

DICTIONNAIRE

DE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THEOLOGIE CATHOLIQUE
LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENTÉ SOUS LA RW.CTW DE

A. VACANT

morasEun aü «hand ρΓμ ιχχπικ de naxct

E. MANQENOT

frofeakur a i/ixftitvt catuouq< * dr pakis

COXTIXUFI ?OÛP CELLE DE

É. AMANN

rnontsKKUB a ia **neutre ne** Tunotoaie cirmuqve ns l'ünitttrsits **ne** ctrar>octu>

AVEC LE CONCOURS D'UN CRANO NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME ONZIÈME

PREMIÈRE PARTIE

NAASSÉNIENS — ORDALIES

PÀRIS-VI

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÈ

87, Boulevard Baspail, 87

1931

TOI S DROITS RESERVES

Imprimatur ;

Argentorati, die 26^{te} junii 1931.

f Carolus Josephus Eugenius.

Ep. Argon linen. |

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

— 0 —

NAASSÉNIENS, voir Ophites.

NABINALS (Élie de), frère mineur de la province d'Aquitaine. maître en théologie, commenta les *Sentences* à Paris et fut ministre provincial de l'Aquitaine. Il a été confondu à tort avec Élie de Annibaldis et surtout avec Élie de S. Heredio, O. S. B., qui, après avoir été évêque à Clermont, fut créé cardinal en 1356, par Innocent VI. Il fut évêque d'Osma, en 1363, et mourut à Avignon le 20 mai 1367. Les mêmes dignités ecclésiastiques ont été décernées, vers la même époque, à Élie de Nabinals. Archevêque de Nicosie en 1332, il fut élevé, en 1312, au patriarcat de Jérusalem et, peu après, il fut créé cardinal par Clément VI et non par Jean XXII, comme le soutient Barthélemy de Bèze dans le *De conformatione S. Franciscæ*, t. II, p. 2. A-t-il été évêque d'Osma, comme le soutient L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Borne, 1906, p. 73 et *Annales ordinis minorum*, t. III, an. 1312, n. 1, on ne peut l'affirmer avec certitude. On voit que Élie de S. Heredio n'est mort qu'en mai 1367, et que Élie de Nabinals mourut en octobre de la même année. Dans tous les cas, il ne peut avoir occupé le siège épiscopal d'Osma que pendant un laps de temps très court. Il a composé : 1° *In quatuor libros Sententiarum commentaria* ; 2° *In apocalypsim* ; 3° *De vita contemplativa*. L. Wadding, *op. cit.*, ajoute toutefois qu'il doit avoir composé encore d'autres ouvrages, mais il ne les cite point. Mort à Avignon en octobre 1363, d'après Wadding, *op. cit.*, ou en 1367, d'après J. H. Sbaralea, *Supplementum*, 1908, p. 210, il fut enterré dans le couvent des frères mineurs.

Barthélemy de Pise. *Liber de conformatione S. Franciscæ*, t. II, p. 2 ; S. Antonin, *Chronicon*, p. 111, lit. xxiv, e. 15 ; G. G. G. G., *Italia sacra*, t. I, *Episcopi Ostienses*, n. 57 ; A. Poitevin, *Apparatus sacer*, t. I, i. Cologne, 1608, au mot *Elias de Sancto Heredia* ; L. Wadding, *Annales ordinis minorum*, t. III, an. 1312, n. 1 ; id., *Scriptores ordinis minorum*, Borne, 1906, p. 105 ; B. G. G. G., 1006, p. 73 ; J. G. G. G. *Supplementum ad castigationem ad Scriptores trium ordinum S. Franciscæ*, p. I, Borne, 1908, p. 210.

NACCHIANTE ou **NACLANTE** Jacques, frère prêcheur florentin. Après avoir pris l'habit au couvent de Saint-Marc, il devint, à Bologne, disciple du futur Pie V. Il enseigna ensuite la philosophie et la théologie au couvent de la Minerve, à Rome. Paul III le remarqua dans des disputes théologiques et le nomma, en 1511, évêque, de Chiozza dans l'Etat de Venise. A ce titre, Nacchianti joua un rôle actif

et, ni ; théologie. c. 1511.

au concile de Trente. Dès 1516, il y polémiqua contre les privilèges, abusifs selon lui, qu'on accordait au concile à des abbés mitrés. Il intervint utilement en faveur d'une plus grande liberté d'interprétation des saintes Écritures sur les points où l'Église n'a rien décidé. Il s'opposa un instant avec la plus grande vivacité à un décret qui lui paraissait élever la simple Tradition au même rang que l'Écriture inspirée. Il dut s'excuser pour avoir, à ce propos, traité les Pères conciliaires d'impies. On dit qu'il avait dit qu'il trouvait trop lourd le poids qu'on accordait à la Tradition, il demeura un certain temps suspect. Le secrétaire du concile, Mascarelli, fit une enquête dans son diocèse, en 1518 et 1519.

L'enquête tourna sans doute à son avantage, puisque Nacchianti eut un rôle important aux sessions de 1562. Sur la résidence des évêques, sur le caractère sacrificiel de la Cène, il fut partisan de ne pas prendre de décisions trop immédiates. Il pensa qu'il convenait d'accorder aux catholiques allemands la communion sous les deux espèces. On le vit encore réapparaître à Trente dans les sessions qui se poursuivirent sous Jules III et sous Pie IV. De mœurs pieuses et d'aspect imposant, durant les vingt-cinq années de son administration diocésaine ou de ses présences au concile, il se montra extrêmement zélé pour la réforme de l'Église et l'application des règlements disciplinaires de Trente. Il mourut dans sa ville épiscopale le 6 mars 1569.

Son œuvre doctrinale personnelle a été rééditée en deux in-folio, Lyon, 1657, pagination unique 750p. Cette œuvre se compose de divers traités dont plusieurs avaient d'abord paru séparément, dont la première édition d'ensemble avait été publiée du vivant de l'auteur, en 1567, à Venise : *Enarrationes in Pauli apostoli ad Ephesios, in quibus juxta sacram Scripturam et orthodoxam /idem sunt explicata omnes fere difficultates pietatis Christianæ*, dans la dernière édition 132 p. — *Enarrationes in Pauli apostoli ad Romanos, in quibus et contenta et juxta sacram doctrinam et orthodoxam fidem sunt exactissime explicata praevalens Christianæ religionis sacramenta*, 10 p. — *Sacra Scriptum medulla vel arcanorum Christi, quibus singula mundi sunt locupletata atque pia, docta ac clara detectio nec non perexacta discussio*, 171 p. — *Enarrationes seu tractationes xviii theologales variæ de sacramentis, eucharistia, papauté, sacerdoce du Christ, règne du Christ, hiérarchie ecclésiastique, institution de l'épiscopat,*

primauté de saint Pierre, autorité du pape et des conciles. approbation papale des actes conciliaires, droit divin, mariage, caractère d'expiation du saint sacrifice de la messe, mariages secrets, monts-de-piété. 115 p. — *Theoremata theologica* : Trinité, incarnation, messe, relations entre les personnes divines...

Theoremata melaphysica -- Theoremata naturalia -- Quatuor questiones : Création, immortalité, contingence, infinité du premier moteur.

Nacchianle écrit en un style précis, parfois sobre et sans l'excès. Sa théologie biblique et sa théologie de l'Église expriment d'une manière tout à fait caractéristique les tendances de cette Contre-réforme catholique qui suivit la Réforme protestante et dont il avait été à Trente l'un des ouvriers; strictement thomiste, en particulier sur la question litigieuse de la conciliation de l'activité libre de l'homme et de la prescience de Dieu, il rapporte des opinions tranchées de Cajétan en leur donnant la forme encore plus tranchée de théorèmes. Cette manière de présenter des opinions difficiles suffit à expliquer la désapprobation qu'ont marqué pour ces textes de Nacchianle certains théologiens comme d'Argentré. Nacchianle eut de son vivant une grosse autorité théologique. Nanni le cite et le traite comme l'égal de Cajétan, de Soto et de Carranza.

Quétief-Échard, *Scriptores ordinis praedicatorum*, t. n. p. 202, 259; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. ni. col. 78-80; Pnllnvincinl, *Histoire du concile de Trente*, édit. Migne, t. n, col. 23. 88, 92. 112. 1114, 1252, 1264; t. ni. col. 877; *Concilii Tridentini actorum*, t. iv, vol. 1, p. 181, 311, 389, 123; vol. 2, p. 513. 511. 568.571; t. v.vol. 2. p. xxn, 18, 19. 39, 46. 63. 71, 85. 93.

M.-M. GottCE.

NAQORE Augustin, écrivain mystique, né à Saragosse, en Espagne, en 1620, d'une famille noble. Il fit profession chez les chartreux d'Aula-Dei, au diocèse de Saragosse, où on le trouve prieur jusqu'en 1682; à cette époque le chapitre général le nomma prieur de la chartreuse de la Conception, située dans le même diocèse. Il mourut le 25 décembre 1705, exerçant la charge de vicaire dans cette maison. L'Ordre lui accorda le bienfait singulier d'une messe *De Beala* en récompense de son mérite.

Le nom de dom Augustin Nagore, comme écrivain mystique, est tout à fait inconnu en dehors de l'Espagne, et peut-être même en dehors de l'Aragon. Mais son ouvrage sur les états d'oraison extraordinaire, publié sous le pseudonyme de *Joseph Lopez Exquerra*, avec le titre de *Lucerna mystica*, obtint un grand succès en Espagne et en Italie, et jouit encore de l'estime des maîtres de la vie intérieure, Dom Nagore composa son traité en espagnol, mais, sur le conseil du savant franciscain Antoine Arbiol, il le traduisit en latin et le livra à la publicité. Voici son titre : *Lucerna mystica pro directoribus animarum, quæ omnia prorsus difficilia et obscura, quic iri dirigendis spiritibus evenire solent, mira dexteritate clarilirat; quaque cuncta ad scientiam mysticam necessaria, rerumque supernaturalium quidditates, ubicationes, aiusar ac effectus breviter et compendiose clarescunt. Accedit ad calcem manu ductio practica brevis in gratiam directorum juxta ejusdem operis doctrinam. Auctore Josepho Lapez Exquerra, presbytero Cantabro Aesopotensi*. Valence. 1690, in-4^o; Saragosse. 1691, in-1^o; Venise, 1722. 1733.1745, 1750,1755. 1758, 1761, in-4^o; Bassano, 1782. in-1^o il écrivit aussi un grand traité intitulé : *Lydius theologicus*, où il réfuta les erreurs de Michel Molinos. Cet ouvrage ms. in-folio, ainsi que plusieurs autres Initiés spirituels qu'il avait composés, était encore aux archives de la chartreuse d'Aula-Dei lors de sa suppression. Enfin, il publia, en 1679, à Saragone. une nouvelle édition d'un ouvrage poétique

sur la chartreuse d'Aula-Dei (*lula de Dios : Cartuju real de. Zaragoza*. etc.), composé par dom Michel de Dicastillo. un de ses prédécesseurs, et publié en 1637.

laitiusa. *Bibliotheca antiqua y nueva de tes rrrritores uragoneses*, édition arrangée en forme de dictionnaire par Michel Gourez l'rici, Saragosse, 3 in-4^o 1885-1886; Valenti, *San Bruno y la Ordrn de los cartujos*, Valence, 1899, p. 106; documents particuliers.

S. AÛTOJUI.

NAHUM, l'un des douze petits prophètes.

1. Le prophète. IL Le livre (col. 9).

I. Le prophète. 1. *Son nom et sa personnalité.*

Ce nom de *Nahotim* en hébreu et de Ναοὺμ dans le grec des Septante n'apparaît, dans l'Ancien Testament, que dans le titre du septième des petits prophètes. Il signifie ; celui qui fortifie, qui reconforte. *consolator*, dit saint Jérôme. De cette parfaite convenance du nom du prophète au contenu de la prophétie qui annonce à Juda la ruine de son plus redoutable ennemi, il ne résulte pas, comme on l'a parfois suggéré, que ce nom aurait été imaginé et ajouté par un rédacteur tardif à l'oracle sur Ninive. L'exactitude du titre de la prophétie est d'ailleurs généralement admise; sa première partie : Oracle sur Ninive, correspondant bien au sujet du livre et la seconde : Livre de la vision de Nahum d'Elqosch, supposant, à défaut d'authenticité, une antique tradition.

En dehors de la très courte information de ce titre et des données qu'on peut dégager du livre lui-même, l'Ancien Testament ne fournit aucun renseignement pour reconstituer la personnalité du prophète. Tout ce qu'on a pu ajouter à ces rares données est d'origine tardive et de peu de valeur.

D'après le contenu certainement authentique du livre, c'est-à-dire la majeure partie des c. n-m, l'auteur de l'oracle sur Nivine apparaît comme un patriote ardent, enthousiaste, débordant d'une joie exubérante à la pensée de la ruine prochaine et irrémédiable de l'antique adversaire de Juda. L'oppression et l'abaissement que depuis des générations avait subis son peuple avait aigri son être; le continu spectacle des souffrances qu'infligeait à Israël la tyrannie des maîtres assyriens, avait été une rude épreuve pour sa foi en la bonté et la puissance de Jahvé. Mais maintenant tout va changer; au découragement qui risquait de sombrer dans le désespoir va faire place une fougueuse indignation contre l'ancien ennemi, et un véritable chant de triomphe à la perspective d'une revanche éclatante.

De tels accents, a-t-on dit, ne rappellent que de loin ceux de Sophonie ou de Jérémie, les contemporains du voyant d'Elqosch; ils ne font pas de lui cependant leur adversaire, le tenant d'un prophétisme étroit et superficiel, dépourvu de cet idéal moral que proposaient et défendaient les prophètes du vi^e et du vu^e siècle, (l'est trop peu, en effet, d'un oracle si court avec un objet bien déterminé pour juger de l'attitude générale de Nahum et l'opposer à ses contemporains dont les œuvres ne manquent pas non plus, au reste, de sombres prédictions à l'adresse des ennemis d'Israël et de Juda.

2** *Son origine.* La qualification d'Elqoschite : Ἐλκεσσία , jointe au nom de Nahum, est ordinairement regardée comme l'indication de son lieu d'origine. Quelques-uns, au dire de saint Jérôme, prétendaient bien y reconnaître le nom du père du prophète, mais ce n'était point l'avis de celui-ci; Il y voyait la mention de la patrie de Nahum. Cf. *Commentariorum in Naum prophetam libertinus. Prologus, P. L., I. xxv*, col. 1232. Ainsi l'ont également entendu la plupart des modernes. Mais où était située Elqosch? Nulle mention n'en est faite ailleurs dans la Bible. Pour nous renseigner à son sujet, il n'existe guère

que des traditions d'origine récente pour lu plupart. Aussi l'identification de la patrie de Nahum demeure-t-elle incertaine et objet de discussion entre les commentateurs.

Saint Jérôme écrit dans son commentaire : *Elcesi usque hodie in Galilira viculus.... pannis quidem et viz ruinis veterum icdi/iciorum indicans vestigia; sed tamen notus Judicis et mihi quoque a circumducente monstratus. Ibid.* Malgré le nombre respectable de ses partisans (Kucncn. Wlldeboer. Driver. Comely, Crampon), cette opinion ne saurait guère être retenue. Il est assez peu probable, en effet, bien que non impossible, qu'à l'époque de la composition du livre, au *vir* siècle, assez longtemps par conséquent après la destruction du royaume du Nord, soit né un prophète hébreu en Galilée. Les pharisiens du temps de Notre-Seigneur ne le pensaient sans doute pas non plus, qui répondaient à Nicodème : Examine avec soin et tu verras qu'il ne sort point de prophète de Galilée. · Joa., vu. 52.

Une autre opinion dont la tradition ne remonte pas au delà du *xvi*-siècle (ci. Assémani, *Hibliothea orientalis*. t. t, p. 525; t. ni, p. 352) ci qui néanmoins a trouvé des partisans jusqu'à nos jours (Ewald Klcinert, Lehmann-Haupl), propose l'identification du lieu d'origine de Nahum avec Al-Kûsh, située à vingt-cinq milles environ au nord de Mossoul. Ainsi le prophète serait né en Assyrie, non loin de la ville contre laquelle il fulmine son oracle, il descendrait d'une de ces familles Israélites déportées par Téglaïh-Phalasar ou Sargon après la chute du royaume de Samarie; la précision et l'exactitude des détails de la description qu'il donne de la capitale assyrienne, l'emploi de mots araméens. voire même assyriens, confirmeraient celle tradii ion (Ewald). Il n'est nullement nécessaire d'admettre celle hypothèse, que sa nouveauté d'ailleurs suffit à rendre suspecte, pour donner raison de ce que Nahum sait de Ninive. Ce qu'il en dit, en effet, ne dépasse pas ce (pi on pouvait en avoir appris en Palestine, après tant d'années de relations fréquentes avec les envahisseurs assyriens. Tout ce qui touchait à l'Assyrie était, depuis plus d'un siècle, du plus haut intérêt pour les dirigeants de Juda. La vue des armées assyriennes ifétalt pas événement extraordinaire en Syrie et un va-et-vient incessant existait entre Jérusalem ci Ninive; aussi rien d'étonnant que l'essentiel de la construction et de la défense de la capitale assyrienne n'ait pas été ignoré des chefs de Juda.

Une dernière indication enfin, plus digne d'attention, nous est suggérée par le livre lui-même dont le ton général et les allusions, pleines de sympathies pour Juda, nous invitent à regarder son auteur comme un habitant du Royaume du Sud; d'autant plus qu'on ne trouve aucune allusion aux espérances qu'un événement tel que la chute de Ninive aurait certes dû faire naître au cœur d'un Israélite du Hovaume du Nord ou d'un exilé, (.est pourquoi l'identification d'Elqosch avec le bir El-Oaus. dans le voisinage de Beth-Gibrin, l'antique Éleuthéropolls. identification attestée déjà par tin texte du *De vitis prophetarum*. faussement attribuée à saint Epiphane, P. G.. t. xij ii, col. 109. pourrait être retenue faute d'une autre mieux établie. Nestle. Strack. Nowack. van Hoonacker, J. M. P. Smith et d'milres encore l'admettent. Ainsi, en un sens large. Nahum serait un compatriote de Michée de Moreseth.

On peut ajouter aux hypothèses ci-dessus mentionnées, mais simplement pour mémoire, l'opinion toute fantaisiste de Ifilzig qui fait de Capharnûm village de Nahum — la patrie du prophète.

3. *Son époque.* Plus importante et plus facile à élucider est la question de l'époque où vivait le

prophète, et plus spécialement du moment même fie la composition de son livre. L'oracle de Nahum nous donne, à ce sujet, deux indications précieuses : il annonce d'une part comme très proche la ruine de Ninive ci il fait une allusion très explicite d'autre part à la ruine de No-Amon (Thèbes) en Egypte, ni, 8-10. Les années qui datent ces deux événements marqueront donc les limites extrêmes du temps où il faut situer l'oracle de Nahum.

Pour le premier de ces événements, la date placée jusqu'à ces dernières années aux environs de l'an 606 avant J.-C. doit-être reportée à l'année 612. La *Nouvelie chronique babylonienne* de Nabopolassar. pour les années 616 à 609, publiée en 1923 par C. J. Gadd. nous apprend que Ninive, attaquée à la fois par les Médcs, les Scythes et les Babyloniens, fut prise et ruinée en 612. cinq ou six ans par conséquent plus tôt qu'on ne le croyait jusqu'alors. *The fall of Nineveh. The newly discovered babilonian chronicle, tv 21901. in the British Museum, edited with transcription, translation....* Londres. 1923. C'est donc avant cette date de 612 qu'il faut situer l'oracle sur Ninive, car on ne saurait sérieusement prétendre qu'il a été composé après coup. Si la vision prophétique a parfois l'allure de la relation d'un événement déjà survenu, particulièrement dans la description de l'assaut donné à Ninive ci de sa conquête, c. n, il est manifeste que nous avons affaire à une prédiction de la chute ci de la destruction de la capitale assyrienne; cf. surtout ni, **IL** On sait que cette destruction a été si complète que deux siècles plus tard, Xénophon. à la retraite des dix mille, traversa le pays sans même relever le nom de l'antique métropole disparue.

Pour déterminer la date du second événement, il importe de savoir d'abord quelle est la ville désignée par le mot de No-Amon. Nah., m 8. ci de préciser ensuite à quel épisode de son histoire il est fait allusion. Nah.. m, 8-10.

Les anciens Interprètes voyaient dans No-Amon la ville qui précéda Alexandrie, et saint Jérôme, dans sa traduction, la désigne déjà sous ce nom plus récent d'Alexandrie, mais il a soin d'avertir, dans son Commentaire, que ce n'est que bien plus tard que la ville recut ce nom d'Alexandre le Grand. *Op. cil.. P. I...* t. xxv. col. 1260. Aujourd'hui, à quelques exceptions près (Brugsch. Happel, Spiegelbergh l'accord s'est fait parmi les modernes sur l'identification de No-Amon avec Thèbes. Διόσπολι ή μεγάλη, dans l'Egypte supérieure. No-Amon est le nom religieux de la ville, l'exacte transcription de l'égyptien qui signifie : la ville ou le domaine du dieu Amon. principalement honoré à Thèbes; on le retrouve ailleurs encore dans l'Ancien Testament sous la forme abrégée de No : Jer., xlvii, 25; Ezech.. xxx. 11. 15, 16; les Septante traduisent Διόσπολι ci la Vulgate *Alexandria*, mais toujours il est question de Thèbes

La seule difficulté qu'on puisse faire à cette identification est suggérée par la description de la ville. Assise au milieu des fleuves, environnée des eaux, avec la mer pour rempart et les eaux pour muraille, ni. 8. No-Amon ressemble plutôt à la Thèbes du delta qu'à celle de la Haute Egypte; mais la comparaison avec Ninive exige une cité au moins égale en puissance. ci tel n'est pas le cas de cette ville du delta qui n'a joué aucun rôle important dans la longue histoire de l'Egypte. La description d'ailleurs n'est pas tellement incompatible avec la situation de la capitale de la Haute Egypte. Quand le Nil débordait, ses eaux venaient battre les murs de la ville de Thèbes, et ce n'était point alors une image forcée que de représenter la cité protégée par la mer. La prise de Memphis. au *vnr* siècle (vers 721). rappelle une situation

semblable. Confiants dans la protection des eaux atteignant presque le sommet des murs à l'est de la ville, ses défenseurs avaient négligé de renforcer la défense de ce côté; l'ennemi y aborda avec sa flotte et ainsi entra dans la place. V. Breasted, *Ancient records of Egypt*, p. 11, 131: et *History of Egypt*, p. 513. Ce n'était pas seulement durant l'inondation que les eaux faisaient un rempart à la cité; même après leur retrait, les fossés qui sans doute entouraient la ville demeuraient remplis, constituant par le fait une défense permanente, étonnamment semblable à celle de Ninive. L'emploi d'un tel mode de protection des villes en Égypte remonte au XIX^e siècle. Cf. J. M. P. Smith. W. A. Ward, J. A. Bewer, *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, Edimbourg, 1912, p. 312. Ce n'est pas au reste le seul exemple où le mot mer est pris dans le sens de fleuve : ainsi, pour le Nil encore, dans le livre d'Isaïe, xix. 5; XVIII, 2(?); dans celui de Job, xiv, 11; pour l'Euphrate, dans celui de Jérémie, Li, 36. N'y a-t-il pas lieu enfin de faire la pari de l'exagération dans la description de Nahum? N'ayant jamais vu très probablement la ville de Thèbes, il dépend pour son information des récits de marchands et de voyageurs, qui volontiers laissent place à l'imagination. Cf. la description de Ninive dans Jon., in, 3

Le prophète entend donc bien parler de Thèbes, la première grande cité de l'Orient, la ville aux cent portes, *Iliade*, ix, 381-383, dont la renommée était grande dans tout l'ancien monde et dont les ruines, les plus imposants vestiges retrouvés de l'antique civilisation, attestent aujourd'hui encore la splendeur. Mais à quel événement fait-il allusion? Jusqu'à la découverte des inscriptions d'Assurbanipal, la réponse pouvait demeurer incertaine, quelques-uns même ne voulaient voir dans les vers. 8-10 duc. m qu'une addition tardive (Hitzig); aujourd'hui, on reconnaît à peu près unanimement que c'est de la prise de Thèbes par les armées victorieuses des Assyriens en 663 que parle le voyant d'Elqosh. Son oracle se place ainsi entre les années 663 et 612. Cf. Schrader, *Kellinschri/ten and das Alte Testament*, 2^e édit., p. 150 sq.; (H. Lalgier, art. *Xo-Amon* dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. iv, col. 1651. Telle n'est pas toutefois l'opinion de AVellhaus qui fait remarquer que le rappel de la victoire des Assyriens sur l'Égypte n'était pas précisément indiqué pour annoncer la ruine de Ninive. La réponse, en effet, à la question du prophète s'adressant à Ninive : « Vaux-tu mieux que Thèbes? » était facile puisque les armées de son roi venaient d'en triompher. Nahum aurait donc en vue un autre siège plus récent, datant de la seconde moitié du VII^e siècle. La conclusion ne s'impose pas; la comparaison entre les capitales des deux puissants empires a simplement pour but d'établir la possibilité de la ruine de Ninive, et de dissiper les illusions de ses habitants, en rappelant que la plus puissante des villes fortes de l'Égypte avait elle-même succombé, malgré tout ce qui semblait devoir la rendre invincible.

Quant à l'époque précise à laquelle il convient de situer, entre ces deux dates extrêmes de 663 et 612, l'oracle de Nahum, elle n'est pas aussi facile à déterminer avec certitude. D'une part, le souvenir de la chute de Thèbes est si vivant que l'événement lui-même doit être assez récent; d'autre part, la chute de Ninive apparaît si imminente qu'elle a dû suivre de près l'oracle qui l'annonçait; l'invasion de l'Assyrie semble déjà chose faite. Nah., m. 13. On n'échappe pas à la difficulté en se ralliant à l'opinion de Hitzig, Winckler. König. d'après laquelle il serait ici question, non de la fin de l'Empire assyrien, mais seulement de la révolte de Samum-ukin.

frère d'Assurbanipal et roi de Babylone, en 652. La situation, lors de cette révolte, est loin de correspondre à celle que vise le prophète : pas trace de schisme dans l'empire assyrien d'après Nahum. L'attaque venant plutôt d'un ennemi de l'extérieur; A aucun moment surtout de celle révolte des vassaux d'Assurbanipal en 652. la situation de Ninive ne fut si désespérée qu'elle ait pu motiver l'attente confiante de sa destruction, telle que la proclame Nahum: il ne s'agissait pas alors, d'ailleurs, d'anéantir l'Assyrie et sa capitale, mais simplement de conquérir l'indépendance et de s'assurer la domination sur tout le pays.

On a songé encore à d'autres circonstances plus récentes où Ninive aurait été menacée; mais, où bien la situation ne correspond pas à celle de l'oracle (invasion des Scythes), ou bien les témoignages sont insuffisants (campagne des Mèdes sous Phraortes, puis Cyaxare, d'après Hérodote).

Il reste donc que c'est bien la chute, de Ninive, survenue en 612, qui est visée dans la prophétie de Nahum. C'est l'avis reçu généralement aujourd'hui par les critiques tels que Nowack. van Hoonacker, Schumacher. Smith, etc. Les circonstances qui accompagnèrent l'événement laissent supposer (pie l'oracle qui le prédisait n'a pas dû le devancer de beaucoup. Dans les années, en effet, qui le précédèrent, le prestige de la capitale assyrienne a complètement disparu, la menace d'une destruction immédiate pèse sur elle, l'ennemi est déjà dans le pays. N'est-ce pas à un tel développement de la situation historique, présage de la fin de la domination assyrienne que se comprend le mieux la composition de l'oracle sur Ninive? Le souvenir, demeuré si vivant de la ruine de Thèbes, n'y contredit pas. On comprend sans peine l'immense impression que dut produire la chute d'une des plus célèbres métropoles de l'Orient, dans les milieux où sa renommée s'était depuis longtemps répandue. Nulle part la stupeur ne fut plus grande qu'en ce pays de Juda dont les politiciens s'étaient, au vif désespoir des prophètes, accoutumés à regarder vers l'Égypte comme vers le suprême secours. Nul doute que le souvenir de la catastrophe fut durable. Si l'allusion de Nahum prouve qu'il a parlé après 663, rien n'oblige à situer son oracle tout près de cette date, un demi-siècle ne devait pas suffire à faire oublier le colossal événement. L'Épique, d'autre part, annonce comme très proche la ruine de Ninive... Le caractère irréparable de la catastrophe, décrite par Nahum, invite à rapprocher son oracle de la ruine finale. L'état de l'Assyrie, sa décadence au cours des dernières années d'Assurbanipal et sous les règnes de ses successeurs, constituent le milieu et le contexte les plus naturels pour la malédiction triomphale (pii annonce la fin de la terrible trafiquante des peuples * J. Touzard, *L'âme mine pendant la période persane, Revue biblique*, 1917. p. 60-61.

Il n'y a pas lieu de s'attarder à la réfutation de l'hypothèse de Hitzig et de Haupt. plaçant Nahum à l'époque machabéenne. Les arguments invoqués en sa faveur n'apparaissent pas très convaincants. Si les différences faciles à relever entre Nahum et les prophètes précédents sont certainement frappantes, elles ne sont pas telles, surtout ramenées à de justes proportions, qu'elles imposent la rédaction de l'oracle à l'époque postexilienne et surtout machabéenne. On ne le prouve pas davantage en prétendant que Ninive n'est ici qu'un symbole pour désigner le royaume syrien d'Antiochus Épiphane, dont les contemporains prédiraient la destruction. Cette interprétation (pii fait de l'antique ennemi d'Israël, les Assyriens, le type de son ennemi le plus récent, Antiochus Épiphane, est en opposition radicale avec

les caractéristiques du livre de Nnhum. dans les éléments du moins dont l'authenticité ne saurait être sérieusement contestée. Aucun des traits, en effet, de la prophétie ne trouve son application fi l'époque des Asmonéens, alors que tous ses éléments, au contraire, cadrent parfaitement avec les événements du dernier quart du vu. siècle. * Ce qu'il y a lieu d'observer, dit justement van Hoonacker, c'est qu'elle ne met pas en scène .lahvé lui-même comme auteur direct de la ruine de Ninive, et que l'intérêt d'Israël n'est pas explicitement relevé. Bien ne trahit mieux l'absence de spéculation eschatologiqu chez le prophète. Non seulement il écrit sous l'impression de la situation historique dont il est le témoin, ce sont les événements qui s'accomplissent ou se préparent (pii absorbent toute son attention et qu'il décrit sans y chercher un motif de proclamer l'exaltation du peuple de .lahvé et son futur triomphe. Il est inutile d'insister sur la différence radicale qu'piTrc à cet égard la prophétie de Nahum, aux chap, π-ππ, avec celles de .lock d'Abdias, etc. Les *douze petits prophètes** Paris, 1908, p. 115.

11. Le i.iviii. - 1. Analyse. Le titre du livre : Oracle sur Ninive indique bien l'élément essentiel des trois chapitres qui le composent. Ceux-ci se groupent en deux parties bien distinctes et par leur objet et par leur forme littéraire surtout, i.a première. c. i et t. 2 du c. iî. (héb. i-n, 1, 3) commence par une description générale de la justice de Dieu et de sa colère vengeresse. 1, 2-20 et se poursuit par l'annonce du châtiment de l'ennemi qui n'est pas encore nommé et par des promesses de délivrance pour .Turin, l. 11 l- iî, 2. La seconde partie, π, l, 3-iii (héb.n,(2, t-m), contient l'oracle proprement dit contre Ninive, ce qui précède tenant lieu d'introduction. Deux sections ou deux tableaux pour annoncer le proche châtiment de Ninive : d'abord n, 1. 3-13 : ces versets font une peinture très vive de l'attaque contre Ninive et de sa dévastation, de la fuite de ses défenseurs et du pillage de la cité, relevant ironiquement le contraste entre l'antique tyrannie exercée par la puissante Ninive et la détresse qui va la frapper; puis le c. m, qui reprend la description delà ruine de la (*apitalc assyrienne en rappelant ses innombrables forfaits, cause de son châtiment, et surtout sa perfidie envers les autres peuples qui ù leur tour la mépriseront et la railleront ; qu'elle ne se flatte pas d'être imprenable, pas plus que Thèbes elle n'est Invincible, sa destruction sera totale, aux applaudissements de louïes les nations.

2° *Unite et authenticité.* Ce simple coup d'œil sur le livre de Nahum révèle Indifférence l rès nette entre le c. i et les deux suivants. Autant les tableaux des c. li-ii nous retracent des situations concrètes, contemplées ou pressenties dans leur vivante réalité; autant le discours du c. i se borne à un développement d'idées abstraites. Il semble bien qu'à partir du î. 11 Nlnivc soit visée; mais les griefs qui lui sont misùcharge et le traitement dont elle est menacée, sont encore concns sous des formules vagues et générales qui s'appliqueraient à tout ennemi quelconque d'Israël. On a. ù bon droit, appelé cette composition un psaume. L'auteur y exalte le caractère redoutable el la puissance de .lahvé, Λ qui rien ne résiste, qui accable ses ennemis, qui accablara notamment l'ennemi visé ff. II sq.. sans ménagement cl une fois pour toutes. Van Hoonacker. *op. rit.* p. 118-440,

si Λ ces remarques on ajoute (pie le c. î. dans sa forme primitive, constituait un poème alphabétique, voir ci-dessous, on comprendra que se soit posée la question de l'unité et de l'authenticité de l'oracle sur Ninive attribué dans son ensemble à Nahum.

Celle question a été posée pour la première fois par H. Gunkcl dans un article de la *Zeitschrift /Cir dit A. T. Wissenschaft*, 1893. p. 233 sq. Il y affirme non seulement l'indépendance du c. r, déjà reconnue par Berthold, mais aussi son origine différente. Dans ce qu'elle a d'essentiel l'hypothèse a été admise par presque tous les commentateurs dans le suite. En voici les principaux arguments, d'abord pour les zF. 2-10 qu'il y a lieu de distinguer de 11-15. Ce premier groupe surtout, î, 2-10. révèle une époque plus récente que celle de Nahum: la forme acrostiche est trop artificielle pour avoir été utilisée par un prophète de la vigueur el de l'originalité de Nahum; le ton. en réalité celui d'un psaume, est trop différent du langage prophétique, trop abstrait, trop théologique pour que l'on puisse attribuer le chapitre a la même main que les deux suivants d'allure si vivante : l'un est le langage de la réflexion, l'autre celui de la passion prophétique; le caractère indéfini cl eschatologiqu de ces versets cl surtout de 36-7 se distingue trop nettement de celui de l'oracle authentique des c. n-ni; ce caractère sans doute se retrouve dans le livre de Sophonlc. mais c'est pour conduire à l'annonce d'événements historiques tandis, qu'ici, la théophanie eschatologiqu est sans issue pratique cl sans rapport avec la catastrophe finale. Cf. J. M. P. Smith, *op. dt.* p. 268-269. Ces arguments n'ont certes pas une égale valeur; celui par exemple qu'on lire de la forme alphabétique est loin d'être décisif puisqu'on trouve un tel mode de composition poétique dans une œuvre, les Lamentations, qui n'est pas très éloignée de l'époque de Nnhum. Il n'en reste pas moins que l'ensemble des arguments invoqués constitue une objection sérieuse contre l'authenticité de ces premiers versets du livre. Mais pourquoi, se demandera-t-on, les avoir ajoutés à l'oracle de Nahum? L'addition a-t-elle été volontaire ou accidentelle? Et si elle est volontaire, comme c'est probable, a-t-elle été composée à une époque assez récente pour servir d'introduction, ou bien utilisée par un rédacteur qui n'aurait pas remarqué sa forme acrostiche? Autant de questions auxquelles il est difficile de répondre avec certitude.

Quant aux versets 11-15 (héb., î. 11-14, il, 1), auxquels il faut joindre le f, 2 du c. î. on a remarqué que les uns : 11. 12. 14 du c. î cl 1 du c. π ont pour objet Ninive ou l'Assyrie, tandis que les autres : 13. 15 du c. i el 2 du c. n ont pour objet Juda ou Sion; on en a conclu (Wrlhhausen el après lui presque tous les commentateurs) que la suite de l'oracle, représentée par î. 11. 12. II, u, 1,3. était brisée part. 13, 15. n, 2. qui malgré leur unité de ton el de point de vue. à savoir l'aitente pleine d'espoir de la délivrance de Juda, sont regardés comme des gloses plus ou moins indépendantes, œuvre d'un ou plusieurs rédacteurs dont l'époque ne peut être que vaguement conjecturée; d'autres y voient un des éléments constitutifs du psaume alphabétique (Gunkel. Ilappel...) tandis (pie les versets 11. 12 (?). î l. el 1 du c. n seraient le commencement de l'oracle authentique de Nahum (Smith). Siruernagcl le trouve, ce commencement, dans i, 12 : « Ainsi parle Jnhvé »; van Hoonacker dans u 1. 3... A ces conclusions, dont il n'est pas nécessaire de souligner le caractère hypothétique, ajoutons cette simple remarque suggérée par l'étude de î. II-n. 3 toute celle partie du texte de Nahum où se révèle un désordre aussi bien au point de vue de la suite des idées (pic du sens même des phrases, a dû être fortement remaniée.

L'unité cl l'authenticité du reste du livre, n 1,3-if, sont généralement admises et no sauraient d'ailleurs être sérieusement contestées. « Par la stricte identité de leur objet cl l'enchaînement des tableaux qui y

NAHUM

sont retraces, les chap. ii-iii montrent assez clairement qu'ils forment une composition littéraire *d'une parfaite unité*. L'égale vivacité du style qui se maintient du commencement à la fin. ne fait que confirmer cette appréciation; que l'on compare p. ex. à ce point de vue les phrases ii, 11 et iii, 2-3. pareillement caractérisées par la manière abrupte dont se suivent les traits qui les composent; que l'on compare encore ii. 11 et iii, 5, etc. * Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 113. Les théories de Happel et de Haupt dont il a déjà été question au sujet de l'époque du prophète se retrouvent ici, également opposées à celles de la grande majorité des critiques, sur l'unité et l'authenticité de l'oracle de Nahum. Pour Happel, ces trois chapitres sont autant de morceaux indépendants, œuvre d'auteurs différents; les deux sections dont se compose le c. i ayant été de plus soumises séparément à un travail de refonte. Pour Haupt, le livre n'est autre chose qu'une collection liturgique de quatre poèmes, les deux premiers i, 2-10; iii, 1-17: i, 11. 14; iii, 1; i, 12, 15; iii, 2 de l'époque des Machabées; les deux derniers iii, 8-15; iii. 3a-5, 85, 6-8a, 7, 9-12 des jours qui précédèrent immédiatement la chute de Ninive. De telles opinions de quelques représentants d'une critique échevelée ne sauraient être regardées, ainsi qu'on l'a justement remarqué, que comme étrangères à la science exégétique. Cf. Touzard, *loc. cit.*, p. 59.

3. *Texte.*— 1. *Forme poétique*— In des arguments contre l'authenticité du c. i. voir ci-dessus, est tiré de son caractère de poème alphabétique. Le premier à qui l'on soit redevable d'une observation à ce sujet est G. Lohmeyer. d'après 1-z. Delitzsch, *Hiblischer Kommentar über die Psalmen*. 5^e édit.. Leipzig. 1891, p. 115. Après lui, la forme poétique de cec. i de Nahum a été l'objet de nombreux travaux. A plusieurs reprises. Bickell essaya de reconstituer dans son intégrité le poème alphabétique qu'il croyait complet dans les vv. 2-10. Cf. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1880. p. 55» sq.; *Carmina Veteris Testamenti metrica*, 1882: *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1886. p. 550 sq. L'essai fut repris par H. Gunkel, qui reconnaissait que le psaume primitif comprenait tout le chapitre iii (moins 11, 12, 15) et le t. 2 du c. i. *Zeitschrift für A. T. Wissenschaft*, 1893, p. 223 sq. Mais, tandis que la suite des lettres de l'alphabet hébreu se retrouve assez facilement jusque *tamed* ou *mem*, il n'en va plus de même pour la seconde partie du poème fortement dérangée ou remaniée. Bickell, à la suite de Gunkel. reprit sa tentative de reconstitution du poème dans i-u, 3. *Dus alphabetische Lied in Nahum*, i-n, 3. dans *Sitzungsberichte der philos-hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften*, Vienne, 1891, v. Abhandl. La plupart des critiques admettent aujourd'hui l'existence d'un poème alphabétique, c. i. de Nahum; les uns, avec Wellhausen, le restreignent au ffr. 2-8 ou 2-10; d'autres l'étendent jusqu'au c. i, mais en estimant que tout essai de reconstitution au delà du t. 9 ou 10 est purement conjectural : Gray, Kennedy, Driver (1906), Sievers, .1. M. P. Smith, Sellin qui ajoute 1, 12. Van Hoonacker. dans son commentaire, donne le texte hypothétique du psaume acrostiche en entier, tout en reconnaissant, lui aussi, que c'est pure hypothèse. du moins en ce qui concerne la seconde partie du morceau, à partir du distique *mem*. *Op. cit.*, p. 122-132. De fait, pour y arriver, il est obligé de faire subir au texte de telles violences que son essai ne saurait s'imposer.

Le reste du livre, chapitres ii-m, a été lui aussi étudié, mais beaucoup moins, au sujet de la forme poétique. Happel a été le premier, dans les temps modernes, à disposer tout le livre sous forme de poème;

Budde trouve le mètre clégiaque dans les chapitres ii et iii, *Zeitschrift für A. T. Wissenschaft*, 1882, p. 35 sq. Marti et Dulim, tout en admettant l'existence de ce même mètre, aboutissent à des reconstitutions strophiques différentes. .1. M. P. Smith, dans son commentaire, distingue trois sections dans i, 11-iii, 19 : la première qui ne comprend qu'une strophe de 8 lignes du rythme élégiaque à peu près parfait (3 4- 2 accents), i. 12. 13, 15, n, 2; la 2^e, composée de 5 strophes, les 1^{re} et 2^{es} premières à 6 lignes, la dernière à 3 seulement : la 3^e enfin avec 6 strophes de 8. 6, 6. 6, 8 et 4 lignes; si le mètre clégiaque se retrouve çà et là. ce n'est qu'en faisant subir au texte un traitement contraire à toute règle sensée de critique textuelle, qu'on peut prétendre le rétablir d'un bout à l'autre. Cf. *op. cit.*, p. 273.

2. *Style.* Si le mètre et le rythme de l'oracle de Nahum n'ont pas la perfection et la régularité de ceux d'autres livres prophétiques, l'oracle sur Ninive peut néanmoins être tenu, à bon droit, pour un petit chef-d'œuvre de la poésie hébraïque, tant pour l'élévation de la pensée et la profondeur du sentiment, que pour l'expression extraordinaire et vivante que l'auteur a su leur donner. Le prophète excelle, en effet, à peindre des plus vives couleurs des situations que l'imagination évoque sans peine « De tous les prophètes, note Driver, il est celui qui en dignité et en force s'approche le plus près d'Isaïe. *Introduction to the literature of the Old Testament*. 7^e édit., p. 336. Son poème, remarque Cornill, est le cri de la souffrance et de la vengeance de tout un peuple opprimé contre son oppresseur. *Einleitung in das A. T. Testament*. § 29. Au xviii^e siècle, Lowth disait avec raison : De tous les petits prophètes aucun n'a autant de sublimité, de chaleur et d'audace que Nahum. Ajoutons que sa prophétie forme un poème complet et régulier. Son exorde est magnifique: les apprêts pour la destruction de Ninive, la description et le développement de cette destruction sont peints des couleurs les plus vives, et avec une clarté et une majesté merveilleuses. ■ *De sacra poesi Hebræorum* (édit. Kosenmüller), Leipzig, 1835. p. 216.

Saint Jérôme en latin. à propos de la brillante peinture du combat contre Ninive, faisait déjà cette remarque : *Tant pulchra autem juxta hebraicum et pictura: similis ad praelium se præparantis exercitus descriptio est, ut omnis meus sermo sit vilior.* O/>. *cit.*. P / . t. xxv. col. 1251.

3. *Style du texte.* La fin du c. i, 11-15, nous l'avons déjà noté, apparaît fortement remaniée et bouleversée. Si le reste du livre est mieux conservé, son texte demeure encore incertain en plusieurs passages: la présence de termes d'apparence technique contribue pour sa part à cette incertitude. Cf. Buhl dans *Zeitschrift für A. T. Wissenschaft*. 1885. p. 181 sq.; G. A. Smith, *The twelve prophets*. 89; L. Hcinke, *Zur Kritik der älteren Versionen des Propheten Nahums*, Munster. 1867. Pour la comparaison avec les Septante et la version syriaque, voir K. A. Vollers. *Das Dodekapropheten der Alexandriner*, 1880; .Mark Sebök. *Die syrische Uebersetzung der zwölf kleinen Propheten und ihr Verhältniss zu dem massoretischen Text, und zu älteren Uebersetzungen namentlich den LXX und dem Targum*, Leipzig. 1887.

4. *Doctrine.* L. Dieu a) *Ses attributs.* L'étude doctrinale du livre de Nahum distingue, comme l'étude littéraire, le i^{er} chapitre des deux suivants. C'est dans le premier surtout qu'on peut recueillir un enseignement religieux sur Jahvé. se révélant comme un Dieu jaloux et vengeur, qui sait attendre avec patience l'heure du jugement et du châtement de ses adversaires. Cf. Ex ., xx. 5; xxxiv, 1 t; Deut.,

iv, 24; xxxii, 35; Is., xxxiv, K; i.xm, l. Cette pensée de la vengeance de Jahvé sur ses ennemis est fréquente dans la littérature biblique. À partir surtout de l'époque de Jérémie. Cf. «1er., xi, 20; u, 11; Ezéch., xxv, 11. 17; Ps., xav, 1; Ifom., xn, 19. La nature elle-même dont Dieu est le maître souverain sera ébranlée lors de la manifestation de cette colère vengeresse, et le feu, symbole du courroux et de la sainteté de Jahvé, fera son œuvre de destruction et de purification. Cf. Mich., i, 3-4; Jud., v, 4; Hab., m, 3-5. De telles idées et de telles descriptions sont familières aux perspectives eschatologiques du Judaïsme postexilien. Leur présence en cet endroit du livre de Nahum s'expliquerait par ce que nous avons dit sur l'authenticité de son premier chapitre, et par l'incertitude de son texte où auront pu se glisser des gloses tardives.

Redoutable pour ceux qui le haïssent, Jahvé est plein de miséricorde pour ceux qui se confient en lui au jour de la détresse. Cf. Deut., v, 9. 10. (C'est là une pensée qui revient souvent sur les lèvres des prophètes et des psalmistes au cours de l'histoire du peuple d'Israël; toute cette histoire, en effet, surtout depuis le commencement de la période assyrienne, fut une longue agonie d'attente; continuellement la réalisation des espérances d'Israël était remise, mais, alors même que tout semblait les rendre vaincs, la foi et la confiance se reprenaient dans l'attente des grandes choses que la bonté de Dieu réservait à ses enfants. Voici sur les montagnes les pieds d'un messager de bonnes nouvelles qui annonce la paix. Célèbre tes fêtes, ô Juda, accomplis tes vœux! Car le méchant ne passera plus chez toi, il est entièrement détruit. Nah.. i. 15; ci. Is. mi, 7.

ô) *Le founernement du monde.* De l'oracle proprement dit sur Ninive, m. se dégage tout d'abord cette idée que Dieu, maître de toute nature et de son peuple, l'est aussi de toutes les nations, même des plus puissantes, et que sa justice s'exercera également contre elles, pour punir leurs crimes. Le prophète se représente évidemment Jahvé, comme le Dieu des dieux, le roi des rois, ayant entre les mains le sort des nations, celui de Ninive en particulier, pour qui a sonné l'heure de la justice qui est aussi celle du châtement : « malheur à la cité de sang. » Depuis assez longtemps tout en elle n'a été que fraude, violence et rapine. Nah., m. 1. Inscriptions et bas-reliefs assyriens témoignent éloquemment de la vérité de ce reproche; que de fois la Palestine n'eut-elle pas à souffrir des envahisseurs venus des rives du Tigre et de l'Euphrate!

Mais ce n'est pas son seul crime. * A cause des multiples fornications de la courtisane aux charmes attrayants, experte en sortilèges, qui trompait les peuples par ses fornications et les nations par ses sortilèges. Me voici contre toi! Parole de Jahvé des armées. Nah.. m. 15 (traduction de van Hoonacker). De quel crime est-il exactement question? Pour certains exégètes ce serait l'idolâtrie de Ninive qui serait stigmatisée selon le langage imagé qu'emploient ordinairement les prophètes, quand ils condamnent et flétrissent le culte des faux dieux en Israël. Lorsqu'il s'agit du peuple choisi, dont l'alliance avec son Dieu est représentée comme une union matrimoniale, on comprend que toute rupture de cette alliance surtout par le culte rendu à des dieux étrangers, apparaisse comme une fornication, une prostitution, un adultère; cf. Os., ii. l sq.; mais quand il s'agit des nations païennes, les prophètes usèrent-ils de telles expressions pour désigner leur cultes idolâtriques, souvent accompagnés de pratiques licencieuses? Il ne le semble pas. du moins

pour ce qui est de Nahum. Fornications et enclanements, qui font de Ninive la courtisane aux charmes attrayants et l'habile magicienne, désigneraient les innombrables ressources mises en œuvre pour séduire les nations et exercer sur elles une véritable fascination par le déploiement du faste et de l'opulence. Ce serait en dernière analyse ce faste orgueilleux, cette opulence faite des dépouilles des vaincus et par-dessus tout l'exploitation de cette magnificence, comme moyen de domination morale sur les peuples soumis, dont Nahum ferait ici grief à la capitale assyrienne. » Van Hoonacker. op. cit., p. 143. Le choix des termes employés par le prophète pour caractériser l'action néfaste de Ninive : courtisane, magicienne, a pu lui être suggéré par l'usage de la prostitution sacrée non moins que par celui des incantations, dont les formules constituent toute une branche de la littérature assyro-babylonienne; mais ce ne sont pas ces usages eux-mêmes qu'il a en vue.

5. *Nahum et les autres prophètes.* L'enseignement de Nahum sur Dieu et l'un ou l'autre de ses attributs, ne permet certes pas de l'égaliser à Osée, Isaïe, Michée ou Jérémie, au point de vue de la valeur doctrinale; ce n'est pas à dire pourtant que, préoccupé exclusivement de la ruine de Ninive, il n'ait aucune importance religieuse, la théologie biblique ayant vraiment peu de chose à y recueillir. On peut même se demander si cet écrivain, dit L. Gautier, est vraiment un prophète... Peut-être n'est-il qu'un poète habile, versé dans la connaissance des meilleurs modèles. *Introduction à l'Ancien Testament*, 2^e édit., 1911, p. 509. À s'en tenir même au seul oracle des chapitres n-ii, la prophétie de Nahum est loin d'être un simple exercice littéraire; il s'en dégage, nous l'avons montré, la notion très nette du souverain domaine de Jahvé sur toutes les nations et de sa justice dans leur gouvernement.

Si le voyant d'Elqosh n'est pas l'égal des plus grands parmi les prophètes, il n'est pas non plus leur adversaire, (car le contraste est grand entre son œuvre et la leur, surtout celle de ses contemporains Sophonie et Jérémie. Faut-il, à l'exemple de quelques commentateurs modernes de Nahum, Nowack, J. M. P. Smith et d'autres, en conclure qu'il est le représentant d'un prophétisme national, étroit, superficiel, intransigeant, du prophétisme en un mot des faux prophètes? Pour lui, comme pour ces derniers, le point de vue national remporterait sur le point de vue religieux, Tandis que la disparition de la souveraineté assyrienne n'est même pas mentionnée par Jérémie, que le nom de Ninive n'apparaît pas même une fois dans toute son œuvre, la vision de Nahum est uniquement occupée de l'événement qui va mettre fin à la domination assyrienne. Si son auteur ne va pas jusqu'à l'active opposition au prophète d'Anatoth, il demeure indifférent à ses efforts en vue de la conversion de son peuple; bien loin de se lamenter avec lui sur le péché de Juda et d'avertir ses compatriotes du grave danger de persévérer dans leur voie, il les invite à la joie par l'annonce de la ruine prochaine de l'antique oppresseur. Cette joie, Jérémie ne pouvait la goûter, ni même la comprendre; Il était trop absorbé par les soucis et les alarmes que lui causait son peuple pour trouver quelque consolation dans le malheur d'une autre nation, fût-ce l'Assyrie, et savait bien d'ailleurs (pie la situation désespérée de Juda n'y trouverait aucun soulagement.

En somme le point de vue de Nahum serait, d'après ces critiques, le même que celui de Hananias qui, au temps de Sédéchis, exultait à la pensée que Jahvé allait briser la puissance de Babylone, Jcr., xxvni.

NAIRON

nu encore celui des quatre cents prophètes en opposition à Michéc, le fils de Jemla, l Hcg., xxn. Pour de tels prophètes les relations entre Jahvé et son peuple étaient indissolubles; si parfois la colère divine s'enflammait contre Israël pour l'abandonner a ses ennemis, ce ne pouvait être que pour un temps; la penset' qu'un tel abandon pouvait devenir complet, que .Jahvé pouvait permettre le triomphe définitif d'un ennemi idolâtre sur son peuple, une telle pensée était stigmatisée comme une trahison aussi bien envers Israël qu'envers son Dieu. Non jamais Jahvé. le Dieu de toute puissance et de toute sainteté, ne tolérerait le triomphe des adorateurs des faux dieux: jamais la terre de Juda et le temple de Jérusalem ne sauraient subir la profanation païenne. A des hommes animés de tels sentiments l'espoir de la ruine de Ninive, l'antique et implacable ennemie, devait apporter, on le comprend sans peine, une joie délirante; l'oracle de Nahum. cri de vengeance mais aussi de fol. en était l'exacte expression. Cf. J. M. P. Smith, op. c//., p. 281-282.

On n'a pas le droit d'appuyer une théorie aussi étrange sur deux ou trois pages d'un texte prophétique; Isolées de leur contexte et du reste des collections dans lesquelles elles figurent, certaines charges il'Isaïe, de Jérémie ou d'Ézéchiél contre les nations donneraient exactement la même note. Cf. Is., xni-xiv, xv-xvi; de même Is., xlvii; Jer., xivi, 1-12; Ezech., xxvi, xxvin, 19; etc. il n'y a pas à croire qu'en deux oracles, Nahum ait livré toute son .Une. Il faut faire crédit à la tradition qui, alimentée aux sources du prophétisme le plus authentique, n'a pas hésité à mettre l'ElkoSite au rang des Douze. J Touzard, loc. cil., p. 59.

Pour le* commentateurs de l'ensemble des douze petits prophètes, voir la bibliographie «tes articles déjà parus dan* le *Dictionnaire de théologie catholique* sur ces prophètes.

Parmi les ouvrages spéciaux sur le livre de Nahum on peut mentionner les commentaires de : E. Krcncn, *Nahumi uaiicnium phtlogice et critice expositum*, Hardervcl. 1808; C. W. .Justi, *Nahum nru übersetzt und erlautert*. Leipzig, 1.820; O. Strauss, *Nahumi* (h *Niniito vaticinium explicavit ri assyrlls monumentis ilhulraolt*, Berlin. 1853; A. B. Davidson. *Nahum, Habakuk and Zephaniah*, (ün-bridge, 1896; J. 1{appel. *Dos Bach des Propheten Nahums rrkIvrt*, Wurzburg, 1902; S. B. Driver, *The minor prophets, Nahum, Habakuk. Zephaniah, Ihiggai, Zachariah, Malachi*. Edimbourg, 1906; P. Haupt. *The book a/ Nahum*, dans *Journal of biblical literature*. 1907, t. xxvi, p. 1-53 ; J -P.-M. Smith, *Micah, Zephaniah and Nahum, duns* Smith, Ward, Bewer. *Micah. Zephaniah. Nahum, llabakuk. Obadiah and Joel*. Edimbourg, 1912; les travaux de M. Breltenekher. *Nlnioe und Nahum mit Beziehung drr Resultate der neuesten Entdeckungcn hislorlsch-cxegctisch bearbeitet*, Munich. 1861; A. Billerböck und A. Jeremins, *Der l ntcrgang Nineveh» und dir Weissagungsschrift des Nahum oon Elksch*. dans *Brllrtige sur Assyriologlc und semltischen Sprachudssensehaft*. de Γπl. Delitzsch el Haupt. 1898, t. in, p. 87-188; Th. Friedrich. *Ninevc'a Ende und die Ausgüngr de» Axsg rhchen Briches*, dims *Felsgaben zu Ehren Max Budingcr**. 1898,p. 13-52; I. Halévy» *Becherchrs bibliques : Ir livre de Nahum*, dans *Bevue sémitique*, 1905, t. xm, p. 97-123; P. Haupt, *Eine alttestamentliche Fedliturgtr fur dm Nilkanorlag* dan* *Zeitschrift der druhehrn morgenldndlschn Gesellschaft*, t. i.xi, p. 275-297; W. Staerk, *Das assyrllschr Weltreich im Urtell drr Propheten*, 1908, p. 17 1-181 ; du même. *Ausyrn^ahlte prlische Texte des Λ. T.. fitsc. 2 : .l/noi, Nahum, Habakuk*, Leipzig, 1908; J. Duller. • *Ninloe rjfeich einrm Wusiertelche*». Nah.,n,9. dans *Biblschr Zeitschrift*, 1908. t. vi, p. 164-168; P. Kleinert. *Nahum und der l all Ntnroes* (Lin* *Theologlsche Studirn und Kritikcn*, 1910. t. uxxxin. p. 54)1-533; I.. Gry, *Un épisode des derniers fours de Ninive*, Nah., 11. 8. dans *Benue biblique*, 1910, p 398-403; J. Touzard. L'dmr Juive pendant la période persane, dan* *Revue biblique*, 1917, p. 57-61. A noter enfin lr* articles *ur Nahum, paru* (Lins les différente! rncydoptdlrs dr : Kennedy, dan* Hasting*. I *Dictionary of the*

Bible (1900); de Buddc, dim* Cheyne, *Encyklopirdla biblica* (1902); dr Volck, dans Haupt, *Protest. Roalcncyklopardi^* (1903); dr Wrltr-Knulrn, dan* Wct/.rr-Write, *Kirchcnlcxi-con* (1895); de Pillion, (Inns Vigouroux, *Dictionnaire delà Bible* (1906).

A. Clameh.

NAIRON ou **NAIRONUS** (en arabe. Nam-bol'n ou Naihocx), Sous ce nom nous groupons les trois fils du maronite Michel, (ils de Makhloûf Nairon : à savoir. Nicolas. Fiiuste ou Eaustus (en arabe, Morhedj) et Jean-Mathieu. Deux note* dont l'une écrite sur le ms. *Iiu*, fol. 77 v., du fond* *Val. syriug*. et l'autre sur le ms. 7262. fol. 113 \ . du fonds *Val. latin*, nous apprennent que les deux premiers virent le jour en Europe. Comme ses frères, le troisième y dut également venir au monde, car. nous le savons par les mêmes notes, leur père était établi à Home. Le nom de Nairon est souvent suivi de l'appellation de *Bancsitts* ou *Banensis* (originaire de Bân, village du Liban nord), qui indique l'origine de leur famille.

Les trois frères firent leurs études au collège maronite de Home. Nicolas y entra en 1631. Fauste, en 1636 et Jean-Mathieu, en 1642. *Ibid* ,et fol. 143r dudit ms. 7262. Les deux derniers, notamment Fauste, sont mieux connus que le premier.

I. Faüste. Après avoir terminé ses études, il quitta Home au mois de novembre 1619 pour se rendre au Liban, en compagnie du P. Michel SabouñA llesronile qui était venu demander, au nom du nouveau patriarche. Jean Çefrôouî, le pallium et la confirmation pontificale. Le voyage de Fauste allait être d'une grande utilité pour son Église. En effet, Sefrôoul venait d'entreprendre la révision de certains livres liturgiques a fin de les faire imprimer: par là. il voulait en soustraire le texte aux fantaisies et aux erreurs des copistes cl en faciliter l'acquisition au clergé. Il fut donc charmé de voir arriver de Home un élève qui pouvait l'aider à réaliser son projet. Fauste n'était pas encore clerc. Le patriarche lui fil conférer, à Bikfaïya, par l'archevêque Isaac Chedràouf les ordres mineurs; un mois plus tard, Il lui donna lui-même, à 'Aramoûn (Kasrawûn). le diaconat; puis, le 8 avril 1650. la prêtrise, au couvent deMar'AbdA Harhara'A (actuellement séminaire national). La même année, il le renvoya à Home prier le pape de faire imprimer le *Phenqith* (Πίνϝ;) ou Propre des fêtes fixes, revu et corrigé par lui avec le concours de deux archevêques; il le chargea également de présenter à l'impression le texte du Nouveau Testament (pii devait servir pour les lectures aux offices liturgiques. Nous avons trouvé tous ces détails dans les préface* et les notes latines et arabes, écrites par Fauste au début du *Phrnqith* et du livre des évangiles dont il sera question plus loin, et dans la préface arabe ajoutée par Ecchellensis à la partie hiémale du *Phenqith*. Des lors, il nous parait, étonnant que de la Hoque (pii. pourtant, connaissait Fauste, all Ignoré le fait de son ordination sacerdotale. Il était seulement diacre, dit-il,.. n'ayant jamais voulu être ordonné prêtre, par sentiment d'humilité. · *Voyage de Syrie et du Mont-l.iban*, I. il. Paris, 1722, p. 130 (elle assertion d'un contemporain a induit en erreur plusieurs historiens, notamment Joseph Deb*, archevêque maronite de Beyrouth(tl9(t)7). *Histoire de ht Syrie*, t. vu. Beyrouth, 1903, p. 313.

Dès son arrivée à Home. Fauste se mit à la besogne. Il exposa au souverain pontife et à la Propagande le désir du patriarche. Incontinent, l'ordre fut donné de procéder à l'impression du *Phenqith*; on remit à plus tard celle du Nouveau Testament. La S. Congrégation confia à l'auste le soin de traduire en latin le livre des offices; elle le nomma membre de la

commission qui devait en faire l'examen et le chargea avec EccheUensis de la correction des épreuves. Commencée en 1652. l'édition de la partie d'hiver (et terminée en 1656. (cité partie «a pour litre : *Officium sanctorum juxta ritum Ecclesie maronitarum. Pars hiematis edita auctoritate sanctissimi patris nostri I). Innocenti X et abundantia clementie. Sanctissimi Patris nostri Alexandri VII.* L'impression de la partie estivale par les presses de la Propagande commença en 1657; elle fut achevée en 1666, d'après la date écrite en chiffres latins, en 1665, selon les chiffres syriaques. Son litre porte : *Officia sanctorum juxta ritum Ecclesie maronitarum. Pars aestivalis edita auctoritate sanctissimi Patris nostri I). Alexandri papa VII.*

Quant au Nouveau Testament, il fut imprimé à Home en 1703, sous la surveillance de Fauste et d'un autre maronite. Joseph Eljûnl. Il est divisé en deux volumes où l'indication des péripécies à lire à la messe et aux offices est bien marquée. Les deux volumes ont un titre général : *Xovum testamentum syriacum et arabicum*; ils portent ensuite chacun un titre particulier, le premier : *Sacrosancta Jesu Christi evangelia jussu S. C. de prop. Eide ad usum Ecclesie nationis Maronitarum edita*; le second : *Acta apostolorum, epistolæ catholicae, et dial Pauli, jussu S. C. de Prop. Eide ad usum Ecclesie nationis Maronitarum edita cum Apocalypsi I). Joannh.*

Nous avons puisé tous ces renseignements dans les préfaces et les notes qui se trouvent au début et à la fin de ces différents volumes.

L'activité de l'auteur ne se borna pas à l'édition des livres liturgiques. Outre qu'il rendit des services aux maronites en qualité de procureur du patriarche près du Saint-Siège, il écrivit plusieurs ouvrages dont les deux principaux sont : 1. *Dissertatio de origine, nomine, ac religione Maronitarum*, Home, 1679; 2. *Evangelia fidei catholicae romanæ historico-dogmatica, ex vetustissimis Syrorum, seu Chaldaeorum monumentis eruta, ubi de Christianis orientalibus, deque eorum ritibus, doctrina, et fide quoad articulos a novatoribus nostri temporis impugnatos*, Home. 1691.

Fauste obtint la chaire de langue syriaque à la Sapience et un canonical à l'église collégiale de Saint-Lustache de Home. Préface du 1^{er} volume du Nouveau Testament. Nous joindrons à ces sçavans (maronites), dit M. de la Hoque, Fauste Nairon lui-même, parce qu'il a consacré toute sa vie à l'étude, et il nous reste plusieurs monuments de sa doctrine et de son application... Il se distingua parmi ses compatriotes, surtout par sa grande capacité dans les langues orientales. Dans la suite, il fut successeur d'EccheUensis dans sa chaire de professeur au collège de la Sapience, et interprète de la congrégation de la Propagande. J'ai reçu, comme je l'ai dit ailleurs, quelques lettres latines de ce sçavant maronite, qui sentent son habile homme, et qui sont écrites avec autant de politesse que de modestie... l'auteur Nairon est mort à Home en l'année 1711. âgé d'environ quatre-vingt ans, dans une grande réputation de piété et de capacité dans les lettres orientales. *Ibid.*, p. 127-130.

II Jean-Mathieu. Il est parfois désigné tantôt sous le prénom de Jean, tantôt sous celui de Mathieu, ce qui a prêté à méprise. En effet, certains auteurs comme le P. Cheikho, hypnotisés sur le nom de Jean, n'ont pas su discerner Nairon sous l'appellation de *Mathieu Hanesius*. L. Cheikho. *La nation maronite et la Compagnie de Jésus aux 17^e et 18^e siècles* (Extrait de la revue *Al-Muchriq*), Beyrouth, 1923, p. 111. L'auteur de la note du ms. 7262, que nous avons citée plus haut, fol. 113^{re}. et l'auteur Nairon.

dans la préface arabe de la partie estivale du *Phenqith** font disparaître toute équivoque à ce sujet : aux deux endroits, ils donnent au même personnage les prénoms de Jean-Mathieu.

Après avoir terminé ses études, Jean-Mathieu Nairon fut placé par la Propagande à la tête du collège maronite de Havenne. Le patriarche Douaihi (1704), *Xotice sur le collège maronite de Home* (en arabe), publiée par le P. Cheikho, *ibid.*, p. 122; Fauste Nairon. *Préface arabe de la partie estivale du Phenqith*. C'est là qu'il reçut la prêtrise, en 1663, des mains de l'archevêque maronite Isaac Chedràoul, alors de passage dans cette ville. *Helalion de voyage de Chedràoul* (en arabe) publiée par le P. L(ouis) C(héikho) dans la revue *Al-Machnq*, I. n (1899), p. 912; Fauste Nairon. *ibid.* A la suite de la suppression de cet établissement par Alexandre VII. Jean-Mathieu retourna à Home où il remplit les fonctions de procureur du patriarche maronite près le Saint-Siège, et, après la mort d'EccheUensis en 1661, celles de *scriptor* à la Vaticane. Cf. un poème arabe relatif aux élèves du collège maronite de Borne, écrit en 1669 par le prêtre Elias El-Ghazrî, dans Cheikho, *La nation maronite et la Compagnie de Jésus aux 17^e et 18^e siècles*, p. 111; Douaihi, *ibid.*, p. 122. Sur le collège de Havenne, voir ci-dessus, t. x. col. 66. Jean-Mathieu compléta le catalogue des ms. orientaux de la Vaticane, commencé par EccheUensis. Ce catalogue est encore inédit et se trouve à la Bibliothèque Vaticane. Il est intitulé : *Catalogus codicum mss. linguarum orientalium vaticanae bibliothecae nempe samaritanae, syriacae, etc. etc. S. I). N. Innocentio XI P. M., Emin, et Rev. Laurentio Eruncato de Launi-a S. H. E. Card, biblioth., illustriss. I). Emanuele a Schelsterate ejusdem bibliothecae primo custode* Inceptus ab Abrahamo Ecchellense et absolutus a Jo. Matthaeo Nairono Hanesio maronitis, in eadem bibliotheca scriptoribus. A D MDCLXXXVI. Hcctiliter ce qui est dit ici. t. \. col. 115-116. où le catalogue est attribué à Fauste. Voici ce que disait le card. A. Ma», qui avait été préfet de la Vaticane, au sujet de ce catalogue : *Vrr cl Abrahamus EccheUensis, et deinde Jo. Matthaeus Xaironus. (qui duumviri illustrandis etiam sacris orientalium rebus facem Assemanis prntulerunt). arabicorum nostrorum catalogum antiquitus contexuerunt, quæ lucubratio apud nos adhuc superest cum hoc titulo : Catalogus codicum mss. linguarum orientalium... Antiquus sane hic catalogus haud indignus suis auctoribus est; ceterum multo parcius verborum est. quodque magis interest, nonnisi cr. xxxvn codices comprehendit, quorum lxxix christiani argumenti sunt, reliqui mahometani. Scriptorum veterum nova collectio, t. iv, Home. 1831. p. vnr.**

III Nicolas. Nous ne savons de lui que bien peu de choses. Il reçut les ordres mineurs et le diaconat, et fut parmi ceux qui assistèrent Fauste dans l'édition du *Phenqith*. En effet, il figure au nombre des collaborateurs dans la préface de la partie estivale de ce livre, écrite en 1665; et il y est appelé diacre.

P. Du».

NALDI Antonio, théatin. Né à Bâenza. religieux exemplaire, *qui vitam septuagenario longe majorem abrupta nunquam pietate et continenti disciplina usu duxit*, écrit un contemporain. Il avait fait profession à Venise le 6 mars 1588. Il mourut à Home, au couvent de Sant'Andrea della Valle, en 1645. On a de lui : *Summa seu resolutiones practice? notabiliores casuum fere omnium conscientiarum*, in-l., 1312 p.. Home. 1635 (c'est la 5^e édition, revue et très augmentée) : *Annotationes practice ad varia juris pontificii loca ex novissimis constitutionibus apostolicis breviter excerptæ, nonnullis etiam canonicis disceptationibus*

sms quibusque materiis obiter insertis. 17-1., 136 p.. Home. 1633, dédié au cardinal Antoine BarbcrinL

Vczxosi, *Irritiori de* chierid rcgolari délit Teatinl*, Home, 1780, part. II, p.91; Hurter, *Nomenclator*, 3* édit., t. ni. col. 1209.

1. Bonnard.

NALIAN Jacques ou **NAL-OGLOU ZIMARATZI**. (1695? 1764). patriarche arménien de Constantinople et de Jérusalem, l'un des plus éminents docteurs de l'Eglise du rite grégorien des temps modernes, naquit à Zimara. village du canton d'Aguine (Eguin-Akln), sandjak de Difriki, vers la fin du xviii^e siècle (1695?). A Constantinople, où il s'était établi pour faire ses études au collège patriarcal et embrasser l'état ecclésiastique, il acquit vite une grande renommée, ayant été sous l'égide et la direction du célèbre abbé Jean Golod, futur patriarche, dont il fut un des plus brillants élèves; promu au grade de vardabied, c'est-à-dire de docteur en théologie, Nalian fut le fidèle secrétaire de son ancien maître, le patriarche Jean Golod, qui, en reconnaissance des services rendus, profita de la vacance du siège épiscopal d'Angora. survenue en 1735, pour conférer à Jacques Nalian cet évêché et pour lui en donner l'investiture. Toutefois, le patriarche, tenant à cœur de garder dans son entourage son fidèle attaché et assistant, envoya pour le remplacer à Angora un vicaire général ou suffragant (Petros Galatazi), et finalement nomma J. Nalian son coadjuteur, en 1710. le chargeant de diriger en son nom, les affaires du patriarcat. Le vieux patriarche Jean Golod, qui avait évolué dans le sens du rapprochement avec Rome, se préparait juste à faire un pèlerinage à la Ville éternelle, pour conférer avec le pape, quand la mort le surprit l'année suivante, 1711. Son vicaire coadjuteur lui succéda comme patriarche sur le siège de Constantinople. Le nouveau patriarche. Jacques Nalian. substitua à son ancien remplaçant au siège d'Angora (Petros Bahadourian) un nouveau mandataire, le vardabied Sargis de Constantinople, ce qui provoqua des troubles. Dans la métropole patriarcale existait l'antagonisme entre arméniens-grégoriens de la stricte observance, caractérisés par leur fanatisme nationaliste, et arméniens unilariques. Le parti adverse accusait ces derniers d'connivence avec les légations et ambassades catholiques de Constantinople d vouloir, avec leur aide, préparer un coup de main pour s'emparer de plusieurs églises grégoriennes. Le patriarche Nalian, fougoux grégorien arménien, prit d'abord ouvertement parti, contre les unitaristes et pour leurs accusateurs. Toutefois, il paraît que, nonobstant cela, le parti radical parmi les grégoriens de la capitale, prenant ombrage de la politique droite et honnête, bien que parfois trop irrésolue et flottante du savant patriarche, finit par le prendre en antipathie. Ce n'est que par cette disgrâce dans laquelle il était finalement tombé chez une coterie formée des notables de la capitale, que s'expliquent sa chute et sa destitution, survenues en 1719. En cette année un ambitieux perturbateur, le vardabied Prochoron (vulg : Polokhron), venu de Jérusalem, sut. en gagnant pour lui celle clique influente des notables arméniens, usurper pour un court laps de temps la dignité patriarcale. Jacques Nalian dut s'enfuir devant ses ennemis, et le gouvernement du grand vizir, rendant le patriarche responsable de l'émeute dans la communauté arménienne, ordonna l'élection d'un nouveau chef spirituel; Prochoron ayant été chassé, le vote des notables se porta sur le docteur Minas d'Aguine. abbé du couvent de Saint-Garabed à Daron. pour monter sur le siège patriarcal, vacant par l'éloignement de Jacques Nalian qui fut déclaré déchu et envoyé en exil à Brousse

Cependant il arriva que juste en ce temps le patriarcat arménien de Jérusalem devint vacant, par suite du décès du patriarche Grégoire. Le prélat défunt avait bien, il est vrai, par testament recommandé pour successeur son disciple Théodoros (Thoros) mais les notables arméniens de Constantinople demandèrent au patriarche Minas, auquel Jérusalem s'était adressé, la désignation de Jacques Nalian à la chaire cathédrale de Jérusalem (1719). Il fonctionna comme patriarche arménien à Jérusalem, de 1749 jusqu'à 1752.

A Constantinople le patriarche Minas, élu catholicos universel d'Elchmiadzin. avait été remplacé en 1751 par le vardabied Georges. Celui-ci dut céder sa dignité à Jacques Nalian qui, rappelé de Jérusalem par l'entremise du dynaste arménien Yaghoub d'Akine, réoccupa de nouveau le siège cathédral de la capitale. Jacques Nalian dans son second pontificat fut plus puissant en autorité et influence qu'auparavant. Plusieurs fois la métropole religieuse d'Etchmiadzin lui offrit le trône de catholicos général, ce qu'il refusa toujours. Le patriarcat de Constantinople dominait à cette époque, grâce au prestige de la capitale, l'Anatolie et l'Arménie toute entière; il disposait même du choix du catholicos : ainsi en 1759 un synode de Constantinople dirigé par le patriarche Jacques Nalian destitua le catholicos Sahak et lui en substitua un nouveau, Jacob Vardabied Chamakhetzi. Dans la personne du grand patriarche universellement vénéré, il se produisit en même temps une évolution nette et décisive vers les idées de retour à l'unité catholique.

Lui, le grand champion de l'Eglise nationale grégorienne, l'ennemi et l'antagoniste prononcé, acharné et, en sa qualité de patriarche, l'adversaire officiel du courant unitariste. lui qui durant presque toute sa vie avait combattu l'Eglise romaine par parole et par écrit, il se détournait finalement de ce nationalisme religieux, fanatique à outrance, qu'il avait reconnu faux, erroné et antichrétien, et professa ouvertement son intention de favoriser et de promouvoir de toutes ses forces la réunion avec l'Eglise catholique. Ses adversaires en profitèrent pour le faire tomber en discrédit. L'on faisait surtout un grief au patriarche Jacques d'avoir, en 1762. entamé une correspondance amicale avec le pontife romain auquel il avait, par une lettre pleine de révérence pour le Saint-Siège, demandé des reliques, et d'avoir accepté en cadeau une image de la sainte Vierge envoyée par le pape, fin 1761-62, un prêtre ambitieux et fanatique, Manuel Palcvetzi. avait même suscité une émeute dirigée contre le parti arménien francophile et contre Nalian spécialement, auquel on reprochait de vouloir livrer l'Eglise arménienne aux « l'ancs », c'est-à-dire aux catholiques romains occidentaux. Rien que l'émeute eût échoué et que le patriarche Nalian jouit de l'estime et de la faveur de la Sublime-Porte aussi bien que de la majeure partie de ses compatriotes, son déclin approchait. Quand, en 1761, il dut. pour cause de maladie, changer de résidence et s'élancer à Scutari pour y chercher le rétablissement de ses forces, les notables arméniens lurent le solliciter de pourvoir à l'élection d'un suffragant ou coadjuteur, qui au cas de son propre décès, lui succéderait. Le patriarche Jacques Nalian saisit l'occasion pour renoncer volontairement au pontificat. De plein gré il rédigea l'acte de démission qui lui rendait entière liberté de vaquer pendant le reste de sa vie à son nouvel apostolat, à l'œuvre du rapprochement des deux Eglises, catholique et arménienne. Le siège patriarcal, qu'il sacrifiait à cette noble entreprise, fut occupé par Samuel Vardabied Ezengatz. élu le 13 mai 1761, auquel le

patriarche Jacques lui-même remit les insignes du patriarcal dans une cérémonie touchante. Cependant deux mois à peine après son abdication la mort surprit, prématurément, l'ancien patriarche Jacques Nalian, mettant à néant les vastes projets pour lesquels il avait renoncé au pouvoir patriarcal.

Ses nombreux ouvrages théologiques sont presque exclusivement dirigés contre l'Église romaine catholique : 1. *Vêm-Ilavado (Le rocher de la foi)*, traité apologétique qui a pour tendance prononcée d'attaquer et de combattre l'Église romaine, édité à Constantinople, en l'an 1733 (volume in-folio). Mentionnons comme réfutation de ce livre un ouvrage du vartabied Minas de Constantinople* et un autre, paru en 1773, du l'. mékhilhariste Michel Tchiamtchian. en cinq forts volumes. 2. Livre intitulé *Khristonéagan Ousancli (Doctrine chrétienne)*, avec sous-titre, *Instructeur des chrétiens*, Constantinople, 1732; 2^e édition, *ibid.*, 1717. — 3. *Commentaire du Manuel d'oraisons de S. Grégoire Nareg, te Docteur angélique*, Constantinople, 1715, in-folio. 1. *Ilokéchah (Ilogêshah) (Le trésor de Trime ou Le salut de Trime)*, rédaction poétique, rythmique de deux homélies de saint Jean Chrysostome, Constantinople, 1746; 2^e éd., Nakhidjévan, 1791. — 5. *Zén Hokeoor (L'arme spirituelle)*, divisé en trois parties: I^{re} partie: Solution des objections des Juifs et conformité avec les évangélistes; II^e partie : Doctrine chrétienne en langue turque; IIP partie : Recueil des histoires les plus intéressantes de l'Église, en langue turque (une sorte de précis ou compendium de l'histoire ecclésiastique), Constantinople, 1757; autres éditions. Constantinople, 1787, 1828, 1859. 6. Livre intitulé *Gandzaran Tzanucmantz, (Trésor ou Magasin des sciences et connaissances)* divisé en quatre tomes : les tomes I et II traitent des sujets de sciences et de morale; le tome III est un précis de géographie générale; ouvrage composé après son abdication, en partie en arménien ancien, en partie en néo-arménien ou langue vulgaire, en partie en turc. 7. *Livre de prières, indispensable à tout le monde*, Constantinople, 1760. Petit manuel destiné surtout à servir au clergé et aux fidèles comme livre de prières pendant la messe et l'office divin, et dont l'intérêt consiste en ce que Nalian s'était proposé d'y insérer en guise de rétractation toutes les idées requises pour corriger les anciennes erreurs par lui répandue*, dans ses écrits antérieurs contre la doctrine catholique et particulièrement le primat du pontife romain. Il est établi d'ailleurs, comme fait historique que, dans les dernières années de son patriarcal en 1762. Nalian. encore en possession du siège catholical, avait entamé une correspondance avec le pape Clément XIII en vue d'une union éventuelle des Eglises d'Orient et d'Occident. — Pour compléter. mentionnons encore deux livrets du même : 8. *Lumière de la vérité*, Constantinople, 1706; 9. Une plaquette intitulée : *Cahier sur la vanité du monde*, petit poème morale et philosophique, parue comme travail posthume à Constantinople. 1805.

Dissertation sur les ouvrages de Nalian dans la revue arménienne *Arevelkh (téOrient)*. 1893 et 1891; sur la vie du patriarche Nalian dans *Arevcltan Xhinmul (Presse orientale)*. 1891. 1895. dans la revue *Abljds*. 1903, I. — Voir encore l'article intitulé : *Nalian et Nargal: I (Grégoire)*, dans la revue *Lotiy.v (La lainière)*. 1906. Un tableau détaillé de son œuvre littéraire est fourni dans la *Nouvelle bibliographie arménienne* voir P. Arsène Ghaziklan, I. n. p. 9-20. L'œuvre politique-religieuse de Jacques Nalian, comme patriarche de Constantinople, de Jérusalem, puis de Constantinople, se trouve décrite dans *VHstotre d'Arménie* de Michael Tchiamtchian. I. ni. Venise. 1786, p. 812, 813. 821-26. 810. 862-63, 861-87 I.

J. Kallist.

NANCELIUS Nicolas, humaniste et médecin français (1539-1610). Nicolas de Nancel, ainsi nommé du petit village de ce nom (aujourd'hui Nampcel, Oise) à quelque distance de Noyon, où il naquit en 1539, fit ses humanités à Paris, au Collège de Presles, où il gagna l'amitié de Bamus. Maître ès arts, il enseigna le latin et le grec, d'abord à Paris, puis à Douai où il séjourna de 1562 à 1565, puis de nouveau à Paris. Il passa alors à la faculté de médecine où il prit le doctorat; il exerça d'abord à Soissons, puis à Tours, enfin à Eontcvrault, étant devenu médecin de l'abbesse Eléonore de Bourbon. C'est à Eontcvrault qu'il mourut en 1610. Esprit souple et curieux, en relation avec plusieurs humanistes de l'époque, Nancel, comme on l'appelait, a laissé d'assez nombreux ouvrages imprimés sans compter de nombreux mss. Quelques-uns intéressent la philosophie et la théologie : 1. *De immortalitate anime vel itatio adversus Galenum*, in-8°, Paris. 1587. avec en appendice trois écrits : *Problema an sedes anima in corde, an in cerebro aut ubi denique est ; De risu libellus ; De legitimo partus tempore*. 7. 1. 9. 10 et II *mensium problema, ubi de anni gregoriani per Alojs. et Ani. Lilium fratres correptione ac restitutione per tongnm digressionem multa discrepantur*. Ces diverses dissertations n'étaient que des extraits d'un ouvrage plus considérable, qui ne fut imprimé au complet qu'après la mort de Nicolas, par son fils Pierre sous ce titre : *Analogia microcosmi ad macrocosmon*, in folio, Paris. 1611. vaste compilation où il entre, avec beaucoup d'anatomie et de physiologie, pas mal de cosmographie, de philosophie et même de théologie. On y retrouvera les dissertations publiées à part en 1587. — 2. *Parechasis de mirabili nativitate D. N. Jesu Christi ex IL Maria aiparthenn et theotoco desumpta ex commentants Nie. Xancelii in Strabuni Gallum*, in-8°, Angers, 1593. 3. *Epistoliarum de pluribus reliquarum tomus prior; et pneatones in Davidis psalterium et in Novum Testamentum: utrumque opus cum græcis archetypis fideliter et accurate ad latinam vulgatam versionem collatum*, Paris. 1603.

Scévola <ir Sainte-Marthe* *Elogia galorum sa'culq XVI doctrina illustrium*. Eisenach, 1722. p. 283 sq.; Nicéron, *l'émouire*, t. XXXIX, <Γo(dérive la notice du Moréri. édit. de 1739. t. \n, p. 905 et les autres biographies.

E. Amand.

NANNI Remi. frère prêcheur florentin du couvent de Saint-Marie-Nouvelle. théologien et polygraphe, mort vers 1580. Il a laissé en langue italienne une œuvre poétique abondante, divers écrits de piété ou de vulgarisation religieuse, un commentaire général de l'Écriture avec l'histoire des personnes, plantes, animaux, pierres, fleuves, montagnes qui y sont mentionnés. Il fut appelé à Borne par le pape Pie V pour y travailler sous la direction du maître général des dominicains. Justiniani, et du maître du Sacré Palais. Manrique, à une édition des œuvres de saint Thomas, d'après des manuscrits du Vatican, ('est l'édition de Borne de 1570, en dix-sept volumes. Berni Nanni a lui-même écrit, comme théologien, un ouvrage important pour l'histoire doctrinale de la Contre-réforme catholique : *De summi pontificis auctoritate, de episcoporum residentia et beneficiorum plurilate, gravissimorum auctorum complurium opuscula ad apostolicæ Sedis dignitatem majestatemque tuendam spectantia*. 2 vol., in-f., 509 p., et 303 p.. Venise. 1562. Les autorités invoquées sont : saint Thomas, Cajétan. Nacchiante. Dominique Solo. Carranza, l'homme Campeggi. Ambroise Catharin, etc.

Quétif-Écluard, *Scriptura ortUnls pndleatorum*. t. u» p. 259-260, 825.

M.-M. Gorce

NANNIUS Pierre, célèbre humaniste belge (1500-1557). Né à Alkmaar (Hollande septentrionale) en 1500, Pierre Nanninck, plus connu sous le nom de Nannius, vint achever à Louvain les études qu'il avait commencées dans sa ville natale. Après avoir été quelque temps recteur du collège d'Alkmaar, il rentra comme professeur à Louvain en 1535; dès ce moment il était prêtre. Il recevra plus tard un canonical à Arras. A partir de 1539, il professa la langue latine au Collège des Trois Langues, où il mourut le 21 juin 1557. L'œuvre considérable de Nanninck est surtout consacrée à la philologie classique; nous n'avons pas à l'apprécier ici, mais cet humaniste qui rendit de grands services à la cause des lettres profanes doit être mentionné pour diverses productions d'ordre ecclésiastique. Signalons seulement sa *Declamatio quodlibetica de æternitate mundi*, in-12, 51 p., Louvain, 1519 (- 1550), où Nannius s'efforce de prouver (pie le monde, dans le premier dessein du Créateur, devait durer éternellement n'ayant été rendu sujet à la corruption que par les péchés d'Adam et de sa postérité. Mais il faut citer Nannius pour ses traductions et éditions patristiques. Il s'exerça d'abord sur saint Basile dont il donna en latin seulement *l'homilia in sanctam Christi natalitatem* (rejetée par les mauristes parmi les douteuses. *P. G.*, t. xxxi. col. 1157 sq.), Louvain, 1538; puis en 1539, les trois homélies numérotées par les mauristes, vi, vii, viii. avec trois lettres; en 1511 il fait paraître, en grec (édit., *princeps*) et en latin, le *De mortuorum resurrectione* d'Athénagore, Louvain; autre édition la même année à Paris (cf. *J. G.*, t. I, vi, col. 18); en 1511. *Sijnesii et Apollonii epistolæ sceleriores latine versu*. On lui doit surtout la première édition complète des œuvres de saint Athanase en latin : *Athanasii magni Alexandrini ep., opera in quatuor tomos* (en un seul volume) *distributa, quorum tres sunt a P. Xannio Alcmariano ad grecorum exemplarium fidem jam primum conversi, exceptis paucis antehac imperfectis ab eo denuo plenius et latinus redditus*, petit in-8, Bâle, 1556; la dernière partie du volume, qui a une pagination spéciale, contient les œuvres douteuses ou apocryphes en des traductions déjà parues: voir ce que dit Montfaucon de celle édition dans sa préface générale aux œuvres de saint Athanase. *J. G.*, t. xxv, col. xvii à sq. : la traduction de Nannius, qui était au moins élégante, sinon toujours fidèle (l'auteur ne disposait que de mss médiocres), a figuré dans les diverses éditions gréco-latines de saint Athanase. Jusqu'à celle de Montfaucon qui, après avoir d'abord hésité, a pris le parti de la remplacer par une version entièrement neuve. Nannius est aussi l'auteur de scolies sur la discussion épistolaire entre Syméon et saint Ambroise. Elles ont été éditées après sa mort en appendice à la belle édition de Prudence parue à Anvers en 1561 (cf. *P. G.*, t. lxx. col. 619 P); de même les scolies relatives aux oraisons funèbres de saint Ambroise sur l'empereur Valentinien et sur Satyrus ont paru dans l'édition de saint Xmbroise de Bâle, 1567 et Paris, 1569 quelques-unes sont passées dans l'édition des mauristes (cf. *P. L.*, t. xvi (éd. de 1866). col. 1318, 1357. 1361. etc.) P. Nannius a également appliqué à l'Écriture sainte les mêmes méthodes philologiques. En 1552, il donne à Bâle une traduction latine de la *Sagesse*, avec des annotations qui ne sont pas sans valeur : *Sapientia Salomonis una cum scholiis*, petit in-8* de 91 p.; en 1551, à Louvain *In Cantica canticorum paraphrases et scholia*, l'auteur déclare que ce petit ouvrage vaut mieux que beaucoup de longs commentaires.

A. Le Mire, *Elogia belgica*, 1602, p. 151-153; Vidère André. *Bibliotheca Belgica*, p. 719-751; Eopprns, *libl. belg.*, t. n, p. 991-996; Nicéron, *Mémoires*, t. xxxvii, p. 25-33; Paquot. *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-bas*, t. xii, p. 58-79; *Didgraphie nationale de Belgique*, t. xv, Bruxelles. 1899, col. 115-121.

E. Amann.

NARDI François, né à Vazzola, en Vénétie, le 18 juin 1808, professeur de philosophie et de droit canon à Padoue, auditeur de Bote et secrétaire de la Congrégation des évêques et réguliers, mort le 22 mars 1877. a composé :

Elementi di diritto ecclesiastico aggiunte in le nonne poliliche e civili in oggetti tnisli, 3 vol., Padoue. 1851; *Vcrilà della religione cristiana dimostrata scientificamente*, Padoue, 1850; *La sola dottrina di Pietro*, Koine, 1867; *Il concilio e Diritto dello Stato, risposta al Poposcuro*. Le concile œcuménique. Florence, 1869.

Hurter, *Sonicnclalor*, 3^e edit., t. v, col. 1775.

F. Bonnaïu).

NAREG ou **NAREGATSI Grêgoire** (en arménien oriental *Grigor Narckatst*), docteur mystique et Père de l'Église arménienne. Né vers 951, il est en même temps élève du seigneur arménien Chosrô le Grand (Andzevatzi), lequel, fameux comme historien de l'Église grégorienne, se relira du monde en 961 dans un couvent, et fut élu ensuite évêque du district d'Andzévalzik de la province de Vaspourakan, lient plus tard comme précepteur et directeur d'études le varlable (docteur) et abbé Anania dans le célèbre monastère de Nareg ou Narick, où il se trouvait en compagnie de son frère. Son père, Chosrô Andzevatzi, avait déjà été en étroite liaison littéraire et sociale avec ce même couvent de Nareg, situé dans le canton de Beshlunikb (ou Ereshdunikh) en Vaspourakan et célèbre comme foyer de doctrine et de vie religieuse ascétique, (celle communauté avait été fondée dans ce même siècle par plusieurs moines arméniens établis auparavant dans l'Arménie Mineure, d'où ils furent expulsés par les Grecs. Le couvent était en ce temps gouverné par le savant abbé Anania, qui dirigeait les études et l'éducation de notre Grégoire, dont la mère appartenait à la famille de ce même Anania. L'histoire dépeint Grégoire Naregatsi comme un ange revêtu d'un corps mortel (père de saint Nerses de Lambron, dans le discours d'inauguration du concile de Tarse), un ascète de la vie contemplative en même temps qu'un génie brillant, dont la subtile sagesse attirait à lui, dès l'âge de vingt-six ans, des princes et des rois, qui venaient consulter le moine Nersès et lui confier leurs cas de conscience. Grégoire Naregalzi fut essentiellement un philosophe du mysticisme chrétien-arménien, le grand maître et docteur de la vie contemplative, comparable aux grands théologiens mystiques du Moyen Âge occidental tels que saint Bernard, Eckard, Tauler. Suso. Sa doctrine philosophico-théologique trait commun avec le mysticisme germanique — se revêt d'un grand charme poétique, et, bien qu'extérieurement composée en prose, s'épanouit en des canlities débordant d'enthousiasme. L'est pourquoi Grégoire Nareg a été de son vivant déjà en butte à de véhémentes attaques de la part d'antagonistes qui l'accusaient de singularité, voire même d'hérésie. Cependant il n'eut pas de peine à se justifier et à prouver son orthodoxie devant le catholicos (patriarche), qui l'avait cité devant son tribunal spirituel pour cette raison. Exclu, en partie volontairement, en partie par les rancunes et persécutions de ses adversaires de tout avancement dans les dignités de la haute hiérarchie, auxquelles il de par son origine, son génie et sa vertu, il paraissait

soit d'abord prédestiné, il vécut humblement en abbé-moine mystique, vaquant aux études et aux pratiques religieuses, dans ce couvent de Nareg, rendu fameux par lui, et dont le nom est inséparablement lié au sien. Il mourut à Nareg à l'âge de cinquante ans en 1003. La tradition a conservé pieusement la mémoire de sa tombe miraculeuse qu'on vénère encore dans l'enceinte du couvent de Nareg.

(irégoire Naregalzi, surnomme le Pindare de l'Arménie, fut par ses talents le digne héritier de son père Chosrocs le Grand et l'émule du non moins fameux (irégoire Magistros (†1058). Il défend la primauté de saint Pierre (*Discours sur les apôtres* et sur *saint Jacques de Nisibe*). (irégoire de Naregh fut aussi regardé comme un saint et un thaumaturge : voici une gracieuse légende qui, à cet égard, est des plus significatives. Comme il s'employait à faire accepter en Arménie le concile de Chalcédoine, les opposants, qui étaient alors prédominants dans la Haute-Arménie, lui envoyèrent des messagers, pour le sommer de comparaître devant les autorités civiles et ecclésiastiques réunies à Ani. Il reçut les envoyés avec beaucoup d'aisance et, bien que ce fût un vendredi, il les invita à dîner avec lui et leur fit servir sur table des pigeons rôtis. Lorsque les messagers, se trouvant ainsi d'un côté confirmés dans leurs méchants desseins, et de l'autre scandalisés de lui, l'avertirent que c'était un jour de jeûne, Naregalzi leur demanda pardon de sa méprise et se tournant vers les pigeons rôtis, il leur commanda : « Levez-vous et parlez, car c'est un jour d'abstinence. » Les oiseaux là-dessus, reprenant vie. l'un après l'autre, déployèrent leurs ailes et s'envolèrent d'emblée. Ainsi fut réduit au silence la bouche des détracteurs (médisants) et la grande renommée du vénérable saint n'en fut que s'accroître. Garegin, *Hist. de la littérature arménienne*, p. 538-39: Tournebize. *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, p. 21. 151.

Ce saint docteur qui figure en même temps comme l'un des plus distingués écrivains classiques de la littérature arménienne, est l'auteur d'un *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, composé dans sa vingt-sixième année, sur la base d'un ouvrage original de saint (irégoire de Nysse, éditions de Venise, 1789 et 1827. L'ouvrage qui est réputé universellement être son chef-d'œuvre proprement dit, s'intitule : *Aghôtkhe gant Nareg*, oraisons de *Nareg*, avec sous-titre : *Le livre des saintes élégies*. Il comporte un ensemble de 95 oraisons, formant dans leur complexe un sublime tableau philosophico-théologique de la mystique chrétienne, tableau d'autant plus saisissant que le tout se présente sous la forme d'oraisons, de prières ou de suppliques adressées par l'âme à l'Être divin faillies du *Nareg* ou *Livre des élégies* : Venise, 1801; 1827. par P. Gabr. Avédikian; *ibid.*, 1833, 1811 et 1893; Constantinople, 1839. 1815. 1852; Paris. 1860; Jérusalem. 1875. 1886: Sinyrnc. 1870. Discours et panégyriques : 1. Sur la sainte Croix, 2. sur la sainte vierge Marie. 3. sur les Xpôlres. 4. sur saint Jacques de Nisibe. Éditions : *Discurso panegirico alla Beat. Verg. Maria, sentto da S. Gregorio de Naregh*, tradotto in italiano dai PP. Mcchilarisle (P. \t. Tiroyann), Venise, S. Lazzaro, 1901; *ibid.*, texte original. 1901. Commentaire exégétique du livre de Job. Discours (sermons et homélies. confessions de foi ou sermons dogmatiques), publiés à Jérusalem 1856. Sont encore attribués au même saint Nareg, surnommé l'hercchtananan Vardabed « docteur angélique », des cantiques ou hymnes assignés à la liturgie de la Pentecôte, de la fête de la sainte Croix, de la sainte Vierge et de la

Dédicace des églises. Notons cependant que plusieurs écrits imputés jadis à cet auteur sont apocryphes, en particulier un *Traité de la doctrine chrétienne*, publié sous son nom à Constantinople en 1771. Cf. Sukias Somal. *Quadro della storia letteraria di Armenia* 1829, p. 66. C'est probablement un ouvrage à attribuer à Grigor d'Isghévrc ou Gr. Skcvratzi. - Œuvres complètes de Grégoire Nareg, en texte original, Venise. 1827 et 1840 par P. Avédikian

5. *Grégoire de Narek et ses œuvres*, dans *Le birmnerp*, revue des PP. Mékhithariites, Venise, 1871. p. 211; 1900, p. 113; *Hermerkung uber Grigor Narekaths*, dans *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, l. vin, p. 208-210; Z(hobanian, *Uztilde sur Grégoire de Narek*, dans *Mercure de France*, nos. 1900; Arsène Gkazinim, *Nouvelle bibliographie arménienne*, article *Grigor Naregatzi*, p. 171-199; (Iarekln Sarbaïudian, *Histoire littéraire de l'ancienne Arménie*, p. 538-519.

L. Karst

NARSAI, fondateur de l'Ecole de Nisibe (399-502?). I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. Vie. La principale source d'information sur la vie de Narsai est un chapitre de l'ouvrage de BarhadbSabbâ 'Arbayâ, dont une partie a été publiée par M. Nau sous le titre de *Seconde partie de l'histoire de Harhadbetabba Arbala, l'atrotogia Orientalis*, l. ix. fasc. 5. Paris. 1913, p. 588-615 (100-127]. Quelques autres renseignements se trouvent dans le discours du même auteur sur la *Cause de la fondation des écoles*, éd. Addai Scher, P. O., t. tv, fasc. -I, Paris. 1907, p. 381-387 (57-73]. Enfin une notice courte, mais substantielle, est contenue dans la chronique nestorienne en arabe, que Mgr Xddut Scher a publiée sous le nom de *Chronique de Servi*. P. O., l. VH. fasc. 2. Paris. 1900, p. 111 [22] sq.

Narsai naquit en 399. suivant la chronologie acceptée ci-dessous, dans le canton du Kurdistan (qui s'étend sur la rive gauche du Tigre en amont de Mossoul au village de Ain Dulbe la fontaine des platanes *, près de Vfa'altayê, a rentrée du district montagneux. Écolier dès l'âge de sept ans, il fut formé par un professeur qui se retira dans la montagne avec ses élèves, afin de les faire échapper au danger d'apostasie, tandis que les mages persans persécutaient violemment les chrétiens. Après être resté neuf ans sous la conduite de ce maître héroïque. Narsai. dont les parents étaient morts, se rendit auprès d'un oncle paternel, nonunt Emmanuel, ancien élève de l'École d'Édessc, pour lors supérieur du monastère de Kefar-Mari. aux confins du Belt ZabdaT. Mais le jeune homme, dont la science était déjà remarquable, ne resta auprès de son oncle qu'un hiver et partit pour Édesse, où l'attirait le renom de la fameuse École des Perses. Il y resta dix ans. puis fut rappelé à Kefar Mari, pour y tenir école. Nonobstant un vif succès, il en partit bien vite, dominé par la nostalgie d'Édessc. Dix ans plus tard, se sentant mourir, l'oncle Emmanuel rappela de nouveau son neveu et lui confia le gouvernement du monastère: mais Narsai était invinciblement attiré par renseignement : après une année, il remit à un autre religieux la fonction de prieur et retourna aux Écoles.

La date de la troisième arrivée de Narsai à Édesse est déterminée par un *terminus ante quem*, qui est le premier point de repère de cette biographie. BarhadbKabbâ précise en effet, *P. O.*, t. ix, p. 597 (109], qu'il y retrouva Barsaumâ, lequel devint évêque de Nisibe en 135. *P. O.*, l. iv. p. 381 (70], n. 1. C'est alors sans doute que les deux amis entreprirent avec Acace, le futur catholicos, le pèlerinage de Mopsueste pour y recevoir la bénédiction de Théodoule. disciple de Diodore et successeur de Théodore à l'école de cette ville. Théodule surnomma Narsu

langue de l'Orient et le porte de la religion chrétienne », *P. O.*, I viu p. III [22]; *Mûris, Aniri fl Slibu de patriarchis ncstorianorum commentaria*, éd. H. Gisinondi. pars prior, Home. 1899, p. H», trad., P. Iü-

Deux ans après (pie Bar>aumâ cul quille Edcssc, le directeur de l'Ecole des Perses, Qiyore, mourut (137). D'une voix unanime, Narsaï fut choisi pour lui succéder et resta en charge pendant vingt ans. On ne s'étonnera pas que sous sa direction l'influence de Théodore de Mopsucle soit devenue prépondérante à l'École des Perses. Ibns, évêque d'Édcsse, étant dyophysile comme Narsaï, la position de celui-ci était forte. Elle devint difficile sans doute lorsqu'Ibas fut déposé en 119. par le deuxième concile d'Éphèse. Mgr Duchesne a même proposé de placer immédiatement après la déposition d'Ibas. donc en 149 ou 150, l'expulsion de l'École des Perses, lors de l'enquête menée par Lhéréas, en faisant remarquer combien la lettre de Sfrnéon de Beil-Ar-Sam, sur laquelle reposait jusqu'alors la chronologie communément reçue, abonde en confusions. *Histoire ancienne de l'Église*, I. ni, Paris. 1919, p. 568. Mais cette proposition n'a pas rencontré de faveur, et il semble vraiment que la chronologie de Narsaï s'arrange mieux si l'on retarde jusqu'après la mort d'Ibas, en 157. son départ d'Édcsse. Le texte de BarhadbAabbâ crée d'ailleurs une autre difficulté, car il nomme Qûrâ l'évêque qui aurait expulsé Narsaï. Qûrâ ayant occupé le siège d'Édcsse de 471 à 198. il faudrait admettre pour le troisième séjour de Narsaï à Édcssc une durée minimum de trente-six ans. (ceci est impossible, si l'on admet les autres chiffres du même auteur, puisqu'il aurait eu au début de ce séjour au minimum 37 ans et aurait enseigné ensuite à Nisibc pendant quarante-cinq ans. ce qui donnerait pour sa vie entière un total égal ou supérieur à 118 ans. Il faut donc admettre que BarhadbSabbâ s'est trompé en écrivant ici le nom de Qûrâ. L'erreur s'explique parce que c'est sous son pontifical que l'empereur Zénon supprima définitivement l'École des Perses en 189. *P. O.*, t. ix, p. 600-1112), n. 1.

Nous pensons donc (pie Nonnus, à peine remonté sur le siège d'Édcsse, qu'il avait déjà occupé pendant la déposition d'Ibas, se proposa de purger sa ville épiscopale du levain nestorien. Le chef de l'École des Perses fut invité à se rétracter; il refusa. Ses adversaires résolurent alors de le faire condamner au feu, mais il fut averti à temps et sortit de la ville la même nuit. Heinpli de zèle pour l'évangélisation de ses compatriotes, Narsaï se proposait de porter la vérité chrétienne au cœur de la Perse et dépassa Nisibc sans y entrer. Mais tandis qu'il se reposait au monastère des Perses, à l'est de la ville. Banaumâ fut averti de sa présence et le fit supplier de venir le visiter. L'ayant reçu avec de grands honneurs, l'évêque le persuada qu'il devait renoncer à son dessein et recsuelter à Nisibc l'école, dont l'existence se voyait compromise à Édesse.

Ainsi naquit l'École de Nisibc, dont l'influence devait rester prépondérante dans l'Église nestorienne jusque vers le milieu du IX^e siècle. J.-B. Chabot. *L'École de Nisibc, son histoire, ses statuts*, dans *Journal asiatique*, IX^e série, I. vin.p, 81. Narsaï la gouverna pendant quarante ans, selon les informations concordantes de BarhadbSabbîi, *P. O.*, t. ix, p. 615 (127 J, et de la *Chronique de St'crt*, *P. O.*, t. vu, p. 115 (23 J. Mais il y eut dans cette période une interruption de cinq ans. pendant laquelle Narsaï reprit la direction du monastère de Kefar-Marl. après que Barsaumu, influencé par sa concubine, Mainnî. se fut montré jaloux de la popularité que

son enseignement avait attiré à Narsaï. *Chronique de SéerLP.O.*, t. vu, p. 136-114] sq. BarhadbSabbâ dit en effet, *loc. cit.*, que Narsaï gouverna le monastère pendant six ans, et l'on sait qu'il resta comme prieur un an seulement après la mort de son oncle Emmanuel. Il n'y a donc qu'une contradiction apparente, entre ce chiffre de quarante ans et celui de quarante-cinq donné par le même auteur, dans son discours sur la *Cause de la fondation des Écoles*, *P. O.*, t. iv, p. 386 [72 J. Le chiffre de cinquante ans. qu'on trouve dans Mari, éd. citée, p. 44, trad., p. 39, et dans Barhadbneus, *Chronicon ecclesiasticum*, I. ni, Paris et Louvain, 1877, col. 77 sq., doit être considéré comme erroné. Narsaï mourut donc en 502, Agé d'au moins 103 ans. M. A. Baumslark, *lieschichte der sijnrischn Literatur*, Bonn, 1922, p. 110, suggère toutefois que ce chiffre pourrait être réduit à 93 ans, si l'on veut admettre que BarhadbSabbîi a eu tort de compter deux séjours de dix ans à Édcssc. (cette correction ne s'impose pas. Narsaï (ut enseveli à Nisibc dans une église qui. au VII^e siècle, portait encore son nom. Mari, *loc. cit.*, p. 45, trad., p. 39.

Siméon de Beit Arsam qualifie Narsaï de « lépreux », *Hibliotheca orientalis*, t. i, Home, 1719, p. 352. On voudrait voir dans cet appellation un de ces sobriquets, que les élèves de l'École des Perses semblent s'être donnés par plaisanterie, et dont plusieurs sont cités par le même auteur. Mais il est dit clairement pour les autres qu'il s'agit d'un surnom, tandis qu'il est dit simplement « Narsaï le lépreux ». Le sens naturel s'impose donc. On croira difficilement, étant donnée la longévité de Narsaï, qu'il se soit agi de la lèpre proprement dite, mais il se peut qu'il ait eu quelque autre maladie à manifestation cutanée, et ce défaut corporel expliquerait que, malgré l'éclat de son enseignement, il ne soit pas arrivé à l'épiscopat.

IL (Erviliis. Ébedjésus, qui surnomme Narsaï la cithare de l'Esprit-Saint, donne de ses œuvres la liste que voici. *Bibliotheca orientalis*, I. in, pars prior, Borne, 1725, p. 63-66 : des commentaires sur la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres (ou le Pentateuque entier suivant la *Chronique de SéerLP.O.* Josué, les Juges, l'Ecclésiaste. les grands et les petits prophètes; douze tomes de compositions métriques ou *nimrè*, formant un total de 360 pièces; une liturgie, une exposition de la liturgie et du baptême; des discours paradéliques; des homélies en prose ou (*urgâm*; des cantiques; des ecclénics ou proclamations liturgiques prononcées par le diacre: enfin un livre en vers sur la corruption des mœurs.

BarhadbSabbâ, dans son histoire, *P. O.*, I. ix. p. 612 [121 J. parle seulement des *mimrè*, qu'il dit écrites une pour chaque jour de l'année, et du livre sur la corruption des mœurs. Mgr Addaï Scher a mis en doute, en raison de ce silence, (pie Narsaï ait écrit les commentaires scripturaires, dont la liste existe cependant en des termes à peu près identiques dans le catalogue d'Ébedjésus et U *Chronique de Séert*. Il faut bien reconnaître (pie ces commentaires ne sont cités dans aucun des ouvrages connus, pas même dans le (*iannat Bussamè*, qu'on pourrait considérer cependant comme une somme abrégée de l'exégèse nestorienne, J. M. Vosté, Le (*iannat Hussamè*, dans *Benne biblique*, 1928, p. 227 sq.

L'édition originale des *mimrè* de Narsaï ne fut peut-être jamais copiée dans son entier; il ne nous en est parvenu que des sélections, faites à ce qu'il semble en vue d'un usage liturgique, et dont les manuscrits sont assez nombreux dans les bibliothèques d'Europe, aussi bien (pie dans celles de la Mésopotamie et du Kurdistan. M. Alphonse Mingana, qui en a publié quarante-sept, *Narsaï docturis*

syri homiliiv rt carmina primo édita, Mossoul, 2 vol., 1905, donne le litre de quatre-vingt-une pièces qu'il avait sous la main en divers manuscrits. *Ibid.*, t. i, p. 26-31.

Les pièces métriques inscrites dans le rituel nestorien des funérailles ne proviennent pas des *mimré*, mais plutôt des discours paradéltiques ou *bCujjûl*. L'attribution d'une liturgie à Narsaï par Ébedjesus ne veut pas dire sans doute qu'il composa réellement une liturgie nouvelle; elle signifie plutôt qu'il mit en meilleure forme la liturgie habituelle de l'Église persane, dite de Mari et Adda. Bien ne permet de déterminer avec certitude celles des proclamations diaconales, variables suivant les fêtes, qui remonteraient à Narsaï. Son nom couvre sans doute dans les livres liturgiques plus d'une composition tardive.

L'explication de la liturgie, après avoir été publiée par M. Mingana, homélie 17, a été traduite en anglais par dom H. M. Connolly, qui en a démontré magistralement l'authenticité et en a fait, avec la collaboration de Edmund Bishop, une étude approfondie, *The liturgical homilies of Narsai*, dans *Texts and studies*, t. vin, fasc. 1. Cambridge, 1909. Les *mimri* sur le baptême et le sacerdoce, homélies 21, 22 et 32 de Mingana, très importantes elles aussi pour la connaissance de l'ancienne liturgie mésopotamienne, ont été traduites dans le même ouvrage, p. 33-71.

Il faut considérer comme œuvres douteuses les *sugyûtâ* ou courtes pièces métriques en forme de dialogues, qui suivent certaines homélies, ainsi (pie les *rimré* sur Joseph, publiés en dernier lieu par le P. Bedjan. *Liber superiorum... Homiliae Mar-Narsetis in Joseph*. Paris. 1901. p. ix sq. cl 519-629.

III. Doctrine. — Narsaï suivait en tout Théodore de Mopsucste. Mari l'affirme par deux fois dans sa courte notice, *loc. cit.*, p. II sq., trad., p. 39. Le zèle qu'il manifeste en faveur de Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et Nestorius, les louant surtout de ce qu'ils ont séparé le Verbe du corps, ne laisse aucun doute sur l'ardeur de ses sentiments pour la doctrine dyophysite nestorienne. Fr. Martin. *Homélie de Narsaï sur les trois docteurs nestoriens*, dans *Journal asiatique*, N° série, t. xiv, 1899, p. 116-192 cl t. XV, 1900, p. 169-525. Mais M. Alphonse Mingana, dans sa publication des homélies de Narsaï, a choisi celles où le nestorianisme apparaît le moins, laissant de côté celles (pii peut-être auraient été les plus intéressantes au point de vue de l'histoire de la théologie. J.-B. Chabot. *Narsaï le docteur et ses origines de racole de Nisibis*. dans *Journal asiatique* N° série, t. vi. 1905, p. 1, s. n. 2.

Voici les propositions (pie M. Mingana présente en tête de son édition comme résumant le nestorianisme de Narsaï, *loc. cit.*, p. 10-13 ;

Le Noire-Seigneur Jésus-Christ est deux natures, deux personnes, un individu (πρόσωπον) divin et humain, un seul individu dans une (illation unique.

2* Le Christ est homme complet, ayant comme tous les hommes un corps et une Ame. Le Verbe et l'homme se sont réunis, ayant un seul amour et une seule volonté.

3- Il est impossible que Dieu s'unisse à un corps autrement (pie par l'amour, ou qu'un homme s'unisse à Dieu d'une union (pii ne soit pas purement nominale. Nominale, mais seulement ainsi, il est permis de dire (pie ces deux sont un en essence; c'est dans ce sens (pie Narsaï 1rs confesse un seul amour, qu'il confesse le Fils de Dieu et le Fils de l'homme un seul individu (πρόσωπον).

1° La situation spéciale et le nom que le Christ s'est acquis, proclament (pic lui seul entre les mor-

tels a été fait par Dieu héritier cl Seigneur du ciel et de la terre. La grâce de Dieu a suppléé à son humilité cl à ses déficiences, et l'a rendu, tout humain qu'il fût, participant des trésors du Saint-Esprit.

5. Le Verbe de Dieu descendit spontanément cl sa vertu habita dans le corps immaculé conçu de Marie. Il ne s'est pas abaissé et il n'est pas né dans son essence; sa charité a habité dans un autre (être), à qui il a communiqué son nom. Marie n'a pas enfanté une essence que personne ne peut atteindre, mais un homme, exactement semblable aux autres hommes. Marie est une femme de la race d'Adam : elle a enfanté un fils semblable à elle spirituellement et corporellement.

6* Narsaï se défend toutefois de dire qu'il y a deux Fils. Il n'y a qu'un Fils, le Fils de Dieu, consubstantiel au Père : < Je n'ai jamais pensé qu'il y ait deux Fils, mais je crois en un seul, qui est à la fois le Verbe de Dieu et corps (semblable au nôtre) >

7. < Je proclame le Christ homme, à cause de son corps, cl Dieu à cause de son éminente situation. Je le crois un. Homme et Fils de Dieu, un par une essence que nulle division ne peut disjoindre. J'ai distingué les natures, non les Fils. Je le dis Christ et Fils pour deux raisons : parce que le Saint-Esprit l'a oint, et parce qu'il a été fait par l'amour un Fils avec le Verbe. »

8° Si l'on admet que le Fils s'est formé un corps** s'est fait chair, pourquoi n'est-ce pas lui qui a oint celle chair, mais l'Esprit? Si le Christ est égal au Père, en force et en amour, pourquoi Celui-ci lui a-t-il donné un nom par une bienveillance gratuite? Si le Christ est esprit consubstantiel au Père et à l'Esprit-Saint, comment se fait-il qu'il ait été magnifié seulement après que l'un est descendu et que l'autre a rendu témoignage? .

Le symbole de Narsaï, tel qu'il est expliqué dans les homélies liturgiques, est interpolé de formules qui en accusent le caractère nestorien. plus que le symbole actuellement en usage dans l'Église nestorienne. Cf. Connolly, *loc. cit.*, p. lxxi-lxxvi.

A. Mingana signale aussi, comme digne d'attention, que Narsaï remet au jour de la résurrection des corps la jouissance de la vision béatifique pour les élus, et attribue au Saint-Esprit la transformation des éléments du saint-Sacrifice. *op. cit.*, p. 15.

En dehors des articles cités, on peut voir W. Wright. *Syriac I Urralurr*. dans *The Encyclopaedia britannica*. 9^e édit., t. xxn. 1887, p. 830. et la réimpression faite sous le titre *A short history of syriac literature*. Londres. 1894. p. 58^e q.; Ilubens Duval, fxi *littérature syriaque*, 3^e édit., Paris. 1907. p. 311 m]. Os deux ouvrages sont à corriger d'après l'édition de BarhadbAabba citée au début de cet article, ainsi que tous autres travaux parus avant 1913. Excellente nomenclature des manuscrits et bibliographie Inl^e complète, dans A. Bnumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn, 1922. p. 109-113. On peut y ajouter M. Wolf, *Die Degrubnisgcutngc Narsats*. dans *Oriens Christianus*, n^o 1. 1921. p. 1-2*.

E. TISSI RENT.

NARY Corneille, ecclésiastique irlandais (1660-1738). - Né en 1660 dans le comté de Kildare, ordonné prêtre en 1682. il vint compléter ses études théologiques au collège irlandais à Paris, prit la licence en théologie et le doctoral en droit en 1691. En 1696, il quitte la France, vient à Londres pour faire l'éducation des enfants du comte d'Antrim; rentré à Dublin en 1702, il fut nommé curé de Saint-Michon. fonction qu'il conserva jusqu'à sa mort, 3 mars 1738. Son œuvre littéraire, assez importante, comporte des ouvrages de polémique et de pastorale. On retiendra les suivants : t. A *modest and true account of the chief points in controversy between the roman Catholics and the Protestants*,

in-8° Anvers et Londres, 1699. — 2- *The New Testament translated into english from the latin, with marginal notes*, in-8° Londres, 1705 cl 1718. Le livre, suspect de favoriser le jansénisme, a été interdit par le Saint-Office en 1722. Voir Hillesheim, *Gesih, dcrkath. Kirche in Irland*. I. ni. p. 715, note. — 3- *A brie/ history o/ St. Patricks purgatory and its pilgrimages*, in-12, Dublin, 1718. — 4- *A letter to His Grace Edward, Lord Archbishop of Tuam, in answer tn his charitable address to alt who are n/ the communion of the Church o/ Rome*, in-8°, Dublin, 1719, 1720, 1728. 5- *A new history o/ the World, containing an historical and chronological account o/ the times and transactions Irani the creation to the birth of Christ according to the computation o/ the Septuagint*, in-fol., Dublin, 1720. -- 6* *The case o/ Ireland*, Dublin, 1723.

7- Il laissait en manuscrit *An argument showing the difficulties in sacred Writ as welt in the Old as New Testament*, qui fut publié par un de ses amis avec quelques pièces de controverse contre l'archevêque de Tuam. - Nary passe aussi pour être le traducteur des œuvres du converti français Isaac Papin, qui avaient paru à Paris, en 1723, sous le titre *Recueil des ouvrages composés par /eu AI, Papin en laveur de la religion*.

Moréri, *Is grand dictionnaire*, édit. de 1759, t. vu, p. 922, au mot *Nari*, d'où la notice est passée dans Richard et Giraud, *Ribllolhéque sacrée*, t. xvn, p. 311 ; quelques indications nouvelles (sans l'art, de la *National biography*, t. xu 1891. p. 35; cl dans Hurter, *Nomenclator*, 3* édit., t. iv, col. 1133; voir aussi Billishcun, *Gtschichle der katholischen Kirche in Irland*, t. ni, Mayence, 1891. p. 71 1-715, É. Amann.

NAS Jean, frère mineur, ignoré jusqu'à nos jours, fut un des adversaires les plus redoutables des protagonistes de la Réforme. Nous lisons sur lui, dans les annales d'Ingolstadt, la phrase significative : *Nasus magnus certe et omnis lucretis mastyx d schismaticorum vexalor*.

I. Vie. — Né à Eltman-sur-Mein, dans la Franconie, le 19 mars 1531, il perdit son père de très bonne heure. Il quitta, à l'âge de douze ans, le toit paternel et alla habiter Bamberg, où il apprit le métier de tailleur, qu'il exerça successivement à Nuremberg, Ratisbonne et Augsbourg. Il apprit à connaître dans ces villes les défenseurs et les propagateurs de la Réforme et s'allia à eux. Il visita régulièrement leurs temples, assista à leurs services religieux, écouta leurs sermons et vécut continuellement dans leur compagnie. Il était tellement imbu, à la fin, des principes de la Réforme que peu s'en fallut qu'il ne renonçât à la religion catholique. En 1551, il vint à Munich, où, en 1552, le livre de *l'Imitation du Christ* lui tomba entre les mains. La lecture de cet ouvrage changea complètement Nas, qui abandonna la Réforme et renonça à tout commerce avec les défenseurs du protestantisme. Il alla encore plus loin et s'enrôla, comme frère lai dans le couvent des frères mineurs de Munich, où, le 5 août 1553, il fit sa profession religieuse. Poussé par le désir irrésistible du sacerdoce et voulant défendre la vérité catholique contre ses anciens amis de la Réforme, le Frère Nas s'appliqua, pendant les heures silencieuses de la nuit, à apprendre le latin. Étant parvenu, en peu de temps, à lire et à comprendre les classiques latins, il fut enrôlé parmi les clercs de son ordre et, dès 1557, il fut ordonné prêtre à Freising. Il fut envoyé, ensuite, par ses supérieurs à l'université d'Ingolstadt, où il fréquenta les cours des jésuites célèbres Canisius, Le Jay et Salmeron, et entra en relations avec les protagonistes du catholicisme. Slaphylus, Eisengrein et Caspar Frank. Devenu prédicateur du couvent d'Ingolstadt, en

1560, tout en continuant ses études à l'université, il prêcha dans les principales villes de l'Allemagne, à lui, Munich, Wurzburg, Sclaubing, etc. Il attaqua si adroitement le protestantisme dans tous ses sermons, que les défenseurs de la Réforme le considéraient comme un de leurs adversaires les plus redoutables, et attentèrent plus d'une fois à sa vie. En 1569, il fut nommé gardien du couvent d'Ingolstadt et custode de la province de Strasbourg. Lorsqu'en 1579 il était à Rome pour l'élection d'un ministre général, Pie V le créa prédicateur apostolique, en reconnaissance des services éminents rendus à l'Église. Revenu dans sa patrie, le général nomma le Père Nas commissaire des provinces de Strasbourg, Autriche et Bohême, et l'archiduc Ferdinand lui confia, en 1572, après le départ de saint Canisius pour Rome, la charge de prédicateur de la cour à Innsbruck. Il continua à prêcher contre le protestantisme à Dillingen, Augsbourg, etc. Grégoire XIV le désigna, en 1578, comme commissaire de tous les couvents des frères mineurs situés sur le territoire de l'archiduc Ferdinand. Au début de l'année 1580, Nas fut élu suffragant de l'évêque de Rixen, et, le 18 septembre de la même année, il fut sacré évêque de Bellin. Après dix années de ministère fructueux, il mourut le 16 mai 1590 à Innsbruck, où il avait été convoqué pour la diète par l'archiduc Ferdinand. Il fut enterré dans l'église des frères mineurs d'Innsbruck.

II. Ouvrages. Nas s'est rendu célèbre principalement par ses ouvrages polémiques et ses sermons.

1- *Ouvrages polémiques*. Le travail le mieux connu de Nas est un ouvrage en six volumes, publié sous le nom de *Su centuriae*. Il y réfute les doctrines des protestants, attaque leurs mœurs, divulgue leurs falsifications de l'Écriture sainte et s'en prend en particulier à plusieurs chefs de la Réforme : Rauscher, Érasme, Alber, Aurifaber, Brennius, Ilesshusius, Flacius, Musculus, (Islander, Spangenberg, Jac. Andrea, Cælcstinus, etc. Les titres respectifs des six volumes de ces remarquables ouvrages sont : a) *Dus anlipapialisch cins und hundert. Aussertcssner, gewiser, evangclischer Warhait, bey woelchen (als bey den Irüchten der Haurhi die reyn lehr soli und muss erkannt werden*, Ingolstadt, 1565, 1567 et 1570; b) *Secunda centuria an ivclrhen, als bey den IrOchten der baum, unserer widersacher jrrige lehr. belung und thorhait memgklich entdecket wirdt*, Ingolstadt, 1567, 1568 et 1570; c) *Tertio centuria. Das ist, das dritte Hundert, der gedoppelten cvangclosen warhait, betrel-lend! I). Luthers lehr und dnlrietschung der Ribel*, Ingolstadt, s. a., 1568, 1569, 1570; d) *Quarta centuria Das ist, das vierdt hundert der ider/ach evangetischen warhait in wclchen das rtendt l. ulherthumb, dermassen geanatomirrt ist, also, dass man vil hundert, iha ein rechts Pantheon, allerlay boxen /rUchl, des ver/tuchten evangetischen L'eygenbaums, ziisamb yelesen, und behalten /indt*, Ingolstadt, 1568 et 1570; e) *Quinta centuria. Das ist, das /nn/Jt Hundert der evangelist hrn Warhait, darinn mit fiels* betchriben wirdt der gan/ handel an/ang, lebens und todts iels thewren rilanns, D. Martin Luthers*, Ingolstadt, 1570; f) *Srrfæ cm turiv Protromirs, Das ist. h'in lortrab und Morgen gab. dess sechxten hundert evangetoser warhait. in hundert puncten, Antwort und Wider/rag gestellt, die vermeinten Hosinamtrinischn ableynung bclangel*, Ingolstadt, 1569; g) *Auserlessnc enangeltsche Warhait Seeks Hundert*, Ingolstadt, 1568.

Parmi les autres ouvrages polémiques de Nas, citons les principaux : I. *Iniigratulatio*. C'est une réponse à la *Gralulatio* de Jacques Andrea, et soutient que les prédicateurs et les professeurs du duché de Bavière sont devenus luthériens. Ingolstadt,

1568. — 2. *Widereinivarnung*, exhortation, dans laquelle il prémunit le peuple allemand contre les fausses doctrines cl contre les abus du protestantisme, Ingolstadt, 1577. — 3. *Wideriegung des /alschen scheingrondfocheri Buchs, durch Josuam Opitium gcmacht*, Il y réfute les théories de Jo.süé Optius touchant le sacrement de l'eucharistie, et prouve que le Christ l'a institué sous les deux espèces, Ingolstadt, 1577. — 1. *Examen chartaecæ lutheranorum concordia*., Ingolstadt, 1581 (très rare). — 5. *Angelas paruneticus contra solam fidem delegatus*, Ingolstadt, 1588. Un ange explique pourquoi du grand nombre des fidèles qui sont appelés au salut, il n'y aura qu'un petit nombre d'élus. — 6. *Prælutum in ceru rias hominum sola fuie perditorum*, Ingolstadt, 1588 : réplique aux *Centuria: quinque testimoniorum de sola fide* de Jean Wolfram. — 7. *Concordia*, Ingolstadt, 1588. Nas exhorte les chrétiens à ne plus se disputer entre eux, mais à s'unir dans une même foi et à se soumettre au pape. — 8. *Nova noorum. in quibus tum auctores, confessio et doctrina libri, quem patres bergenses concordiam vocant, tum vero sgmbola. prædicationes, epistola: adeoque rana epigrammata, secreta et acta continentur*, Ingolstadt. 1581. — 9. *(Iasinus Nasi Battimontanus*, Ingolstadt. 1571 : réponse aux attaques calomnieuses dont Nas a été l'objet de la part de Nigrinus, Battimontanus, etc. — 10. *Catechismus catholicus*, Ingolstadt, 1567. Ce sommaire de la doctrine catholique, dû à Nas, est cité dans L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*. Koine, 1906, p. 115, dans H. Kæss. *Die Convertit*TM, 1.1. Fribourg, 1866, p. 313, et dans H. Hurter, *Nomenclator litterarius theologia: catholicæ*, t. ut, col. 207.

2* *Sermons*. — Parmi les recueils les plus remarquables il faut citer : 1. *Sieben Predigten rom Sacrament des Altars*, Ingolstadt. 1565, dans lesquels Nas défend le sacrement de l'eucharistie contre les attaques des luthériens. — 2. *Zivci Predigten von des allen und neuwen Glaubens Frucht and Eigenschaftl*. Ingolstadt, 1567. Il y énumère les fruits et les propriétés de l'ancienne et de la nouvelle foi. — 3. *Schône christliche netve iahrs Predigt*, Ingolstadt, 1567, qui donne le sens véritable du *Pater* et détermine l'usage qu'il faut en faire. — 1. *Tioolfj Wollgegründter Predig von der Christling Kiçchn heiligslem Sacrament des Altars*, Ingolstadt, 1568 et Weissenhorn. 1569. Nas y expose la doctrine catholique sur le Saint-Sacrement de l'autel et réfute les théories luthériennes et les objections des chefs protestants. — 5. *Sechs wolgegründter ivûtzlicher haiispredig*. Ingolstadt. 1571. Le premier de ces six sermons traite du mariage; le second de la vie religieuse; le troisième, des défauts et des vices inhérents à chacun de ces deux états; le quatrième donne l'exposé de l'oraison dominicale: le cinquième insiste sur la différence qui existe entre l'ancienne et la nouvelle foi; le sixième énumère les principaux articles de la foi catholique» — G. *Siebenzehen Predigten*, dont douze sur le sacrement de l'eucharistie et cinq sur la mort temporelle et éternelle. Ingolstadt. 1572. — 7. *Zirei Predigten von den Belligen Golfes im Himmel und Christglaubigen Seelen im evangetischen Krccker* (deux sermons sur les saints du ciel et sur les Ames des fidèles retenues dans la prison évangélique). Ingolstadt. 1579. — 8. *Fttnfj Herbstpredigten in trirntischen Bistumb gehalten*, Ingolstadt, 1580. — 9. *Klein Postil von Ostern bis Advent* (recueil homilétique depuis Pâques jusqu'à l'Avant), Ingolstadt. 1501. — 10. *Klein Postil von Advent bis Ostern* (homélies depuis l'Avant jusqu'à Pâques), Ingolstadt, 1572.

À ces nombreux ouvrages, il faut encore ajouter deux recueils, qui ont fortement contribué à immortaliser le nom de Jean Nas : 1. *Αντίρροα ι τωv*

ἀστρολόγων, *Dax ist die unselig ge*risest · praelich praelitarum*», Ingolstadt, 1560, 1567, 1571 et 1572. Les principaux événements qui se dérouleront au cours de l'année courante et de l'année suivante, y sont prédits : guerres, morts, chutes de trônes, etc., ainsi que le temps qu'il fera et les éclipses qui auront lieu.

2. *Chronologia evangelica*, Ingolstadt, 1570. Nas a écrit la préface de cet ouvrage, composé par Jean Avicinius Burgavus et qui décrit des débuts et les premiers développements du luthéranisme.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*. Home, 1906* p. 145-146; J. H. Sbaraleo, *Supplementum et eattigalio ad Scriptores trium ordinum S. Francfort*, pan II, Borne, 1021. p. 107; J. B. Schœpf, *Johannes Noiui, Franzukaner und Welhbfochof von Brixen*, Bozen* 1860; K. Werner. *Gesehichte der apal. und polem. f.iteratur der theoil. Théologie*, t. n, Schaffhouse, 1865, p.505, 588 et 601; H. Hors», *Die Conveliten*. t. i, Fribourg* 1866* p. 298-313; A. Wolf, *Lucas Geizkofler und seine Selbstbingraphie*. JtSO-1620. Vienne, 1873, j». 119 sq»; *Johannes Nass und die Jesulten*, dans *Archiv fur Gcxhichte der drutichrn Sprache und Literatur*. 1873, p. 49-66; J. Jung, *7.ur Gelchirhte der Gcgenrcformahan in Tirol*, In>pruck, 1871, p. 5-24; K. Gœdrlee. *Grundrtti zur Gc^chichtr der deufochen Dichtung*. t. ir* Drc^d». 1886, p. 486-489; *Allgemeinr dcutschc Biographie*, t. xxm. Leipzig. 1886, p. 257-261; *Kirchenlrxikon*, t. ix. Fribourg, 1895, col. 32-33; P. Minges, *Gtschichle der Franzihkanr in Bagtm*. Munich, 1896, p. 91-91. H. Hurter, *Komenclator litterarius thrologir catholica*., t. m, Inxpruck, 1907. col. 207-210; M. Bihl, *Hcr Kaialog dei P. Johannes Nasus*. Ingolstadt, 1921; A. Zwart* *The history of franriscan preaching and of francisean preachers (Franciscan studies*, n° 7), New-York, 1927. p. 128-429.

A. Τκετ αγκτ

NATA Hyacinthe, capucin, naquit à (asalc, dans le Piémont, en l'année 1575, de la noble famille de Natta, fit scs études successivement à Pavic cl Bologne, où il conquit le grade de docteur en droit canonique et civil. Il entra, à l'Age de 25 ans, dans l'ordre des capucins de la province de Venise et devint bientôt un des prédicateurs les plus célèbres de cette époque. Il parcourut toute l'Italie, l'Allemagne et l'Espagne Théologien renommé cl diplomate habile, il fut choisi par le pape Grégoire XV comme délégué du Saint-Siège auprès de l'empereur d'Allemagne cl des rois de France et d'Espagne, pour empêcher leur union aux électeurs protestants du Palatinat. Le P. Hyacinthe sut s'assurer les grâces cl les faveurs des princes catholiques, et scs missions eurent les plus beaux résultats pour l'Églisc, elles vm-péchèrcnl la propagation du protestantisme en dehors du Palatinat. Malgré la vie mouvementée qu'il dut mener, ce capucin, théologien, poète, missionnaire cl délégué apostolique, a publié, en dehors de ses prédications quadragésimales. plusieurs autres ouvrages : 1. *Orazione panegirica in lode di S. Carlo Borromeo, recitata nella melropolilana di Milano li 4 novembre 1612 (oratio in laudem S. Caroll Borrontri, habita Mediolani in ecclesia metropolit. dir 4 nop. /6/2)*. — 2. *Arvisi importanti e neccssari a diversi stati e gradi di persone raccolti t ridotti a suot capidal P, Teodalo delT istesso ordine iDocumenta utilia et necessaria pro diversis hominum statibus*, Brescia. 1617. Cet ouvrage a été traduit en français et édité à Paris, chez Jean Fnvel, en 1629. — 3. *Traitata delta porerta religiosa (Tractatus de pauperlate religiosa)*, Manloue, 1622. — t. *Censor Christianus*, Brescia. 1626 Cet ouvrage, écrit originairement en italien, a été traduit en français et publié à Paris, chez Jean Favcl, en 1629. — 5. *Mirabili considerationi per abborrire it peccato accomodate per i giorni della setUmana (Considerationes de deformitate et gravitate peccati)*, Naples. 1626.

Le Père Hyacinthe, après 27 ans de vie religieuse, mourut à Casale, le 7 janvier de l'année 1627. à l'âge

de 53 ans. Ses concitoyens lui ont érigé un monument en reconnaissance des services éminents rendus par cet humble religieux à l'Église catholique.

Octavius Kubels, *Fpislpe*, Brescia, 1621, p. 190; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ordinis minorum capuccinorum retexta et extensa*, Venise, 1717, p. 125-126; L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*. Home, 1650, p. 179; 2^e édition. Home, 1906, p. 122; J. IL Sbnndca, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, pars I, Home, 1008, p. 385-386; V. Mills, <) F. M., *A bibliography of franciscan ascetical writers*, dans *The franciscan educational conference*, vol. vm, 1926, p. 305.

A. Teetæut.

NATALI Martin (1730-1791) naquit à Bussana, diocèse d'Albenga, dans l'Élal de Gênes» on 1730, et devint clerc régulier des Écoles Pies. Il fut professeur de théologie à Pavie d'abord, puis au Collège Nazaréen de Home en 1756; condamné par Clément XIII, il revint à Pavie où il enseigna les thèses jansénistes. Comme censeur, il refusa d'approuver le catéchisme de Bellarmin, et il fut excommunié par l'évêque de Pavie, le 5 mai 1775. Il mourut à Pavie le 28 juin 1791.

Les écrits de Natali se rapportent tous au jansénisme ou, du moins, sont imprégnés de Jansénisme. Il faut citer en particulier : *Sentiments d'un calludique sur la prédestination des saints, avec des notes explicatives pour l'utilité des fidèles*, In-8° Pavie, 1782, où on trouve de nombreux extraits d'ouvrages jansénistes. *Prières de l'Église pour obtenir de Dieu sa sainte grace*, In-8°, Pavie, 1783, dans lesquelles l'auteur suit Amauld (*Nouvelles ecclésiastiques* du 9 janvier 1785. p. 7. 8) — *De l'injuste accusation de jansénisme ; plainte à M. Habert*, 1783, avec des notes où il fait l'éloge des appelants français; c'est une réédition d'un ouvrage de Pelitpied (*Nouvelles ecclésiastiques* du 27 août 1781, p. 138, 139). — *Complexiones augustinianw de gratia Christi*. 2 vol. in-12. *Traité de l'existence et des attributs de Dieu, de la Trinité, de la création et de la grâce*, 3 vol. in-12. — *Lettre au P. Mamachi sur les limbes*. 1767. Le P. Mamachi avait publié en 1766, un écrit intitulé : *De animabus justorum in sinu Abrahæ ante Christi mortem expertibus beata visionis Dei libri duo*, 2 vol. in-1*, où il réfutait des théories enseignées par Natali. Celui-ci, ou, peut être, un de ses disciples, répondit par cette *Lettre*, pleine d'invectives contre Mamachi, bien que ce dernier se fût abstenu soigneusement de nommer Natali dont il réfutait les thèses (*Nouvelles ecclésiastiques* du 13 novembre 1779, p. 182-181). — *Lettre contre la théologie morale de Collet*. — *Critique du catéchisme de Beltarmin* (*Nouvelles ecclésiastiques* du 30 octobre 1776, p. 173-175). — Natali a aussi publié divers opuscules : *Deux Lettres à un ami de Home sur la mort de Jésus-Christ et sa descente aux Enfers*. — Il avait préparé un travail apologétique en faveur de l'Église d'Utrecht.

Fcller-Weiss, *Biographie universelle*, t. vi, p. 176; .Innafr* *ecclésiastiques de Florence*, du 2 juin 1792; *Nouvelles ecclésiastiques* du 8 mai 1793, p. 73-76; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII^e siècle*, 3^e édit., 1853-1857. t. vj. p. 190-191.

J. Cahkeyhe.

NATTA Marc-Antoine, d'une famille considérable aux pays d'Asti et du Montferrat. Il était neveu du célèbre Georges Natta, d'abord professeur de droit à Pavie, ambassadeur de Boniface Paléologue, marquis de Montferrai, auprès du duc de Milan, puis auprès du pape Innocent VIII qui le comblèrent de faveurs. Marc-Antoine naquit à Asti, étudia d'abord le droit civil, et s'y distingua au point que les villes de Gênes et de Mantoue l'élurent pour auditeur de Bote. Il fut sénateur de Casale, mou-

rut en 1568, et fut inhumé dans la chapelle de sa famille en la collégiale de San-Scondo à Asti.

Outre des ouvrages de droit civil et de philosophie, il a laissé les œuvres suivantes, intéressant plus directement les sciences théologiques : *De Deo lib.* A'V, Venise 1560; *Dr doctrina principurn lib.* IX, Francfort, 1603; *De passione Domini dialogi Vil*, Mondovi, 1561-1570; *De eloquentia Christianorum*, Francfort, 1652; *De oratione ad Deum*, Venise, 1587; *De humanitale Christi*; *De Dei locutione*, Venise, 1558.

Tenlvelf, *Biografla piemontese*, 1785, t. n, p. 78; De Rotandis, *Nolizle sugli scrittori Astlgianl*, 1839, p. 51; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. m, col. 8.

F. Bonnabd.

NATURE (ÉTATS DE). — 1. Définitions. IL État de justice originelle. III. État de nature déchue. IV. État de nature réparée.

I. Définition*. — 1. *Nature*. — Le mot nature vient de *nasci* et signifie primitivement la naissance. Par dérivation il a été appliqué au principe de la génération; puis, comme dans les être vivants le principe de la génération est intrinsèque — car c'est dans le vivant lui-même que se prépare le fruit que la naissance mettra au jour — le nom de nature s'est étendu à tout principe intrinsèque de mouvement. C'est ainsi qu'Aristote définit la nature : < Le principe du mouvement dans un être qui possède le mouvement par soi et non de façon accidentelle. · II *Phqs.*, c. i, n. 2. Mais ce principe est. ou la forme qui fait qu'un être est ce qu'il est, ou la matière qui est le fonds commun où conviennent entre eux les divers êtres que la forme distingue; c'est pourquoi le nom de nature est donné tant à la forme qu'à la matière. Et comme le terme de la génération naturelle est ce qui est produit, c'est-à-dire l'essence de l'espèce qu'exprime la définition, cette essence spécifique reçoit aussi le nom de nature. *Sum. TheoL*, 11la, q. n, a. 1.

Il existe toutefois, entre les deux noms nature et essence qui désignent la même chose, une distinction logique qui apparaît nettement quand on remonte jusqu'à la substance. Il y a, en effet, deux manières de déterminer le caractère fondamental de la substance d'un être quelconque; on l'envisage soit dans son existence, soit dans son activité. Sous le premier rapport, on désigne la substance par ce qu'elle a de plus intime; et on l'appelle *essence*, *essentia*, *quidditas*; sous le second rapport, on la considère comme principe d'une activité déterminée, et on l'appelle *nature*, *natura*. Le nom de nature inclut donc toujours un aspect dynamique et signifie l'essence spécifique dans son rapport avec l'opération; elle est, dit Aristote, « l'essence des êtres qui possèdent un principe d'activité ». *Met.*, IV, I. L'essence se dit plutôt des principes d'une chose considérés en eux-mêmes; elle en est le constitutif primordial, sa caractéristique première, ce qui la range dans l'échelle des êtres et fait qu'elle est foncièrement distincte de toute autre, enfin la source originelle de toutes ses perfections, car toutes les réalités ultérieures (pie l'être est susceptible de recevoir ou capable d'acquérir, sont le complément ou la manifestation de sa perfection essentielle.

Ici le mot nature sera pris pour signifier l'essence spécifique.

Avant d'appliquer ces notions aux différents états de la nature humaine, nous rcmanpicrons que la théologie les utilise dans la recherche et la solution de plusieurs des importants problèmes qui sont de son domaine, lui théodicée se pose la question de la nature de Dieu ou du constitutif formel de son essence; l'exposé des mystères de la Trinité, de l'incarnation et de la rédemption emprunte aussi son

point de départ aux concepts philosophiques de nature de personne, complétés par la détermination des rapports qui unissent l'action à la nature et à la personne. Voir art. Dieu, Trinité, Incarnation, Ки.ул.Мѣ*ПоН.

2. /.'<70/ se définit la condition stable dans laquelle se trouve la nature humaine (c'est d'elle seule qu'il s'agit ici) par rapport à sa fin dernière.

D'après saint Thomas, 11^e II^o, q. c l x x x i i i, a. 1, corp, et ad lurn, le mot état, *status*, est dérivé de *stare*. être debout. Or c'est en nous tenant debout, que notre corps se trouve dans la position la plus naturelle, et ainsi en repos. Le mot *status* désigne donc la condition en vertu de laquelle une chose se trouve être disposée, premièrement en conformité avec ce que requiert sa nature: et secondement dans une certaine immobilité. Si donc l'on parle du mauvais état > d'une chose, on ne veut pas dire par là que ce soit la disposition mauvaise ou la déchéance qui constitue un état, ce qui serait contradictoire; mais bien la perfection en vertu de laquelle la chose est stable. Toutes ces autres perfections peuvent périr, tant que celle-ci, demeure on peut encore parler d'un état : aussi longtemps qu'une maison tient debout, si misérable soit-elle, elle se trouve être dans un état, (c'est donc à cette perfection que se rapporte la notion d'état. Dès lors, si des conditions mauvaises peuvent servir à qualifier un état, c'est que le *stare*, aussi bien (pic les conditions mauvaises, appartient à un même sujet : l'état ne se référant pas de lui-même à ses dispositions mauvaises peut être qualifié par elles à raison du sujet commun. C'est ainsi qu'on peut parler d'état de nature *déchue*.

Quant aux conditions exigées pour constituer un état, elles sont corrélatives de la nature des êtres qui doivent posséder cet état. Or, dans l'homme, il existe une distinction réelle entre la nature et la personne. Nous pouvons donc parler, à propos de l'homme, d'un état de nature et d'un état de la personne comme de deux réalités distinctes. Reste à déterminer les conditions requises pour constituer un état de nature humaine.

La notion d'état implique, dans une nature, une disposition conforme à celle nature et une certaine immobilité. Or la nature humaine, comme toute nature, est indéterminée. Un état n'est donc possible pour elle que par une détermination surajoutée, car, tendant essentiellement à l'action, la nature exige une détermination. D'autre part, la nature rationnelle, à cause de la tendance à l'action qu'elle possède dès le moment où elle est consciente d'elle-même, devrait choisir nécessairement les fins de ses actions et les poursuivre. Mais, si la nature n'est pas encore en possession d'un but concret dû à une détermination surajoutée par un principe extérieur tel que Dieu, c'est la personne qui doit le lui donner, car c'est de la personne que relèvent les actes. En conséquence, l'état dans lequel se trouve la nature est un état personnel, variable dans chaque individu selon le choix libre de chaque personne, parlant n'impliquant pas l'immobilité requise pour un état. Pour avoir un *état de nature*, une détermination surajoutée est donc nécessaire; et comme elle doit être naturelle, elle ne peut être causée que par l'Autheur même de la nature.

On voit par là (pie, des cinq états de nature que mentionnent d'ordinaire les théologiens, deux seulement ont droit strictement au nom d'états de nature. D'abord l'état de justice originelle, parce que cette détermination de la nature par Dieu, nous la trouvons dans la justice originelle, par laquelle la nature, douée d'une rectitude parfaite, se dirige d'elle-même vers son Auteur. Puis l'état de la nature déchue. La personne, en effet, qui n'a aucune puissance sur la

nature comme telle, peut cependant l'indisposer à l'égard de la détermination surnaturelle qui vient de Dieu : douée de la liberté d'élection, elle peut porter sa volonté vers les créatures au lieu de la maintenir vers le Créateur, et, par cette indisposition, priver la nature du don divin et la placer dans un état nouveau, opposé à l'ancien, qui est précisément l'état de la nature déchue. Tels sont les deux *états* possibles pour la *nature* humaine. Tout autre état est personnel, procède des habitudes et des vertus, mais nullement de la nature elle-même. Cf. J.-B. Kors, *La justice primitive et le péché originel*, p. 118-120; 136.

II. Etat de justice originelle ou d'innocence.

Pour ce qui concerne cet état, voir art. Adam, 1.1, col. 371-371 : Intégrité (*État d'*), t. vii, col. 2266; Innocence (*état d'*), t. vii, col. 1939-1910; Justice originelle, I. vii, col. 2025-2012.

Rappelons simplement les grands points de la doctrine pour la clarté de l'exposé du paragraphe suivant. Dans l'état de justice originelle, l'homme était destiné à une fin surnaturelle et, en même temps, pourvu des moyens proportionnés à cette fin. Ces moyens, ou mieux, ce moyen, c'était la justice originelle, qu'on appelle aussi le don d'innocence. Il impliquait deux choses : d'une part, il préordonnait l'homme à la fin surnaturelle ou à la vision béatifique; en outre, il contenait la partie inférieure de l'homme sous le commandement ferme de la raison et, par là même, il empêchait la concupiscence qui découle naturellement des principes de la nature. L'état d'innocence impliquait donc l'intégrité de la nature humaine qui perfectionnait l'homme dans son ordre propre, en rectifiant sa nature par les dons préternaturels, dont le principe était d'ailleurs le même que celui de l'élévation à l'ordre surnaturel, la grâce sanctifiante.

HL État de nature déchue. — Dans la nature humaine telle qu'elle était sortie des mains du Créateur, saint Thomas distingue un triple bien, PMI^o, q. i xxxv. a. 1 : ses principes constitutifs avec les propriétés qui en découlent, l'inclination à la vertu, et la justice originelle qui était un don surajouté.

Adam, chef du genre humain, était le dépositaire de ces biens, et devait les transmettre à ses descendants par voie de génération. Car, la génération étant l'acte d'une nature, qui, comme toute cause, tend à se reproduire, il s'ensuit que c'est par la génération que se transmet tout ce qui appartient à la nature; donc aussi la justice originelle qui était un don de la nature spécifique. I^o, q. c. a. L Or, par son péché, Adam a privé sa nature de la justice originelle: en perdant la grâce, il a également perdu la rectitude qui en découlait, et il n'a pu, par conséquent, transmettre à sa postérité qu'une nature désordonnée et corrompue. (c'est l'état de la nature déchue.

Le fait de cette déchéance n'est pas une pure conception théologique, mais un point de foi défini par le concile de Trente, session vi, can. 1 et 2. Reste à le caractériser et à déterminer les pertes qu'elle comporte. Il suffit, pour cela, de se reporter au péché <pii l'a causée et d'en examiner les effets.

1^o La déchéance considérée dans sa cause. — La justice originelle, qui était un don gratuit, a été totalement enlevée par le péché d'Adam. Le péché, par lui-même, détruisait la grâce sanctifiante et, par voie de conséquence, tous les dons qui en découlent et (pii lui sont annexés. Avec la grâce, la nature perdait donc les dons préternaturels dont celle-ci était le principe et qui constituaient son intégrité. Cette perte constitue ce (pic les théologiens appellent les blessures de l'âme, entendant par là la destitution de l'ordre *gratuit* au bien de la vertu. Ces blessures

sc ramènent à quatre, selon les quatre facultés qui sont capables de vertu : l'ignorance dans l'intelligence, la malice dans la volonté, la faiblesse ou l'inflrmilé dans l'appétit irascible et la concupiscence dans l'appétit concupiscible. La lumière du discernement surnaturel étant éteinte cl la lumière naturelle de la raison obscurcie par les ténèbres des passions, l'intelligence sc trouve plongée dans l'ignorance; l'inclination de la grâce qui élève au bien divin écartée, la volonté est attirée vers son bien propre d'ordre sensible: une fois enlevée la vigueur de l'âme qui contenait parfaitement l'appétit sensible dans sa fonction et son office, la partie irascible devient inconstante cl trop faible pour résister au mal, tandis que le concupiscible s'enflamme et sc laisse entraîner vers les jouissances immodérées. L'homme est donc, à la lettre, *spoliaius gratuitis*.

Mais le péché originel produit aussi dans l'âme une tache, résultant de la privation de sa splendeur. Par lui, l'homme a été privé de la grâce cl est tombé dans l'ignorance: l'âme humaine a alors perdu la gloire de son premier jour : c'est là la tache qui nous souille et nous rend odieux au Créateur. De plus, par le péché originel, comme par tout autre péché, l'homme a encouru une peine. Tout péché appelle contre le pécheur une réaction de la part de l'ordre qu'il a troublé. Le désordre de la nature déchue est contraire à l'ordre divin; Dieu, à son tour, s'oppose à l'homme. L'union d'amour entre la créature cl son Créateur est rompue. L'homme, il est vrai, demeure toujours appelé à la lin surnaturelle, car le péché n'a pas aboli cet appel; mais, privé de la justice originelle, cl rien ne suppléant à cette grâce, il est dans l'impossibilité absolue d'atteindre sa tin dernière; le ciel lui est fermé, et au lieu de la vie bienheureuse, c'est la mort éternelle qui l'ai tend. A ccttc mort prélude la captivité de la nature humaine sous le joug du démon, car c'est une loi constante de la justice divine que le vaincu soit assujetti à son vainqueur et devienne son esclave. Enfin l'homme déchu connaît la mort et les infirmités corporelles, que Dieu, il est vrai, ne lui inflige pas positivement, mais qui sont des peines consécutives à la privation de la grâce qui l'en préservait.

2. *La déchéance considérée dans ses effets.* Dans celle catastrophe, que reste-t-il à la nature humaine? Tous les théologiens accordent qu'elle a gardé ses biens purement naturels, c'est-à-dire ses principes constitutifs et les propriétés qui en découlent : la lumière naturelle de l'intelligence pour discerner le bien du mal, et l'inclination naturelle cl la volonté au bien conforme à la raison, bien que, par le poids même de la raison, cette inclination sc porte souvent vers les biens sensibles.

Mais, ultérieurement, la question se pose de savoir si ces forces naturelles sont moindres dans l'étal de nature déchue qu'elles eussent été dans l'étal de nature pure: ou, en d'autres tenues, si le péché originel, qui a diminué en nous l'inclination à la vertu en tant qu'elle provenait, dans l'état primitif, de la justice originelle, a aussi diminué l'inclination qui résulte de la nature pure.

Sur cette question les théologiens sont divisés. On peut ramener à trois les opinions qui ont été émises.

1^{re} *première opinion* affirme que les forces naturelles ont été diminuées intrinsèquement par l'introduction d'une inclination contraire, d'une qualité morbide, dont l'âme serait affectée. Sur les nuances de cette opinion et scs partisans, voir Gond, *Chjpeus*, tract. *De homine*, disp. IV, a. 3, J 1. Mais um telle affirmation est tout à fait gratuite. En effet l'inclination contraire dont il s'agit, de quelque nom qu'on

la décore, serait quelque chose de surajouté, et le péché originel ne consiste que dans la privation <tc lu justice. De plus, ce péché est un péché de nature, tandis que l'inclination en question, comme d'ailleurs les puissances mêmes de l'âme, appartiendrait bleu plus à la personne qu'à la nature spécifique. Aussi celle opinion, soutenue surtout par quelques anciens théologiens, Gabriel, Ilichard de Saint-Victor. Occam, Sylvius, etc., est-elle généralement abandonnée de nos jours.

D'après une *deuxième opinion*, dans l'étal de nature déchue, les forces naturelles de l'homme ne sont atteintes ou diminuées ni intrinsèquement ni extrinsèquement. Dans les deux étals, nature pure et nature déchue, les forces sont identiques, et identique l'inclination au mal et la difficulté d'accomplir le bien.

Par conséquent, dans celle opinion, les blessures qui sont la suite du péché originel, ne diminuent pas notre inclination naturelle à la vertu; elles sont seulement la privation du don *gratuit* de la justice originelle qui, en élevant l'homme à la vie surnaturelle, constituait sa nature dans un étal d'intégrité et de perfection. Il s'ensuit que l'homme, dans l'état de déchéance, n'est pas moins apte à faire le bien qu'il ne l'eût été dans l'état de nature pure où Dieu aurait pu le créer: et que, si l'on exclut la souillure du péché originel, et la relation de la nature déchue a une justice perdue, la nature pure aurait été affectée par le même désordre (pie la nature déchue. > Tout ce qui peut découler des principes essentiels de la nature, écrit le P. Kors, o/>. a/., p. 1G2, qui adopte celle opinion, doit se trouver encore dans la nature déchue à moins d'un obstacle survenu du dehors: on ne peut assigner d'autre raison par quoi la nature déchue diffère de la nature pure. Or, le péché héréditaire ne consistant que dans le désordre habituel provenant de la privation de la justice originelle, on ne peut conclure à l'existence d'aucun obstacle dans la nature, en vertu duquel cette nature serait mutilée dans ses perfections naturelles. Le désordre habituel dans la nature déchue n'a d'autre cause que la seule privation de la justice originelle. Mais hi perle d'un don surajouté laisse la nature elle-même intacte: elle ne cause rien de positif qui puisse être un obstacle aux perfections naturelles. Si donc il existe un désordre dans la nature déchue, il doit avoir sa raison d'être dans la nature meme, et, par conséquent, être pareillement attribuable a la nature pure. »

Cette opinion est celle de Scot, de Solo, et de nombreux théologiens de la Compagnie de Jésus, Valentia, BellarmIn, Suarez. Mazella, Pesch, etc.

Au contraire, la plupart des thomistes pensent, et c'est la *troisième opinion*, (pie l'homme, dans l'état de déchéance non réparée a moins de force pour faire le bien moral naturel qu'il n'en aurait eu dans l'étal de nature pure: non que ses forces naturelles eussent été amoindries intrinsèquement. *quoad entitatem*, mais extrinsèquement, c'est-à-dire par suite d'empêchements i leur exercice qui n'eussent pas existé dans l'état de nature pure. Par là même, les forces naturelles de l'homme sont moins aptes au bien de la vertu, même de l'ordre naturel, et, en ce sens, elles peuvent être dites moindres qu'elles n'eussent été dans l'état de pure nature.

Gette opinion est exposée par Bilhiarl, *De gratia*, diss. II, a. 3. et pur les *Salmanticense**, *De peccatis*, in ἱηπ,-ΙΓν, q. i xxxv, a. 3, cl *De gratia*, disp. IL dub.ni.n. 102. 116, 135; dub. vin. n. 287. qui citent parmi ses tenants, les thomistes Capréolus, Sylvestre de Perrare. Conrad Kollin, Alvarez. Jean de Saint Thomas. auxquels il faut ajouter Lemos, Contenson, Goudin, et beaucoup d'autres: récemment, les

PP. Hugon, Garrigoi-Lagrange cl Lègues, re dernier awe quelques atténuations, scmbic-t-ii; cL *Camm. delà Somme*, I“-II-”, q. Ixxxv, a. 3, p. 72L Gonet, qui avait exposé la deuxième opinion dans son C///-pens, *De homine*, disp. IV, a. 3, j 2, se rétracta ensuite dans son *Manuale*, Venise, 1778, p. III, et reprit l’opinion commune des thomistes.

Voici la principale raison qu’apportent les partisans de relie opinion pour montrer que l’homme, dans l’état de déchéance non réparée, a moins de forces pour faire le bien moral naturel qu’il n’en aurait eu dans l’état denature pure. « Dans l’état de déchéance, disent ils, l’homme naît avec une volonté qui csl, par le péché originel, détournée de Dieu. *aversa a Deo*, tandis que. dans l’étal purement naturel ou de nature pure, il naîtrait aver une volonté qui pourrait, soil se porter vers Dieu, soit lui préférer un bien crée, mais qui ne serait pas détournée de lui. (f. S. Thomas, *De ventate*, q. xxiv, a. 12, ad 2um: *De main*. q. vi, a. 2. Il est, en effet, certain que, par le péché originel, la volonté est détournée de Dieu, lin ultime surnaturelle, et indirectement aussi de Dieu lin ultime naturelle, car tout péché contre la lin dernière surnaturelle est indirectement un péché contre la loi naturelle, qui nous ordonne d’obéir à Dieu, quoi qu’il commande. La volonté appliquant louies les autres facultés à l’action, si elle est détourner de Dieu cl inclinée au mal. toutes les autres facultés en souffriront, leur inclination à la vertu sera diminuée, et donc moindre (pie dans l’état purement naturel. Cf. *La oie spirituelle*, I. vu, p. 25.

(.elle doctrine est conforme à renseignement de saint Thomas sur la nécessité de la grâce pour aimer Dieu par-dessus tout et pour observer la loi naturelle. Dans la Iû-I lw, q. cix, a. 3. parlant de l’état de pure nature dam; lequel l’homme aurait pu être créé, il dit : L’homme, par scs seules forces naturelles, peut aimer Dieu (auteur de sa nature) plus que lui-même et par-dessus tout. » (Sed conini.) « Mais, ajoute-t-il (in corp.), dans l’étal de nature corrompue, il ne le peut pas, car, par suite de la corruption de lu nature, la volonté se porte vers son bien propre, à moins quelle ne soit guérie par la grâce de Dieu Pour la même raison, dans l’état de déchéance, l’homme ne peut pas observer toute la loi naturelle sans la *gratia sanans* (*ibid.*, a. 4).

Le saint docteur parle de même en beaucoup d’autres endroits, notamment lorsqu’il décril les blessures qui sont la suite du péché originel : 1M1-, q. Ixxxv, a. 3. ad 2l,,n, 3um el lum; 111*. q. Ixix, a. I. ad 3,,n; IMP0, q. i.xxxtx, a. I, ad Iunl; q. Ixxxiii, a. I. 2, 3: q. xc i. a. 6, etc. (Cf. *La vie spirituelle*, I. xti, p. 27. n. 5.) Il voit même dans le désordre de la concupiscence cl dans la faiblesse pour le bien, tels qu’il les constate dans l’humanité, un signe assez probable du péché originel, *dont. denies*, I IV, c. I u.

Pour résumer : Des trois sortes de biens de nature que nous pouvons considérer dans la nature humaine, • scs principes essentiels et les propriétés qui en découlent, l’inclination naturelle nu bien de la vertu, cl les dons gratuits qui constituaient la justice originelle celle dernière sorte de biens a été enlevée totalement et dans toute la nature humaine par le péché originel Dans l’état de déchéance, la mitun’ est *spoliata gratuitis*, n’ayant plus les biens d’ordre surnaturel qui la rendaient participante de la vie même de Dieu, cl *vulnerata etiam in naturalibus*, en ce sens que l’ordre parfait de toutes ses facultés morales A ce qui csl leur bien propre, tel que l’avait Institué le don d’intégrité, n’existe plus; si bien que chacune d’elles peut désormais défailir cl pécher ù l’endroit de son bien propre.

Par contre, les principes essentiels de la nature avec

les propriétés qui en découlent demeurent absolument intacts; ni le péché d’origine, ni même les péchés actuels n’y peuvent rien.

Enfin l’inclination au bien de la vertu n’est pas non plus diminuée *en elte-ni’rne* par le péché originel qui n’amoin-drit pas la nature, source et principe de cete inclination. Si donc l’on parle de diminution de l’inclination au bien produite par le péché, il ne peut être question que de la nature considérée dans un individu déterminé et des péchés personnels de cet individu, auquel cas, en effet, comme l’enseigne saint Thomas, l’inclination naturelle a la vertu diminue par l’inclination contraire positive duc ù l’acte peccamincux. IMP, q. Ixxxv, a. 1.

Ce qui n’empêche pas qu’on puisse admettre une certaine péjoration de l’état de l’homme, après le péché d’Adam, par comparaison A l’état de nature pure, si l’homme avait été créé dans cet état; mais celle péjoration est purement extrinsèque, et ne doit être conçue, en aucune façon, comme affectant l’homme en lui-même.

IV. ΕΙΛΪ η» ΧΑΤΙΪΕ nr.cnt e I t répar /I. — Gomme on l’a déjà fait remarquer, ce que nous appelons ainsi, est, à proprement parler, plutôt un état personnel qu’un étal de nature. En effet, la nature comme telle n’est pas réparée, puisqu’elle se propage encore avec le péché originel, et que, par suite, seules les *personnes* sont rétablies dans l’amitié de Dieu, puis, par l’intermédiaire de la personne, la nature de l’individu. Aussi l’état de nature réparée csl inconnu de saint Thomas, pour qui la grâce est un don personnel (cf. Hors, *op. cil.*, p. 136).

Néanmoins, cl sous le bénéfice de cette restriction, on peut s’en tenir a l’appellation traditionnelle et parler ici de l’état de nature réparée, entendant par là l’état actuel de l’homme, tel que l’a fait la réparation du péché et le rachat de l’humanité par la satisfaction, cl la rédemption surabondante du Christ.

Dans l’Ecriture.cet étal est appelé une *rédemption* (Luc.. I, 68; 1 Tim . n, 6), une *réconciliation* (II Cor., V, 18-19; Kom.. v, 10), une *renovation* ou une *création nouvelle* (II Cor . v. 17). une *récapitulation*, une *restauration* du genre humain dans le Christ Jésus (Eph.. i, 10; iv. 23; Col., i, 20). Ces expressions indiquent clairement ce que l’on peut appeler les deux tenues de la réparation accomplie par le Christ. Le point de départ, le *terminus a quo*, c’est la ruine générale et la perdition de l’humanité causées par le péché originel; le point d’arrivée, le *terminus ad quem*, c’est, pour chaque homme, la vie de la grâce, l’amitié de Dieu, la liberté et la gloire de scs enfants, le royaume du lds de Dieu, c’est-à-dire la participation à la gloire dont celui-ci jouit. Par conséquent la fin de la réparation n’est pas la restitution ou la reconstitution pure cl simple de Pelai d’où Adam était déchu, avec tous les dons qu’il tenait de la munificence du Créateur, mais un nouvel étal constitué dans cl par le Christ, et comprenant les biens qu’il nous a mérités par son sang, cl différents de ceux du premier étal.

Ces biens, c’est d’abord la grâce sanctifiante, principe de notre régénération; puis la gloire qui est le terme et le couronnement de la grâce; les grâces actuelles et tous les secours particuliers par lesquels nous nous dirigeons vers noire lin; enfin les dons gratuits dont le péché d’Adam nous avait dépouillés, l’immunité de la concupiscence et de l’ignorance, l’imp issblUtô et l’immortalité.

A s’en tenir à celle énumération, la différence n’est guère sensible entre les deux états. Effectivement \otrc-Sclgncur nous a rendu ce (pic nous avions perdu en Adam; il y a même ajouté ce que réclamait la restauration qu’il accomplissait. Mais il a adapté et proportionné la restitution comme les dons

surajoutes aux exigences de l'état nouveau qu'ils constituaient. Alors qu'Adam, dans l'état d'innocence, possédait dès cette vie les dons préternaturels, dans l'état de nature réparée ils sont réservés à la gloire du ciel, partant aux seuls élus. Cui *Christus apparuerit vita vestra, tunc* (alors seulement) *et vos apparebitis cum ipso in gloria*. Col., 1, 1. De même des différences notables existent dans la grâce qui est commune aux deux états. Sans doute, en elles-mêmes, essentiellement et quant à leurs effets principaux, la grâce de l'innocence et la grâce de la restauration sont identiques : toutes deux rendent l'homme participant de la nature divine, fils adoptif de Dieu et son héritier par le mérite dont elles le font capable. Mais elles sont diverses dans leurs effets secondaires. Dans l'état d'innocence, la grâce étendait sa vertu jusqu'aux puissances inférieures de l'âme pour les soumettre à la raison; dans l'état de nature réparée, cet effet de réfection et de perfectionnement est réservé à la vie future. La première *s'ajoutait* à une nature déjà parfaite, pour lui conserver sa sainteté et son innocence : c'était une *gratia sanitatis* ; la seconde est grâce médicinale, *gratia sanans*, qui a pour but de guérir les plaies déjà faites par le péché, guérison qui ne peut d'ailleurs s'effectuer parfaitement en cette vie. Mêmes différences si l'on considère le principe de la grâce. Dans l'un et dans l'autre état, ce principe c'est Dieu; mais, alors que la grâce de l'innocence est proprement la *gratia Dei*, la grâce de Dieu qui élève la nature, l'auteur de notre grâce, c'est Dieu incarné et rédempteur; elle est la *gratia Christi*.

L'on peut ainsi établir entre les deux états, celui de l'innocence et celui de la réparation, des ressemblances et des différences.

Ils *se ressemblent* par ce qu'ils ont de commun : la béatitude surnaturelle; cette fin ils doivent l'atteindre par les mêmes moyens, à savoir, par les actes méritoires dont la grâce est le principe et la liberté la condition.

Quant *aux différences*, elles se ramènent aux suivantes: L'état d'innocence fut l'œuvre de la libéralité divine, l'état de réparation celle de sa miséricorde. Eph., 1, 4. C'est sans doute Dieu qui est la cause efficiente des deux états; mais, alors qu'il institua immédiatement l'état d'innocence pour imprimer son image dans l'homme aussi parfaitement que le comportait cet état, Gen., 1, 27, la restauration de l'humanité se fit par le Christ, Joan., 1, 16, 17, et eut pour but de conformer l'homme à l'image du Fils de Dieu. Horn., 1, 29. Autre différence: la nature, dans laquelle la justice originelle fut reçue comme dans son sujet, était la nature exempte de toute faute, qui n'avait, il est vrai, aucun droit aux dons gratuits de cet état, mais qui n'opposait non plus ni obstacle ni répugnance à la grâce; au contraire, dans l'état de réparation, la nature est infectée par le péché, positivement indigne de toute grâce et même digne de damnation. Aussi, tandis que, dans l'innocence, la nature n'avait qu'à être ornée des dons surajoutés, il a fallu, pour la restaurer, la délivrer d'abord de ses maux, avant de l'enrichir des biens (qui lui faisaient défaut, et la conserver pour l'empêcher de retomber dans la ruine. Enfin, la grâce sanctifiante, cause formelle des deux états, bien qu'identique *secundum substantiam*, diffère en chacun d'eux par son mode d'opération et par ses effets. Dans l'état d'innocence, elle était la justice originelle, qui mettait immédiatement l'homme dans l'état de perfection et le rendait apte à accomplir aisément tous les actes propres à cet état: la grâce de la nature réparée, au contraire, est une grâce médicinale qui rend la santé à un organisme malade, et non totalement, ni immédiatement, mais selon un mode proportionné à sa condition, le

guérissant *quoad mentem*, et lui laissant, pour le temps de la vie présente, son infirmité charnelle.

Ces données suffisent à caractériser l'état de nature déchue et réparée; pour plus de détails, on se reportera aux traités de la grâce et de la rédemption, où les théologiens étudient d'ordinaire ces questions.

1. *litat de justice originelle*. Voir art. Innocence, JusTirioniusju.i.i.

2° *État de nature déchue*. - S. Thomas. *Sum. theol.*, D-III, q. i.xxv, et les commentateurs. Sur la question controversée, il faut citer les théologiens qui ont pris parti pour l'une ou l'autre des opinions signalées; on trouvera chez eux une documentation bibliographique abondante. Miizclln. *Dr Deo creante*, p. 769 sq.; Palmier, *De Deo créante et elevante*, th. i.xxviii; Chr. Pesch, *Piw/rc-lioncs dogmatica*, t. ni, p. 111-113; Le Bachelet, *Le péché originel dans Adam et ses descendants*, p. 30 sq.; Hors, *Lu justice primitive et le péché originel*, p. 162; Tanqueray, *Sgn. theol. dopm.*, edit. xi, 1.1, p. 393, Hervé. *Man. thcol. dogm.*, t. II, p. 318 sq. (edit. II*). Bilhiurt, *De gratia Dei*, q. ii, a. 4, concl. I; Lugon. *nicL dogm.*, t. ii, p. 223 sq.; l'égues. *Comment. de la Somme théologique*, t. viii, p. 722 sq.; Garrigou-Dignat, dans *La vie spirituelle*, t. xii, p. 24 sq.

3° *État de nature réparée*. - Se reporter aux différents traités de la grâce et de la rédemption. Parmi les rares théologiens qui traitent spécialement de cet état, on peut citer : Goudin. *Tract, thcol.*, t. n, *Dr gratia Dei*, q. n, a. 5; Gonet, *tract. De homine*, disp. V; Iagon, *Tract, dogm.*, t. n, 221.

Y.-E. Masson.

NAU Michel, célèbre missionnaire de la Compagnie de Jésus (1633-1683). Né à Paris (?) ou peut-être dans le diocèse de Tours, il entra dans la Compagnie le 24 juillet 1659. Dès 1665 il part pour les missions du Levant et exerce son ministère en Palestine, en Syrie, en Mésopotamie, en Perse, en Arménie. Il travailla très activement à la réunion des Églises chrétiennes dissidentes, et fut souscrire un certain nombre de dignitaires ecclésiastiques tant aux décrets du concile de Trente qu'à la primauté romaine. Le zèle déployé par le missionnaire lui valut d'être mis en prison à Mardin, en Mésopotamie, en 1681 (cf. la relation qu'il donne lui-même publiée par les *Études religieuses*, 1877, V. série., t. xii, p. 582-606, et une lettre publiée par le *Mercur galant*, avril 1688, p. 65-80). Rentré en France en 1682, il mourut à Paris le 8 mars 1683.

Les quelques ouvrages qui restent de lui sont les témoins de son activité missionnaire : 1. *Voyage nouveau à la Terre sainte enrichi de plusieurs remarques servant à l'intelligence de la sainte Écriture*, Paris, 1679; il y a eu plusieurs éditions posthumes, 1702, 1726, 1714, 1737. 2. *Ecclesiæ romanæ græcæque vera effigies ex variis lum recentibus tum antiquis monumentis singulari fide expressa : quo intelligant admirabilem ulrittsque consensionem... Accessit Heligi' Christiana contra Alcoranu in per Alcoran ttm pacifice defensa ac probat*, Paris, 1680. 3. La seconde partie de l'étude précédente a été amplifiée et mise en français dans *L'état présent de la religion nathométane*, 2 vol., in-12, Paris, 1681; autres éditions, 1685, 1687. —

1. Antérieurement avait paru : *De pura ac perpetua Maronitarum fide quam egregia dissertatione probabil D. L'austas Naironus*, Rome, 1673. Outre ces ouvrages, le zèle missionnaire en avait commencé et déjà fort avancé cinq autres sur l'état de la religion catholique et celui des principales sectes chrétiennes répandues dans tout l'Orient. Sa mort prématurée l'a empêché d'y mettre la dernière main.

Moréri, *Is grand dictionnaire*, édit. de 1759, t. vu, p. 938; l'abbé, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxvii, col. 510; Soimnrcvngri, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. v, col. 1595-1500, et l. ix, col. 711.

É. Amann.

NAUCLÉRUS Jonn, chroniqueur allemand, XV^e siècle. - C'est le nom gréco-bitln qu'adopta Jean Vergrnhami, né d'une noble famille de Souabe dans la première moitié du xv^e siècle. Prévôt de l'Églisc de Stuttgart en 1160, Il est mêlé, un peu plus lard, à la fondation de l'université de Tübingue. dont il es! le premier recteur en 1177-1178; il n fut aussi le deuxième chancelier cl fut encore prévôt de la collégiale; il mourut vers 1510. Docteur en décret et professeur de droit canonique, Naucclérus a laissé un petit traité se rapportant ô celle matière : *Tractatus de Symonia*, petit m-L. Tuldnguc, 1500 (voir Main, *Repertorium*, n. 11681).

Mais il est surioui fameux par une énorme *Chronique* qui va des origines du monde à l'an 1500. Elle a paru à Tübingue après sa mort, en 1516, complétée par N. Basellius, O. S. B. : *Memorabilium omnis irtatis et omnium gentium chronici commentarii a Joanne Nauclero LU. doctore. Tübing, pnvposito et universitatis cancellario, digesti in annum salutis M D... Complétât opus F. Nicolaus Hasellius Hirsaugiensls, annis XI/11 ad ALI). additis*, deux vol. in-fol. de 191 cl 317 folios. l) y a une édition ln-1^e. Cologne, 1514, complétée jusqu'à celle année par Conrad Figcmnnn et Barthélemy Laurent; une autre corrigée, mais sans continuation, 1^e Cologne, 1579. 1611, 1675. Bien qu'il ail conservé la forme annalistique dont les érudits auront tant de mal à se dégager, Naucclérus peut compter comme un véritable historien ayant déjà quelque sens de la critique. Son œuvre est précieuse pour l'étude du xv^e siècle, surtout en Allemagne. Elle a été continuée par Surins de 1500 à 1564.

Outre les vieilles notices de Bellnnnin, *De scriptoribus ecclesiasticis*, cl de Possevin, *Apparatus sacer*, il y n une dissertation de dont GullL Moller, *Disputatio circularis de Joanne Nauclero*, Altdorf, 1697, et une élude plus récente, Erich Joachim, *Joh. Naucclérus und seine Chronik. Ein Heilrag mm Kennlniss der Historiographie der Humanistenzeit* (thèse), Gœtllngue, 1874. Toutes 1rs histoires de l'universlté de Tübingue font également une place plus ou moins grande à notre auteur : A. 1^e. Bôks, *Gcschichte der I niivrsitat :u 'ludingcn*, Tübingue. 1771; K. Klüpfcl, *Gcsch. und Heschreibung der t'nivcrndtät Tübingen*, Tübingue, 1849; IF. Hcrinclinck, *Die thcologische Fakultdt in Tübingen vor der Reformation*, Tübingue. 1906; du même. *Dû Malrikcln der Uninersttät ludingcn*, l i. Stuttgart. 1906. Voir aussi Hurler, *Nomenclator*, 3^e édit., t. il, col. II 16.

É. Amsnn.

NAUSÉA Frédéric, évêque de Vienne en Autriche (1480-1552). - I. Vie. II. Œuvres.

I. Vu^e. Né vers 1180 dans la petite ville de Waischenfeld (Haute-Eranconlc) dont il prendra le surnom de *Rlaneicampianus*. Frédéric Graw, qui latinisera son nom de famille en celui de Nauséa. était de condition fort modeste. On sali peu de choses sur scs débuts; Il étudia à Nuremberg sous Jean Cochléus entre 1511 el 1511. Sa fortune commence en 1511 où il est chargé «l'accompagner, à Leipzig d'abord, puis à Pavlc et à Pndouo en 1518, un jeune homme de haute naissance, Paul de Schwarzenberg. C'est ainsi que Nauséa fut appelé lui-même à faire des études supérieures. L* Il aile le retint assez longtemps. En 1521, on le trouve encore à Padouv enseignant la poétique et la rhétorique, mais étudiant en même temps le droll, faculté dans laquelle il était reçu docteur, en mars 1523.

Il s'était dès longtemps destiné à l'état ecclésiastique et avait reçu 1rs ordres mineurs en 1511; mais il ne recevra 1rs ordres sacrés «pic beaucoup plus tard. En décembre 1523, le cardinal Campegli envoyé comme légal en Allemagne pour combattre l'hérésie, le prend comme secrétaire. C'est ainsi que Nauséa parcourt l'Allemagne du Sud, secondant activement le légal dans la rédaction de la fameuse *Constitutio*

ad removendos abusus et ordinatio ad cleri altam refarmandam du 7 juillet. Cf. Srhannat-1 larzheim, *Conciliu Germanue*, t. vi, p. 196 sq. En récompense de ses services, Nauséa, le 12 septembre, est créé *Cornes palatii Lateranensis* et notaire du Siège apostolique. Kentré en Italie avec son maître en 1525, il a le choix entre trois bénéfices allemands; il opte finalement pour la cure de Saint-Barthélemy de Francfort; c'est alors qu'il reçoit le sous-diaconat à Bologne, le diaconat à Padoue, sans pousser encore jusqu'à la prêtrise.

En février 1527, il est à Francfort-sur-le-Main; ce n'est pas pour longtemps. La situation dans la ville est fort troublée, bien des esprits sont gagnés a la Réforme. Le 26 février un tumulte populaire cont raint Nauséa à s'enfuir à Aschaffenburg, d'où peu après Il gagnera Mayence; il y séjournera pendant huit ans, jusqu'en 1533, Simple diacre, il est prédicateur de la cathédrale où son éloquence paraît avoir eu un im-mvns« succès. La renommée de l'orateur arrive jusqu'à Vienne, où le roi des Romains, Ferdinand, fait venir Nauséa, qui prend pour se rendre en Autriche le chemin des écoliers, passant par Rome et Sienne où il reçoit le doctorat en théologie le 9 janvier 1534. Ses succès de prédicateur furent aussi éclatants à Vienne qu'à Mayence; c'est à la cour qu'il prêche l'avenl et le carême pendant les années qui suivent. En 1538. l'évêque Jean Faber songe à se le donner comme coadjuteur avec future succession; ei l'affaire est réglée en mars 1539. Nauséa est d'ailleurs mêle au grandes alTairs religieuses de l'époque. On le vult en 1510 à la diète de Spire, transférée a Hnguctiau. puis à Worms; Il y essuie des négociations avec Mélan-chthon et Buccr.

La mort de Jean Fabcr, 21 mai 1511, fait Nauséa évêque de Vienne; c'est alors seulement qu'il reçoit la prêtrise en même temps que la consécration épiscopale. Il prend en main avec énergie le gouvernement de ce diocèse difficile, ou il y a beaucoup à faire pour la réforme des mœurs cl le relèvement du clergé. Cela ne l'empêche pas de continuer scs prédications, non seulement à Vienne, mais en d'autres viPcs d'Allemagne. Cependant il n'était plus question que du concile qui devait porter remède aux maux de l'Églisc. Nauséa s'étalt déjà exprimé sur les devoirs clc la future assemblée dans un ouvrage paru en 1538, mais composé assez longtemps auparavant : *Herum conciliarium Itbri quinque*. Appelé à Rome en 1542 pour donner scs avis, il dédie au pape Paul III son *Caiechismus catholicus*, et «l'autre travaux relatifs au concile. Voir col. 49. Bien «l'étonnant donc qur. dès 1542, l'erdinand eût décidé de l'envoyer à Trente* comme son représentant. Sa nomination est faite en 1515. Voir MassarelÜ, *Diarium*, i. 1^{er} sept. 1545. *Concil Trident.*, t. i, p. 251-255. Mais l'évêque de Vienne ne se pressa pas de rejoindre son poste. S'il était persuadé de la nécessité d'un concile, il avait aussi, sur la façon dont celui-ci devait procéder, sur le lieu où il devait se tenir, «les Idées notablement dlflércnles de celles de la curie. Il 1rs exprima en octobre de cette année dans un livre imprimé à Vienne et dédié au cardinal Otto Truchscss, évêque d'Augsbourg : *Frid. Nauscsv,,. super deligendo in Germania synodi loco cataerisls una cum Cotonii el Ratisbomv civitatum (opolhesia*. Le pape, cstlmail-il, devait sc rendre personnellement au concile, qui ne pouvait se tenir qu'on Allemagne, à Cologne ou à Rntisbonne. Voir A. von Druillel, *Kaiser Karl V. und die riimische Curie*, *ISILIS-tfl*, l. ni, p. 199-200 (dans *Abhandt. der hist. Classe der k. bayer. Akademie der Wiss.*, l xvi, Munich.

C'est seulement lors do la reprise du concile sous Jules Ht, en 1551. «pie Nauséa prendra effectlveinent

le chemin de Trente, cl sur un ordre formel du roi l'ordinand. le déléguant comme son mundataire et commissaire. Le 11^e septembre, Nauséa faisait son entrée en séance, cl de suite il prenait une part importante aux discussions. Le concile s'occupait p<'ir lors du sacrement de l'eucharistie. L'évêque de Vienne intervint énergiquement dans la congrégation générale du 21 septembre en faveur de la communion sous les deux espèces; Il fallait, pensait-il, *consulere conscientiis piorum multorum qui catholici ram expetunt*. Il ne voyait pas seulement Ici une question de rite : la grâce sacramentelle était donnée plus abondamment dans la communion *sub utraque*. ltrsumé dans Theincr. *Acta concludit Triden/ini*, t, i, p. 501, en attendant la publication îles actes eux-mêmes. Le 6 octobre, dans la discussion des canons, il proposait qu'on laissât de coté le mot de transsubstantiation; le mol, dit-Il, n'est pas ancien, *ibid.*, p. 522. Voir aussi, p. 563, 593, 637. Toutes ces interventions témoignent chez l'évêque de Vienne d'un sens très aigu des difficultés soulevées par les novateurs.

Cette assiduité de Nausea aux séances conciliaires ne doit pas donner le change sur son état de santé. Il était franchement mauvais des l'arrivée, il ne lit qu'empirer dans les premières semaines de 1552; l'évêque de Vienne mourut le 6 février, Theincr, *toc. cil.*, p. 652 : *Die sabbati 6. ejusdem mensis februarii obiit Eridericus Nausea, cp. Vicnn., orator regis Romanorum in concilio, .vir optimic vihe et spectatissimorum morum, ac scientiiv omnis generis admirabilis : qui mulla pro fide catholica contra luere-lleos hujus temporis scripsit*. Son corps, comme il l'avait demandé, fut transporté à Vienne cl enterré dans la cathédrale.

II. (Euvris. (Somme le fait remarquer la notice des *Actes conciliaires*, Nauséa a beaucoup écrit, et ce n'est pas seulement contre les hérétiques. En mars 1517, pour couper court à diverses publications que l'on faisait circuler sous son nom, il composa un catalogue exact des écrits rédigés par lui, en distinguant ceux qui étaient publics cl ceux qui étaient encore inédits. Il donnait aussi des indications pour le cas où, après sa mort, on voudrait réunir l'ensemble de scs ouvrages : *G. Nauseiv lucubrationum ab ipso diversis rerum diversorum argumentis conscriptarum catalogus*. On le trouvera imprimé à la fin d'un volume où Nauséa avait rassemblé les lettres reçues par lui : *Epistolarum miscellanearum ad l'rid. Nauseam Rlancicampianum... singularium personarum libri* .V, Bale, 1550. Ce catalogue n'est malheureusement pas très explicite sur les dates de parution des divers ouvrages; cl comme l'on n'a jamais eu l'idée de grouper en des (*Euvres complètes* les travaux de l'évêque de Vienne, comme son histoire littéraire semble encore à faire, Il y a un peu de flottement sur certaines dates el certains titres. Les mss qui sont conservés à Vienne, à Munich, ne sont pas non plus classés suffisamment, ni suffisamment décrits.

Nauséa dans son *Catalogus* proposait de scs œuvres la répartition suivante : 1. Grammaire et poésie. — 2. Dialectique, rhétorique, histoire.— 3. Sciences de la nature. - 4. Jurisprudence. 5. Théologie. Nous en adoptcron· une un peu différente.

1. *Sciences profanes*. ('c n'est pas le lieu d'insister Ici sur les nombreux travaux que Nauséa leur a co&sacrés: Il a touché à bien des choses qui ne se rapportent que de très loin à la science sacrée. Mais il faut mentionner scs *Libri mirabilium septem*, petit In-1°, Cologne, 1532, fort caractéristiques de l'état d'esprit qui régnait à l'époque, même dans les milieux cultivés. On y trouvera, au 1. V. toute une collection de prodiges arrivés en l'an 1531, el dont

l'auteur cherche à t lrcr des présages apparitions dans le ciel d'hommes armés, de citadelles en flammes, pluies de pains cl, naturellement, comètes el astres merveilleux. L'auteur ne doute pas que tout ceci n'annonce à brève échéance de terribles cataclysmes et sans doute la fin du monde.

Dans un genre tout différent et qu'Il! conviendrait de rattacher à l'hagiographie, signalons le *Liber annotationum instar scholiorum in cujusdam anomjmi Philatell Euscbiani rapsodias vitarum, miraculorum passionumque A'// apostolorum*, Cologne, 1511, première publication de la série de textes relatifs aux Apôtres qu'on appellera plus tard le Pseudo-Abdlos. Voir *Supplément au Diction, de la Hible*, 1.1, p. 512 sq.

2. *Prédication et piété*. Nauséa. nous l'avons dit, a été un infatigable orateur de la chaire. Il a publié lui-même, en latin, les esquisses de scs sermons.

Signalons au moins ; *In septem gloriosiss. Del-pane virginis Mariiv ferias heptulogus*, Cologne, 1530.

· *Evangelicic veritatis homiliarum centuriic quatuor*, Cologne, 1530, 1532, 1531 (celle dernière est un petit in-fol. de 445 fol. d'un texte compact); Il y a une édition allemande : *Predigt evangelischer Warhcil ftber aile Evangelicn des Jahrcs*, Mayence, 1535. - *Sermones quadragesimales super evangeliis per sacrum quadragesima! tempus occurrentibus*, Cologne, 1511.

Sermonum adventualium liber unus; sermonum priorum quadragesim. liber unus; posteriorum liber unus; sacrarum homiliarum fragmentorum liber unus, In fol., (Cologne 1531». — *liomiliatica pro salutatione angelica adv. schismaticos apologia*. Vienne, 1537, précieux pour l'histoire de la dévotion à Marie. -- *Cdtholicarum postillarum et homiliarum in lotius anni...*

evangelia, in-8°, Cologne, 1550. · On en rapprochera le suivant: *Chrsltitch Dettbftchlcin*, in-80, Leipzig, 1538, qui monnaie en prières et en courtes réflexions à l'usage du public les pensées des gros livres de sermons. - Il faut dire un mot aussi de sermons prenant pour thème: le ps. i.xxviii, Vienne, 1539; le ch. i^{er} de saint Jean, Vienne, 1510; Tobie (paru après sa mort, CÔLÔgne. 1552). Il faudrait ajouter un nombre assez considérable d'oraisons funèbres (mentionnons au moins celle d'Érasme, Cologne, 1536 : *Ad universos pietatis christianrc professores in magnum illum... Erasmus Rolerod. nuper vita junctum monodia*), de discours de circonstances (ex. : *Ilomilia ad milites in bello contra hostes infideles*, Vienne, 1512). Nauséa avait composé une théorie de la prédication : *Libri III methodi de ratione condonandi*, mentionnée par le *Catalogue*, mais qui n'élaill pas encore imprimée en 1517.

Je ne vois pas que l'on ait étudié sérieusement la prédication de Nauséa. Il y aurait lù beaucoup de renseignements à recueillir aussi bien sur la théologie de l'époque que sur l'étal des mœurs. Évidemment les canevas latins que nous conservent les livres imprimés, ne peuvent nous donner qu'une faible idée d'une éloquence que tous les témoignages s'accordent à caractériser comme extrêmement prenante.

3. *Théologie proprement dite*. Sous celle rubrique nous pouvons faire rentrer divers ouvrages soit de morale, soit de pastorale, soit de dogmatique.

1. *Miscellanearum libri duo, quorum prior est pro horis canonicis, alter vero pro sacrosancta missa apologeticus*, les deux ouvrages ont paru d'abord séparément, Mayence. 1527, puis réunis en un seul volume, avec en appendice une homélie *in commendationem primitiarum missie* (messe de prémices première messe), In-1*, Cologne, 1531. 2. *Catholica in XII articulos fidei christianrr sgmboli apostoUci*, In-1°, Mayence. 1529. 3. *De patientia*, in-8°, Mayence, 1530. · L. *Catholicus catechismus*, In fol., Cologne, 1513. C'est une o uvre considérable, dédiée nu pape

Puni III, après la visite que Nauséa 61 à Home. Le I. I, *In pnccludia catholici catechismi* csl une longue introduction; le I. II traite des douze articles du symbole; le I. III, <les Mien nients; h· I, IV, du décalogue; le I. V, *De calholien: Ecelest i precationibus el orationibus*; le I. VI, du culte catholique et des cérémonies ecclésiastiques des diverses fêtes soit du temps, suit des suints. - 5. *De Jetu Christi et noofa-Mina omnium mortuorum resurrectione libri ///*, in-1% Vienne, 1551. 6. *De AntichrMo libri ///*, composé avant 1517, a paru à Vienne, en 1551. — 7. *De consummatione stcculi*, pour lequel Nauséa cherchait un éditeur lors de son séjour a Trente el qui n'a paru qu'après sa mort, in-8·, Cologne, 1555. — 8. Je ne vois pas qu'ait paru le *Liber censurât, una cum solutione trium guæxtionum Zunngliana dogmata concernentium*, mentionné par le *Catalogue*, p. 183 au bas, et qui, d'après la place qu'il occupe, doit être des débuts de l'activité de Nauséa à Mayence.

I- *La ré/arme ecclésiastique*. Secrétaire du cardinal Campeggi, Nauséa avait eu l'occasion de discuter a plusieurs reprises avec les représentants de la Bétonne les griefs vrais ou faux que ceux-ci présentaient comme la raison d'être du mouvement novateur. Il fut ainsi amené a mettre par écrit nom lire de réflexions sur ces sujets brûlants. Tout cela malheureusement ne s'est pas conservé en entier. Par prudence l'auteur ajourna la publication de travaux qui semblent actuellement perdus.

L'est le cas du *Liber decisionum et declarationum in XII Christiatic religionis articulos*; de la *Crisis de diuinis m Ecclesias officiis in vernacula lingua agendis*, écrits l'un et Paulre lors du passage à Nuremberg, en 1525; de *VInterlocutorium m AXXIII articulos cu/usdam nova re/ormationis et ordinationis Ecclcsim*, qui doit dater de l'arrivée à Mayence en 1526. Plus intéressant encore serait le *Liber consiliorum super negotio conjugii sacerdotum, colorum monasticorum, jurisdictionis ccrlesiasticir, magistratuumque prophanorum*, dont le *Catalogue* ajoute : « Nous l'avons composé sur les instances du cardinal-archevêque de Mayence, Albert de Brandebourg, en vue des négociations religieuses, <lui devaient avoir lieu à la diète d'Augsbourg en 1530; ce livre n'a pas été publié el il ne peut guère l'être que dans un concile œcuménique, » *Calai*, p. 190. Une partie en a été remployée dans les *Sylva synodales*, voir ci-dessous.

Les mêmes raisons de prudence engagèrent Nauséa à retarder jusqu'en 1538 la publication d'un ouvrage composé dès 1525 : *Desponsa una cum eorundem declarationibus et moderaminibus sacrosancta' Sedis apostaticæ ad aliquot inclyta' germanien nationis adversus illam gravamina*, in-fol., Cologne, 1538, dont le pape Clément Vil avait accepté la dédicace, ce qui coupa court à diverses chicanes que l'on voulait chercher à l'auteur. La même année 1538 vil pandtre les *Herum conditarium libri quinque*, dédiés au pape Paul HL

Les diverses négociât lons auxquelles Nauséa prit part un peu après lui liront publier, à Mayence, 1510, 1**Hortatio ad ineundam in Christiana religione concordiam* ; puis, en 1511 : *Colloquia privata super publico colloquio pro concordandis nonnullis in Christiana religione controversiis, nuper Vuormaliic capto. Hatisbo/UD vero... in comitiis imper, consiimando inter I)*. *Fr, Nauseam, 5/*. *Ph. Mclanchthoneni et M. Hucorum habita*.

La nécessité de réformer le diocèse de Vienne l'ame-na 5 publier, en 1516 : *Quæstionum et solutionum super bonis demortuorum clericorum derelictis liber unus*, in-4·, Vienne; l'année suivante : *Pastoralium inquisitionum elenchi 1res*. in-8 , Vienne; en 1518 : *De clericis in Ecclesia ordinandis in V libros partitum isa-*

gogicon, in-Γ. (es deux derniers écrit* furent réunis en 1551, avec un *Decretum ecclesiastica ordinationis* du 6 avril 1551, sous le titre : *De clericis in Ecclesia ordinandis isagoges libri V*.

Le *Catalogue* signale, p. 495 au bas, un travail intitulé : *Libri octo sylnarum synodatium*. Il s'est conservé en rns. à Munich, *Cod. tal. mon.*, 11 096 ; *l'rid. Nauseæ... miscellaneorum pro Tridentina sijnode conciliarium libri octo* (en fait le ms, ne compte que sept livres). Dédié a Paul Ht a la date de 1513, cet ouvrage se réfère à l'œuvre déjà Imprimée en 1538, et représente les vues soumises au pape, lors du voyage de 1512. Voici, un peu résumés, les titres d« dînèrents livres. — 1. *De censura et serie synodi Tr. de controversis articulis inibi disserendis*. - - 2. *De prrr-paratoriis in ipsa synodo per catholicos servandis. Ite petendis et stipulandis per catholicos a schismaticis*.

3. *De ordine progrediendi in synodo in negotio religionis et ffei*. — 1. *Christiana catholicorum confinto adversus augiislanam con/cssionem*. — 5. *De prieripuis abusibus pro re/ormanda Ecclesia tollendis*. 6. *De modo tollendorum vel moderandorum saltem abusuum*. — 7 *De legitima procedendi ratione adversus induratos et contumaces Ecclesiar adversarios*. Texte complet dans J. Mctznrcr, p. 78. Ce grand travail est demeuré inédit, sauf toutefois les livres V et VI qui ont été publiés en 1865 par Thcod. Wicdmann, d'après le ms. 11877 de Vienne, dans *Æsterreichtsche Vierteljahrexschn/t /ûr katholische Théologie*, p. 556-610. C'est au I. IV, c. xx, que Nauséa se prononce en faveur de la communion *sub utraque*, et nu c. xxi. sur les restrictions qu'il serait opportun de mettre à la loi du célibat ecclésiastique. Le I. \VIII du même ouvrage, signalé par le *Catalogue*, se trouve dans le ms. 11005 de Munich, fol. 63-69, sous le titre : *Methodus concorâiic ecctesiastiar* (délai! des chapitres dans Met/ner, p. 81-82); les feuillets qui suivent dans le même ms. contiennent également des textes de Nauséa se rapportant au même sujet ; *Prarmonitorium pro Christiana religione conservanda*, fol. 69-71; *De originali causa lot (antorumque per Germaniam hicrcscon etschismaton et horum invalescenti**, fol.71-80; *Summula celerioris progressus et ordinis celebrandi concillii*, fol. 81-86; *Λha summula eorum qux necessario fleri oportet si debeat indicta synodus suum habere progressum*, fol. 86-89.

Ces derniers feuillets ont été imprimés en appen-<licr, à l'ouvrage publié à Vienne en 15 15 (cf. cl-dcssus col. 46) el qui a pour litre : *Super deligendo in Germania synodi toco catacrisis*. Il se conserve aux Archives valicanes, *Concil.*, I. 106, des *Acta Ilmi Erancisci Nauscic*, que Theincr appelle à tort un diairc (lc(a conc. *Trid.*, 1.1, p. vin, note): c'est la copie, entré? au Vatican en 176S, d'actes conservés au monastère de Hheinau (canton de Zurich). Ces pièces et leur importance n'ont pas échappé aux nouveaux éditeurs du Concile de Trente, qui en feront état un jour ou l'autre.

Par le très sec énoncé qu'on vient de lire, on peut juger de l'importance qu'aurait l'élude approfondie d'une œuvre aussi diverse, aussi touffue. Il ne saurait guère être question de publier aujourd'hui l'édition complète dont rêvait l'auteur. Du moins conviendrait-il que l'Allemagne catholique s'intéressât à un homme qui joua, à l'époque de la Réforme, un rôle si considérable, cl montra, nu fort de la lutte, une modération, un souci de comprendre l'adversaire et de se faire comprendre par lui, rares à toute époque, mais principalement à celle-là.

Tout l'essentiel de la vie et de l'histoire littéraire de Nauséa est dans J. Metmer, *Friedrich Nausea cuis Wuischn/eld*, Hatlsbonne, 1881; c'est de là que dérive la notice du *Kircheilcxicon*, t. ix (1S95), col. 50-57. Kawcrau, l'auteur de celle de la *Prol. Itcalcnzyclopædic*, n ajouté

quelques données biographique* extraites de Kopallik, *Regrsten zur Geschichte der Erzdizae Wlen*, t. n. 1898.

Toutes le* histoire* de la Réforme et de la Contre-Réforme font une place à Nauséft. Sur les tentatives de réunion avec les protestant* auxquels celui-ci (ut nu'lè, voir L. Pastor, *Die kirchlichen Reunionsbestrebungen inührnd der Regierung Karls V.*, Fribotirg-en-B., 1873, qui donne en appendice, p. 495 *q., le texte de la *Consultatio* signalée pnr le *Catalogus*, p. 496: *hiber unus consultationis super reconciliandis in religione Christiana dissensionibus*. Sur la présence de Natiséa au concile de Trente, .1. G. Mayer, *Uischuf Fried. Nausea eon Wien au/ dan Konzil von Trient*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1887, t. vin, p. 1-27.

É. Amw n.

1i NAVARRETTE (L© bienheureux Alphonse), dit aussi *De Xavarrele*, dominicain espagnol martyrisé au Japon le 1^{er} juin 1617. A la lin de la Congrégation *De auxiliis*, il était entré en conflit avec les jésuites du Japon qui prétendaient avoir dans ce pays le monopole de la prédication et qui voulaient y introduire le seul molinisme. Il ne faut pas confondre le B. Alphonse Navarrette avec son compatriote et contemporain, missionnaire dominicain comme lui. Dominique Navarrette, théologien cl historien des missions de la Chine.

Archives générales dominicaines, *Rcg. Galamini*, iv, 35, n. 60, cité par Mortier, *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Trères prêcheurs*, t. vi, p. 268-271.

M.-M. Gor ce.

2. NAVARRETE ou NAVARRETTE Dominique-Ferdinand, missionnaire cl théologien dominicain. Né à Pcnnallcl, dans lavleillcCastillc.il prit l'habit des Frères prêcheurs vers 1630 et professa très jeune au célèbre collège de Saint-Grégoire de Valladolid, l'un des foyers de la science théologique en Espagne. Répondant à l'appel de son confrère Jean-Baptiste de Moralez, qui revenait d'Extrême-Orient chercher des missionnaires, il partit pour les îles Philippines, en 1616. D'abord professeur de théologie à Manille, il partit ensuite pour coopérér à la conversion de la Chine et il devint vers 1660 un lettré chinois remarquable, qualité qui donna beaucoup d'originalité et de portée à son action dans le Fo-Kien et le Tché-Klang. Succédant à son maître Moralez, il devint en 1661, préfet apostolique des missions dominicaines en Chine. C'est alors qu'il composa divers écrits en langue chinoise. 1. Une explication des vérités catholiques avec une réfutation des erreurs les plus communes : 2. Un catéchisme ou instruction sur les noms admirables de Dieu; 3. Une apologie de la religion chrétienne contre le chinois Jang-Kuang-Sien qui venait de publier en 1659 un écrit contre les missionnaires: f. Des morceaux choisi* des meilleurs écrivains chinois. A ce moment-là, en 1665, au cours d'une persécution, il se trouva relégué avec vingt-six autres religieux jésuites cl franciscains dans le même lieu de la province de Canton. Ces religieux mirent à profit leur captivité pour s'entretenir longuement de la méthode à suivre pour introduire le catholicisme en Chine, et des concessions qu'on pouvait faire aux usages des Chinois. Au cours de son apostolat personnel, Navarrete avait toujours préféré admettre au baptême un moins grand nombre d'indigènes, sauf à être plus assuré de la pureté de leur fol. Navarrete montra dans les discussions de Canton une attitude conciliante. Mais dans le fond de son cœur, il conservait la plus vive répugnance pour les facilités accordés par les jésuites au culte de Confucius et au culte des ancêtres. Tandis qu'aux conférences de Canton, le porte-parole des franciscains, le Père Antoine de Saint-Maric, protestait contre ces pratiques de laxisme dogmatique, Navarrete résolut de s'opposer efficacement à ce qu'il croyait être une conversion impar-

faite et viciée des Chinois. Incapable de faire sur place œuvre en ce sens, il revint en Europo intéresser les autorités de l'Église. Il était à Madrid en mal 1672 et à Rome en janvier suivant. H y lit une relation détaillée de ce qui se passait en Extrême-Orient, non seulement au général de son ordre, mais au pape Clément X et à la Sacrée Congrégation de la Propagande. Des facilités de rendre hommage à Confucius et aux ancêtres avaient été accordées aux convertis chinois par le pape Alexandre VII en 1656, après avoir été interdites par Innocent X en 1615. Néanmoins Navarrete fut très écouté, cl on lui proposa de devenir évêque et de prendre en main la direction générale des missions de tous 1^{rs} ordres en Chine. H refusa une situation qui l'eût mis en conflit perpétuel avec des collaborateurs jésuites, et préféra dénoncer dans leurs derniers détails 1^{rs} abus des rites chinois à la Congrégation du Saint-Ofllce. L'une des principales pièces de son accusation fut le doute soulevé en 1610 par le second supérieur des missions jésuites, Longobardi, à propos de l'orthodoxie du syncrétisme prêché par son prédécesseur Ricci. Ce travail de Longobardi était demeuré jusque-là manuscrit et inconnu. Par les soins de Navarrete, l'ouvrage fut traduit en espagnol en 1676. Il devait être traduit en français en 1701 par les adversaires des jésuites. Cette publication de Navarrete faisait partie d'un immense travail d'ensemble édité à Madrid, en 1676 et 1679, deux in-folios, en langue espagnole : *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de lu monarchia de China, Description breve de aquel imperio y exemptes raros de emperadores y magistrados del, con narracion di/usa de varios sucessos, y cosas singulares de olros reynos y diferentes navegaciones. Anudense los decretos pontificios y proposiliones calificadas en Rnma para la mission Chinica, y una bulla de (demente X en favor de los misionarios*: t. i, 518 p. : six traites de documentation sur la Chine et un traité d'affaires missionnaires: I. n, *Que trata de las controversias antigas y modernas de la mission de la gran China y Japon*, 669 p. L'auteur se proposait de revenir à la charge dans un troisième volume contre les procédés employés par les religieux de la Compagnie pour la conversion de la Chine. Ce volume resla manuscrit. Dans son t. π,p. 30, Navarrete vantait fort un chinois, * le Père Grégoire Lopez, religieux de notre ordre qui est présentement évêque de Bnsléc cl chargé par le Saint-Siège du soin de l'Église de la Chine. Il a été disciple de Don Jean Lopez qui est mort archevêque de Manille et (pii m'a dit souvent beaucoup de choses à son avantage dont je pourrais parler s'il ne vivait pas encore. C'est à Dieu qu'il faut rendre gloire de tout cela. Lopez, le premier évêque qui ail été de race chinoise avait accepté la charge que Navarrete avait refusée. Il ne lui fui pas reconnaissant du compliment. Le 18 août 1686, Lopez adressait à Rome un mémoire favorable à l'attitude des jésuites dans la querelle des rites chinois. Il est vrai qu'à ce moment-là, Dominique Navarrete, devenu en 1678 archevêque de Saint-Domingue, dans les Antilles, s'appliquait à y fixer les jésuites cl à leur y créer un collège florissant. La dispute sur les rites de Chine ne devait se clore par leur Interdiction qu'en 1742. Dès la fin de l'année 1689, Navarrete était mort, bien loin de cette discussion qui lui survivait.

Quétif-l-xhnd, *Scripture* ordinis prédicalorum*, I. η, p. 720-723; Touron, *Histoire des hommes illustres de l'Ordre de saint Dominipic*, t. v, p. 627-638; Cordier, *Histoire générale de la Chine et de srt relations avec les pays étranger**, 1920, t. m. p. 321. 323.

M.-M. Gor ce.

NAVARRUS. voir Aspilci kta, t. i, col. 2119.

NAVASES Marianus, frère prêcheur espagnol (1697-1752). On publia, en 1751, après sa mort, à Valence, où il avait enseigné, les deux premiers volumes in-1^o de son *Moratis theologiae cursus*, thomiste et en défiance contre les nouveautés probabilistes.

Hortet, *Nomenclator*, 3^e édit., t. iv, col. 1638.

M.-M. Gorce.

1. NAVEAU ou NAVÆUS Joseph-Ferdinand, (1651-1705) naquit à Viemme, en 1651; il étudia les sciences ecclésiastiques au Collège liégeois de Louvain. Licencié en théologie, il devint professeur au Collège de la Sainte-Trinité, en août 1675, et enseigna la théologie au séminaire de Liège, en septembre 1676. A cause de sa santé, il dut, en juillet 1681, abandonner sa chaire de théologie et il obtint un canonical à l'Université de Saint-Paul. Il fit un cours public d'Écriture sainte dans l'église de Saint-Martin et des conférences à de jeunes ecclésiastiques. Il était en relations suivies avec Opstraet et l'ami intime d'Arnould et de Quesnel. Janséniste militant. Il s'opposa vivement à la nomination des jésuites au séminaire de Liège et il prit ouvertement la défense d'Henri Denys, professeur dont l'enseignement avait été censuré comme empreint de jansénisme. Naveau mourut à Liège le 10 avril 1705.

La plupart des écrits de Joseph Naveau sont remplis de polémiques. On peut citer : *Mémoire contenant les raisons pour lesquelles il est très important de ne pas retirer le séminaire de Liège des mains des théologiens séculiers, et de n'en pas donner la conduite aux Pères jésuites*, in-8^o, 1698, avec la collaboration de Quesnel qui l'a traduit en français. - *Mémoire pour l'université de Louvain au sujet du séminaire ou collège ecclésiastique de la ville de Liège, où les jésuites prétendent s'établir au préjudice des privilèges de l'université*, in-8^o, 1698, en collaboration avec Quesnel. Ces *Mémoires* n'ayant pas obtenu leur effet, Naveau publia un nouvel écrit sous le titre : *Deux lettres d'un ecclésiastique de Liège concernant le récit de l'intrusion violente du P. Louis Sabran, jésuite anglais, dans la présidence du séminaire de Liège*, in-8^o, 1699. Ces deux lettres furent traduites par Quesnel. *Epistola apologetica ad auctores et subscriptores resolutionum sacra: (ut ipsi quidem existimari volunt) Facultatis Lovanicensis ad quaestiones quasdam dogmaticas, data: die 12 sept., anno 1695, et Lovantit edita, per quosdam sacra theologia studiosos, ex superiorum licentia pro professore suo absente*, 1699. On attribue à Naveau un autre écrit, où il prend la défense d'Henri Denys, contre les attaques de François Marlin. L'ouvrage a pour titre : *Sacra Facultatis theologia Colonensis sapientissimum iudicium pro doctrina perillustri I). Henrici Denys, licentiatii Lovanicensis, in seminario I. codiensi professoris, necnon in Ecclesia. Leodiensi canonici theologi, adversus ineptias, cavillationes et imposturas docturis Francisci Martin, in libello cui titulus : Refutatio justificationis... vindicatum per Christianum ab Irandael theologum*, in-8^o, Marlanopolis. 166L L'ouvrage le plus important de Naveau est le suivant : *Le fondement de la conduite à la vie et à la piété chrétienne, selon les principes que la foi nous en donne dans l'Écriture sainte et la doctrine de l'Église*. Ce livre fut composé par Naveau, durant la retraite qu'il fut obligé de mener à la fin de sa vie, et il est beaucoup plus modéré que tous ses autres écrits.

Cerveau, *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité au 17^e siècle*, t. i, p. 9-10; Bccdrillèvr, *Biographie liégeoise*, 2 vol., in-8^o, 1836, t. i, p. 418-120; J. Dorif, *Notice sur le séminaire de Liège*, in-8^o, Liège, 1871, p. 116 sq.; J. Darls, *Histoire du diocèse et de la principauté de Liège au XV^e siècle*, 2 vol., in-8^o, Liège, 1877, t. I, passim; Hensens et Barbier dans les *Analectes pour servir*

à l'histoire ecclésiastique de Belgique, t. xxi (1888), p. 309; *Biographie nationale de Belgique*, t. xv (1889), col. 489-490.

J. Carreyr.

2. NAVEAU ou NAVÆUS Mathias (t 1660) naquit à Wornant, près de Huy; il était le neveu de l'official d'Arras, venu du diocèse de Tournay (ci-dessous). Il étudia la théologie et devint curé de Saint-Pierre de Douai, chanoine de l'église de Tournay et censeur des livres dans le diocèse. Il mourut vers 1660. Il a laissé un certain nombre d'écrits, parmi lesquels on doit citer : *Encomia S. Josephi, Virginis Deiparae sponsi*, in-12, Douai, 1627; réédité en 1636, sous le titre : *Sponsus Virginis decoratus corona 12 gemmarum splendoribus coruscante*. - *Orationes 1res de signo crucis et orationis efficaciacia et D. Thomae Aquinatis laudibus*, in-4^o, Douai, 1630. - *Catecheses, seu de sacramentorum institutione, confessione sacramentali, extrema unctione et matrimonio conciones XVI*, in-12, Douai, 1633. - *In festa sanctorum pratibatio theologica*, in-12, Douai, 1635. - *Annotationes in Summa theologica et Scriptura sacra praeipuas difficultates; item sermones duo de SS. Plato et Eleutherio, Tornacensium patronis*, in-8^o, 1610. *Tri-octava sermonum de venerabili sacramento et sacrificio*, in-12, Douai, 1645; une nouvelle édition, plus développée, parut, en 1615, à Tournay, avec une addition : *subiunctum de B.B. sponsis Virgine et Josepho, ad sacra Scriptura titulos, poematibus XVI*, in-12, Tournay, 1645.

Valère André, *Bibliotheca belgica*, p. 662; l'op. cit. n. *Bibliotheca belgica*, 2 vol., in-4^o, Bruxelles, 1739, t. n, p. 877-878; Bccdrillèvr, *Biographie liégeoise*, 2 vol., in-8^o, 1836, t. i, p. 417-418; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. xvi, p. 153-155 (donne la liste des ouvrages et les juge sévèrement); *Biographie nationale de Belgique*, t. xv (1889), col. 191.

J. Carreyr.

3. NAVEAU ou NAVÆUS Michel, écrivain ecclésiastique belge (1539-1626), oncle du précédent, né à Warnant, mort à Tournai. D'abord professeur à Louvain, il devint chanoine et official d'Arras sous l'épiscopat de François Kichardol (1561-1577), passa à Tournai, où il fut chanoine, archidiacre (1592) et enfin vicaire général (1616). Son neveu Mathias a publié après sa mort un gros ouvrage composé par lui sur saint Michel : *Chronicon apparitionum et gestorum S. Michaelis archangeli a mundo condito ac deinceps per varias orbis partes*, in-8^o, Douai, 1632, inspiré en grande partie de la *Narratio miraculorum maximi archangeli Michaelis*, composée par le diacre constantinopolitain Panlaléon, et que Naveau a traduite dans le latin de Lipomanus (cf. *P. G.*, t. cxi, col. 573-592).

Valère André, *Biblioth. belg.*, p. 675; Foppens, *Bibl. belg.*, t. n, p. 895; Paquot, *Mémoires*, t. xm, p. 118-152; *Biographie nationale de Belgique*, t. xv, col. 191.

f. i. Auann.

NAZARÉENS, voir Judéo-Chrétiens, I, vm, col. 1691 sq.

NAZARIUS ou NAZAIRE Jean-Paul, frère prêcheur italien. Né à Remondino en 1556, il prêcha d'abord en Italie puis, en 1692, il fut chargé par Clément VIII d'accompagner son nonce en Bohême et de le seconder dans ses tentatives, pour ramener à l'orthodoxie catholique les hussites et les calvinistes de ce pays. A Prague, pendant trois ans, Nazarius s'appliqua à cette tâche par des levons, des prédications, des controverses. De retour en Italie en 1595, il joignit à son ancienne activité de prédicateur un professorat de théologie au couvent dominicain de Milan. Des écrits lui donnaient déjà une certaine renommée, en sorte, que le Saint-Siège le chargea

d'une controverse avec le calviniste Thomas Cassell, à Pleurs, dans les Grisons. Le sujet de la controverse était le sacrifice de la messe, l'enjeu était le choix de la religion catholique ou calviniste par les habitants de ce bourg. La discussion se poursuivit pendant trois jours, les 8, 9, 10 mars 1597, le calviniste ne voyant dans la messe qu'une simple commémoration sans sacrifice, Nazarius répliquant que, participant du sacrifice sanglant du Calvaire, la messe n'en est pas moins une nouvelle offrande et un renouvellement du sacrifice. Il ne semble pas que le résultat de la dispute ait été décisif en un sens ou dans l'autre, pour ce qui concerne la croyance des habitants de Pleurs. Plus tard, en 1620 et 1621, Nazarius fut ambassadeur des États de Milan auprès du roi d'Espagne Philippe III. L'ayant quitté, il se rendit dans le midi de la France, et il nous a laissé un témoignage intéressant sur l'état religieux et moral des catholiques et des protestants dans ces contrées. Retourné en Italie, Nazarius y poursuivit son œuvre de théologien et d'écrivain jusqu'à son extrême vieillesse. Il ne mourut que le 11 juin 1615.

Surtout dans la dernière partie de sa vie. l'ensemble des publications de Nazarius est considérable. En 1620, il publie à Bologne ses *Commentaria et controversin' in partem Summic D. Thomæ Aquinatis*, en 3 in-folios de 921, 551 et 650 pages. En 1625, 1627, 1630, il édite et réédite à Bologne et à Cologne ses *Commentaria et controversia in partem Summa: D. Thomæ Aquinatis*, en 3 in-folios ne traitant que des 59 premières questions, mais en 1500 pages. En outre Nazarius a publié à Bologne à partir de 1630. trois gros recueils in-4°, à l'opuscule, parfois considérables, sur divers sujets : controverses avec des calvinistes, des jésuites, des dominicains, des fidèles, écrits et doctrines de saint Thomas, messe, l'autorité dans l'Eglise, la méthode des sciences sacrées et profanes, la magie, la vie religieuse et ses obligations, les cas de conscience et leur solution. Il a publié aussi sur le droit canon et sur la philosophie aristotélicienne : logique, physique et métaphysique.

Son activité théologique appartient nettement au xvii^e siècle, encore que toute la première partie de son existence ait appartenu au xvi^e siècle. Il a composé ses écrits élané sexagénaire ou septuagénaire. et à une époque où les grandes controverses de la fin du xvi^e siècle et du début du xvii^e siècle étaient closes. D'avoir vécu cette période de controverses, et d'y avoir pris intérêt, Nazarius garde une grosse érudition. Aussi son thomisme, fidèle quoique éclectique, joint à des qualités de précision dans l'exposé une abondance remarquable de références aux théologiens des diverses écoles, à propos des moindres détails. Il est à noter que dans ses volumes étendus qu'il intitule *opuscules*, il se montre moraliste aussi érudit qu'il était renseigné sur les hommes et les idées, nature doctrinale dans ses commentaires magistraux de la *Somme*.

Quétif-Échou. *Scriptores ordinis predicatorum*, t. II, p. 511-515; Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de saint Dominique*, t. V, p. 258-268.

M. M. GONNAB

NÉCESSITÉ. Ce mot intervient en théologie avec des acceptions assez variées, qu'il n'est pas facile de classer :

1. *Sens de besoin.* — C'est ainsi qu'on parle en français des « nécessaireux », c'est-à-dire de ceux qui manquent des choses nécessaires à la vie. Celle « nécessité » a des degrés; elle peut être qualifiée d'extrême, de grande, d'ordinaire. Selon les degrés, cette nécessité échoit à celui qui en est victime des droits plus ou moins stricts à l'assistance de ses semblables. Voir *Aumône*. I. i, p. 2566. Quant à l'axiome : *In casu*

extremo: necessitatis omnia bona sunt communia, il en sera parlé à l'article *Propriété (Droit de)*.

2. *Sens de contrainte.* — Il s'agit non de contrainte extérieure (on emploie alors le mot de *coaction*), mais de poussée intérieure. La nécessité est alors considérée comme une puissance à laquelle on ne peut résister, et qui entraîne la volonté d'une manière inévitable. On voit les multiples problèmes, les uns philosophiques, les autres idéologiques qui se posent autour de la nécessité. Ils sont touchés aux mots *Actes humains*, *Liberté*, *Volontaire d'une part*; aux mots *Grâce*, *Puissance d'Élimination*, d'autre part; comme aussi aux articles historiques relatifs aux systèmes sur l'accord de la grâce avec la liberté : *Augustinisme*, *Batisme*, *Calvinisme*, *Congruisme*, *Jansénisme*, *Luthéranisme*, *Molinisme*, *Thomisme*, etc.

3. *Sens d'obligation.* — Ici « nécessaire » se dit par opposition avec « facultatif », et l'on parle de la nécessité de faire tel acte, de recevoir tel sacrement. Une distinction fréquemment usitée ici est celle de *nécessité de moyen* et de *nécessité de précepte*.

Tel acte est de *nécessité de moyen*, quand, soit de sa nature même, soit en vertu du plan divin, il est le seul moyen d'obtenir la vie éternelle et les secours nécessaires pour y parvenir, en sorte que l'omission, même involontaire, met dans l'impossibilité de faire son salut. La foi est de nécessité de moyen (chez les adultes) pour être sauvé, on en dira autant des autres vertus théologales. Parmi les sacrements, le baptême, la pénitence (pour les péchés mortels commis après le baptême) sont de nécessité de moyen. Pour ce qui est des sacrements, les théologiens distinguent encore entre nécessité de moyen *hypothétique* et *absolue*.

Sont de *nécessité de précepte*, des actes qui sont requis pour le salut, mais seulement en vertu d'un précepte divin. Le lien que existe entre eux et la fin dernière est moins strict que dans le cas précédent. S'ils sont involontairement omis, le salut peut néanmoins être assuré *positis ponendis*. Ainsi la croyance explicite et détaillée aux principaux articles de foi est de nécessité de précepte; comme aussi la réception de l'eucharistie, de l'extrême-onction, etc. Les questions de détail sont étudiées aux divers articles relatifs aux vertus ou aux sacrements.

É. AMANN.

NECTAIRE, patriarche grec, de Jérusalem, xvii^e siècle. — Il s'appelait d'abord Nicolas Pélodipès. Né aux environs de Chandax (Crète), il apprit les lettres dans cette ville à l'école qu'y dirigeaient les moines du Sinaï. Jeune homme, il entra à leur monastère de Sainte-Catherine. A quarante-cinq ans, il le quitta pour s'occuper des intérêts du couvent en Grèce. Il en profita pour suivre à Athènes les leçons du célèbre Théophyle Corydalée. Cinq ans plus tard, on le trouve pour le même objet en Moldavie. En 1660, il se trouve à Constantinople, quand Pafios, patriarche de Jérusalem, vient à mourir. Élu à sa place en janvier 1661, il est sacré le 9 avril de la même année. Le 20 novembre 1662, il approuve par une lettre la Confession de foi de Moghila (font on prépare la première édition. En 1661, il voyage dans les contrées danubiennes pour y visiter les monastères hagiophiles. Entre temps. Invité au nom du tsar de Russie à Moscou pour un concile auquel prendraient part les quatre patriarches orientaux, en vue de la déposition de Nikon, il se contente, de concert avec son collègue de Constantinople, de signer et de faire signer un *tomos* déclarant, en termes généraux, qu'un patriarche pouvait être jugé par un concile régulièrement assemblé. De retour à Jérusalem à la fin de 1665, il y travaille à la réparation et à l'embellissement des édifices de la communauté grecque. En 1666, le 23 octobre,

il sacre Dosilhée métropolitaine de Gésarée de Palestine. Il a des démêlés épineux avec PnTslos Llgaridès, archevêque de Gaza (voir L.ig ai u d Ls). En 1669, on le trouve à Constantinople. Fatigué et malade, il abdique le patriarcat, le 19 janvier, et le 23, Dosilhée est élu pour lui succéder. Il se retire à Jérusalem dans le couvent de l'Archange. C'est durant cette période de retraite, interrompue par une fugue au Sinuï occasionnée par ses démêlés avec les Latins pour la possession des saints Lieux, que m. place la composition de ses principaux ouvrages. En 1672, il participe au concile de Jérusalem contre Cyrille Lucaris. Il meurt le 16 janvier 1676. Il a écrit: L HcplItη αρχή του Παπα αντιρρήσει, Iassi, 1682; le premier ouvrage sorti de l'imprimerie grecque de Iassi. Nectaire le composa en réponse à une assez faible apologie d'un religieux franciscain nommé Pierre. Contre de mauvais arguments, le théologien grec eut beau jeu, et sa réfutation lit grand bruit. Elle fut même traduite en latin et parut ainsi à Londres en 1702. C'est contre elle que Lequicn, sous le pseudonyme de Stephanus de Altimura, écrivit sa *Panoplia contra schisma gncorum*, Paris, 1718. Pour les éditions grecque et latine du Περί αρχή του Παπα, voir Legrand, *Bibliographie hellénique du JDY/- siècle*, t. n; du *XV* s., t. i (voir aux tables). Au début de l'édition grecque, Dosilhée inséra une courte vie, διήγησι. A la fin quelques pièces qui n'appartiennent pas à l'ouvrage. — 2. *Dr artibus quibus missionarii latini, peuxipue in Terrd sancta degentes, ad subvertendam Græcorum fidem, utuntur, et de quamplurimis Ecclesiis romame erroribus et corruptelis libri tres*, Londres, 1729, in-8., 1 feuillet et 110 pages. Cet ouvrage a été traduit sur l'autographe. Le texte grec n'a jamais été publié en entier. Le troisième livre se trouve en appendice dans le Hcpl αρχή του Παπα, p. 211-255. L'ne partie du premier livre (5 chapitres et presque la moitié du sixième a paru dans la Νέα Σιών, t. ni (1906) p. 266-280, 636-6*16) sous le titre Νεκταρίου πατριάρχου Ἱεροσολύμων ανέκδοτα. — 3. Ἐπιτομή τῆς ἱεροκοσμικῆς ἱστορίας, Venise, plusieurs éditions 1677, 1758, 1783, 1805. Ouvrage divisé en cinq parties dont les trois premières concernent le Sinaï et son monastère: la quatrième, les rois d'Égypte Jusqu'à Mahomet, et ses successeurs Jusqu'au sultan Selim; la Cinquième, le sultan Sélim, sa guerre contre les Perses et la secte de Téclill. nouveau prophète des Perses. — 4. La lettre d'approbation de la Confession de foi de Pierre Moghlla reproduite dans diverses éditions de la Confession, voir, par exemple, Kimmel. *Libri symbol. Eccl. orientalis*, p. 45-52. - - 5. *Adversus galli Claudii contra Gncorum injurias et calumnias brevis responsio*, publiée par Benaudot, texte grec et traduction latine, dans *Gennadii patriarch# Constantinopolitani homilite de sacramento eucharistia*, etc., p. 171-176, et précédé d'une notice en latin sur Nectaire. L'écrit concerne le dogme de l'eucharistie. L'auteur repousse l'accusation faite à son Église d'avoir reçu ce dogme des latins. — 6. Lettre à Païsios d'Xlcxandric sur l'eucharistie. Se trouve traduite en français dans la *Perpétuité de la foi*, éd. Migne, t. U, col. 1179-1181. — 7. Plusieurs actes concernant Nectaire ou émanés de lui, dans Ἀναλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογία, t. 11, p. 273-281. 8. (3nq lettres inédites, concernant différents objets, publiées par Manuel Gcdéon. Constantinople, 1913 (extrait de la Ἐκκλησιαστικὴ Αλήθεια, 36 pages. Introduction sur railleur et commentaires érudits. — 9. Quelques poésies publiées dans Σωτήρ, t. xm (1890), p. 73. 21L Cette même revue Σωτήρ signale 42 discours inédits, *ibid.*, p. 210-211.

Outre les ouvrages et notices qu'on vient designator : Dosithéc, Ἰἰτπὶ τοῦ ἐν Ἱεροσολύμοι; πατριαρχινσάντων

p. 120S <q. Otte notice, nvec la Ôt/γ,σιζ signalée plus Imul- est la première source de* biographes postérieurs; Mélécr- Ἰ'ἰζ)ησ(αστ<χη Ἱστοριζ» t. m (1784), p. 168-469, 471-172; Mquh-n, *Oriens rhrhJanux*, I, m (1710), p. 520-522; Maxime le Syrien, Οἱ χρ.ο otzovpe Vt,z πζτ^ζ^χι -i,ζ Ἱιρουσχήμ. α/pt; feon; 1310, publié par Pap.-Kernmeut, dans Ἰνά/ικτα τή; Ἱροσο> *μ(τιχήι στζ t. nr, p. 61-67 (partir concernant Nectaire); Grégoire Palamus. Ἱροσο/υμίχτ» 1862. p. 525-'»35; Vrrtos, Ντοῦἰη/ίχη M too: A, p. 231-233; Sathns, Niotl- λη^Γζή ^t/ολογίχ, p. 319-322; Zaviras, Ntz p. 479-482; Voutyras, Atfcxô/ ἱστορία ζαι Demetracopoulos, *Ορ66Λοξο ἹΗδ.;, p. 159-160; Anonyme, Ἰἰ Ἐχζλησία Ἱεροσολύμ/ ζχτα του: π/σσαρζζ τιλζυτζίου αἰώνα(. 1H7-1900, p. 82-89; E. lx*grand. *Bibtfo-graphie hellénique du XV/P9 iêcle*, t.ir.nr.iv; *da X VU/- siècle* (voir aux indices); Chr. A. Papadopoulos, Οτ πατριάρ^αι Ἱεροσ>ΛυμM7 a»; π/ευοαπιχM τή: ι%σία ζιτᾶ "ô * iζ' stG>72 (extrait de N z Σιών), 1907 (voir ch. n, Oc πζτρίάρχαι Ἱεροσολύμων Ilzccto: xzi N/zript^c zz ô πζτρίιρχη: Μόνζ Νιζών, p.74-150); le même/lrrepta τή Ἰ.ζz/r/rtx: Ἰβροσο/ύμων, 1910, p. 531-538; Kattrnbusch, dans In *Prni. Praleneqchf-adie*, t. xtn, p. 705. Au sujet de snn attitude relativement à Nicon et de srs rapports avec Ligaridès, voir la bibliographie de ers deux personnages.

V. Gr umel.

NÉELS IUS Nicolas, éc; it aussi **NEELSS IUS, NEELS, DE NEELS**. Ne a Camprnhout dans le Brabant, dominicain à Gand vers 1558, licencié à Louvain, docteur à Douai, il enseignait la théologie à Louvain, lorsqu'on 1577 il partit pour Gand afin d'y mener la controverse contre les calvinistes. Mais l'année suivante, les *Gueux* le maltraitèrent et l'expulsèrent avec les autres religieux du couvent. Il reprit sa charge de professeur à Louvain. En 1584, le couvent de Gand put être rétabli, et il fut à sa tête comme provincial de Basse-Germanie jusqu'à sa mort survenue le 21 Janvier 1601. Scs travaux scripturaires, théologiques, apologétiques sur la Genèse, le Cantique des cantiques, saint Paul, l'Apocalypse, la croyance, le quatrième livre des *Sentences*, scs divers sermons sont demeurés manuscrits.

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prxdicalornm* t. n, p. 328-329; Dr Jonghr* *Belgium dominicanum*, p. 77.

M -M. lioRCB.

NÉERCASSEL (Jean de) (1625-1686), évêque de Castorlc et vicaire apostolique en Hollande, naquit à Gorcum en 1625; il lit ses études à Sainte-Agathe et ensuite à Louvain, au collège S inte-Pulchéric. puis il vint à Paris; il entra à l'Oratoire en 1615 et alla étudier la théologie à Saumur. Illevnu en Belgique en 1652, il fut à Malines le directeur spirituel de la maison de l'Oratoire, et il enseigna la théologie au séminaire archiépiscopal. En 1653, il fut chargé, en partie, de radministration du diocèse d't trccht. Nommé évêque de t'aslurie et provicaire apostolique pour la Hollande, il créa le chapitre d'I trccht par un acte du 22 avril 1664, lorsqu'il remplaça Beaudouin Gatz dont il avait d'abord été le coadjuteur. En 1670, il alla à Home pour faire connaître au pape Clément X l'état de la religion catholique en Hollande, et il souscrivit alors le Formulaire d'Alexandre VH. Cependant il resta toujours très attaché aux chefs du Jansénisme et, en particulier, à Arnauld, qui, en 1679, logea chez lui, au début de son exil. Néercassel mourut à Zwoll le 6 juin 1686.

Les écrits de Néercassel exposent une morale austère, tout à fait conforme aux thèses des Jansénistes et lui furent toujours favorables. Parmi ces écrits, il faut citer : *Tractatus de sanctorum uc pnccipur beat»· Mana· virginis cultu*, in-8% Utrecht. 1665. Cet écrit fut traduit en hollandais, in-8., Anvers. 1673, et en français par G. Le Hoy, abbé de Haute-fontaine, in-S., Paris, 1679. Après avoir établi, contre les calvinistes, la légitimité du culte des saints et

spécialement de la sainte Vierge, l'auteur, dans les deux derniers traités, indique les sentiments intérieurs d'amour et de louange, et 1rs marques extérieures par lesquelles on peut honorer les saints (troisième traité) et la souveraine puissance de la sainte Vierge (quatrième traité). La traduction de Le Boy porte l'approbation de Pctitpied. 8 décembre 1678. — *L'affermissement dans la loi et la consolation dans les persécutions*, in-8°, Bruxelles 1670.

Tractatus de lectione Scripturarum, in quo protestantium eas legendi pruris refellitur, catholicorum vero stabilitur; accedit dissertatio de interprete Scripturarum, in-12, Emmerich, 1677. L'écrit fut traduit en français par Le Boy, in-12, Cologne, 1680. et fut assez vivement attaqué par Suivius (pseudonyme d'un jésuite, dit Battrel), mais Xéercassel répondit dans *La Parole de Dieu défendue*. L'évêque de Castoric traduisit en latin le *Truité de l'exposition de ta foi* de Bossuet qui le remercia par une lettre du 22 mai 1678. — *Dissertatio in qua expanditur num nobilibus catholicis in Hollandis jus competat pro arbitrio suo designandi ac nominandi pastores super populum catholici*, in I°, s. l., 1682.

L'ouvrage capital de Néercassel. celui qui souleva le plus de polémiques et dans lequel apparaissent les principes rigoristes, a pour titre : *Amor pernitens, sive de divini amoris ad pirmlenliani necessitate et recto clavium usu libri duo, cum appendice in qua quorundam theologorum doctrinæ de remissione peccatorum nonnullæ difficultates proponuntur et demonstratur oera sententia S. Thomæ Aquinatis de sacramento pirnitentis*, in-8°, ttrcchl. 1682; la seconde édition, très augmentée, parut en 1685, 2 vol. in-8°, avec l'approbation d'Arnaud, évêque d'Angers, 4 octobre 1685, de Montgaillard, évêque de Saint Pons, 20 septembre 1685, de plusieurs théologiens belges et français. Les Jansénistes d'ailleurs louèrent fort cet écrit et l'abbé Guibert le traduisit en français. 3 vol. in-12, l'trccht. 1711. Le P. Qucsnel en lit aussi une traduction, d'après une lettre qu'il écrivait à l'évêque de Castoric le 11r janvier 1684 (*Correspondance de Quesnel*, t. n, p. 31, 35). L'ouvrage commence, par une lettre dédicatoire de l'évêque à son clergé, puis il montre la nécessité et indique les conditions de l'amour de Bien pour obtenir le pardon des péchés; le livre deuxième examine l'usage légitime des clefs et la conduite des confesseurs et des pénitents, par rapport au sacrement de pénitence. Dans l'Appendice, Xéercassel propose plusieurs difficultés touchant la contrition et le pouvoir des clefs, et donne des éclaircissements sur quelques passages de son livre; et dans une seconde partie, il montre que les Africains commencèrent de se confesser après les festins de débauche, et que les absolutions que l'on accordait à quelques pécheurs, dès qu'ils renonçaient au péché, ne peuvent autoriser et rendre légitimes les absolutions précipitées, contre lesquelles il s'est élevé dans le second livre de *l'Amour pénitent*. Arnaud avait collaboré probablement à ce travail. et on trouve les mêmes idées et les mêmes expressions dans les *Si r dissertations sur l'opinion des docteurs de Louvain louchant la rémission des péchés par tes sacrements, proposées à M. Haslé*, et dans la *Dissertation sur le vrai sentiment de saint Thomas* (voir *Œuvres* d'Arnaud. t. xxvi, p. 213-237). Xéercassel avait concerté avec Arnaud le plan de cet ouvrage pour prouver la nécessité de l'amour dominant, et Arnaud composa plusieurs écrits pour défendre son ami (*Œuvres* d'Arnaud. t. n et iv. p. 155-184), Xéercassel se défendit lui-même, en divers écrits restés manuscrits, qu'il laissa à son disciple Van Heussen, celui-là même qui rédigea, plus tard, la notice si élogieuse de Néercassel dans la *Batavia sacra*. Ce sont : une

Lettre à M. l'évêque de Grenoble, Le Camus, sur l'Amor pernitens pour le prier d'en prendre la défense auprès du pape, 16 février 1685; *Lettre apologétique à un cardinal*, 2 avril 1686; *Apologie de l'Amor pernitens où Ton répond à cent dix-sept objections; Mémoial présenté à la Congrégation; Réponse à la lettre d'un jésuite, nommé Honoratus Faber, à un de ses amis au sujet de l'Amor pernitens; Déclaration de M. de Castoric sur les divers points qu'on trouve à redire dans son ouvrage; Dissertation où l'on fait voir qu'il faut, pour être justifié, avoir un amour de Dieu dominant*. (Les divers écrits montrent la vivacité de l'attaque; cependant innocent XI, sans approuver *l'Amor pernitens*, ne voulut point le condamner, mais son successeur. Alexandre VIII par un décret du 20 Juin 1690, le condamna Jusqu'à correction « comme favorisant ouvertement la doctrine proscrite par le concile de Trente que la crainte des peines de l'enfer est mauvaise et nous rend encore plus méchants. » Xéercassel laissa encore à son disciple d'autres manuscrits, parmi lesquels il faut citer deux traités, l'un *Sur l'adoration en esprit et en vérité*, et l'autre *Sur le sacrement de confirmation*.

Xéercassel entretenait une correspondance active avec divers personnages; la plupart de ses lettres sont restées inédites; celles qui ont été publiées se trouvent particulièrement dans les (*Œuvres* d'Arnaud, t. n et t. iv, et dans la *Correspondance* de Bossuet. éditée par Urbain et Levesque, t. i. p. 383-389. et t. ii. p. 185-186. 191-192. 223-225. 231-236, 363-364. 380-389.

Michaud. *Biographie universelle*, t. xxx. p. 282-283; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxvu. col. 609; Feller-Wichs, *Biographie universelle*, t. vi. p. 187-188; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, 1759, t. vu, p. 956-957; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. xvii, p. 381-382; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs de la vérité du XV^e/I^e siècle*, in-12, 1761, p. 223-224; *Batavia sacra*, in-fol., Bruxelles. 1714, II^e partie, p. 476-504 (très élogieux) et reproduit en partie dans les *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire* du P. Batterel, édités par Ingold et Bonnardet, 1 vol., in-8°, Paris, 1901. t. ii. p. 209-239; *Recueil des vies de quelques prêtres de l'Oratoire* du P. Quyscault (Bibliothèque nationale, ms. fr. n° 20 943, fol. 171-191), édité par Ingold. *Bibliothèque oratorienne*, t. ii, p. 57-73; *Dictionnaire historique ou Histoire abrégée de tous les hommes nés dans les XVIII^e provinces belgiques...*, 2 vol., in-12, Paris. 1786, t. n, p. 102-104; Dupin. *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIII^e siècle*, t. m, p. 107-119; Delvigne, *Biographie du royaume des Pays-Bas, ancienne et moderne*, 2 vol., in-8°, Liège. 1829, t. n, p. 174; (iethals, *Œuvres relatives à l'histoire des sciences, des arts, des lettres, des mœurs et de la politique en Belgique*, 1 vol., in-8°, Bruxelles, 1837-1838. t. i, p. 179-188; Dupac de Bello-garde. *Histoire abrégée de l'Eglise métmopolitaine d'Brrecht, principalement depuis la Révolution arrivée dans les sept Provinces-l'nls des Pays-Bas, sous Philippe II jusqu'à l'an 1731*, 3^e Mit., in-8°. Bruxelles, 1852. p. 163-195; i flirter. *Xomenclator*, 3^e édit., t. iv, col. 114-115; (inzlcr. *Histoire générale du moiineincnl fansêntite*, 2 vol., in-8°. Paris, 1922, t. ii. p. 30. 33.

J. (Lah il y iik.

NEESEN Laurent, théologien belge (1612-1679). Né à Saint-Trond (prov. de Liège) en 1612, il lit ses humanités, sa philosophie et sa théologie à Louvain où il prit la licence. Dès 1638. il est nommé président du séminaire archiépiscopal de Malines, où il devait en même temps enseigner la théologie. Il demeura quarante ans à la tête de cette maison, où il mourut le 22 mai 1679. laissant une réputation d'extrême charité et de grand zèle sacerdotal. Son testament léguait tous ses biens au séminaire, à condition que les professeurs y seraient toujours pris dans le clergé séculier à l'exclusion des religieux.

Neesen a laissé une œuvre théologiquept considé-

ruble, fruit de son long enseignement; elle a paru son vivant en traites séparés qui ont été réunis postérieurement en deux gros volumes in-folio. — En 1675, il fait paraître à Malines : *Theologia moralis Christiana de actibus humanis, ad mores SS. Augustini et Thomae, continens tutiores et securiores regulas dirigendi conscientias*, in-4.; 2^e edit., cette même année 1675, à Malines; Cologne, 1679, En 1676, à Malines : *Theologia moralis Christiana de sacramentis ad mentem SS. Augustini et Thomae, continens securiores et tutiores regulas ea administrandi et suscipiendi*, in-4.; 2^e edit., Cologne, 1682. En 1678, à Malines, *Theologia Christiana affectiva de Deo uno in essentia, trino in personis et Verbo incarnato*, in-4.*; édition corrigée, Liège, 1708. — En 1678 encore, à Cologne: *Theologia moralis Christiana de tribus virtutibus theologicis, fide, spe et caritate*, in-4.. — Après la mort de Neesen. Philippe Bertrand, chanoine théologal de Malines, publia, à Liège, 1684 : *Tractatus très de iustitia et jure ad supplementum theologiae moralis Christianae*. in-P.

Postérieurement on a trouvé commode de rassembler ces divers traités suivant l'ordre général de la *Somme théologique* de saint Thomas. On eut ainsi : *Universa theologia in duos tomos divisa ad mentem SS. Augustini et Thomae exposita*. in-fol., Lille, 1687, contenant : 1^o les questions sur Dieu un et trine, et le Verbe incarné, p. 1-148; 2^o avec une nouvelle pagination les actes humains, la conscience, les vertus, les péchés, les lois, la grâce, la justification, le mérite, p. 1-279; 3^o avec une nouvelle pagination encore, et la mention t. n, la fol, l'espérance, la charité. La même année, 1687, paraissait à Anvers en un vol. in-fol. *De iustitia et jure tractatus tres* (L De iustitia et jure; II De contractibus; III De injuriis et damnis et restitutione) et. avec une nouvelle pagination. le *De sacramentis*. — J.'universa theologia, publiée à Anvers en 1707 en un gros volume in-fol en deux tomes, reproduit tous les traités dans l'ordre où nous les donnons.

En théologie morale, Neesen représente, comme l'indiquent plusieurs de ses titres, la tendance opposée au laxisme : il s'exprime en termes fort sévères sur le probabilisme en général; juge avec beaucoup de rigueur la probabilité *ab extrinseco*, et érige en principe la thèse qu'il n'est pas permis de suivre une opinion moins probable, au détriment d'une autre qui l'est davantage : *quamvis multi hoc tempore affirmant, lumen attentis et bene consideratis rationibus computriuni magni auctoritatis theologorum cogimur in oppositam tutioremque sententiam abire, et absolute respondere, neminem, per se loquendo, lute conscientia posse sequi sententiam minus probabilem relicta probabiliori*. De act. hum., édit. de 1707, p. 107. Cette attitude générale se traduit par un certain rigorisme dans les applications pratiques, où très souvent l'auteur se prononce pour l'existence de péché mortel là où il ne semblerait pas y avoir matière. En théologie dogmatique, Neesen est profondément thomiste, ou plutôt augustinien et s'inscrit en vive réaction contre le molinisme; il donne de diverses propositions de Baïus une interprétation bénigne qu'il déclare compatible avec la foi catholique. Voir même traité, p. 213 sq. Pour ce qui est de l'infailibilité du pape, il essaie de trouver un moyen terme entre l'opinion gallicane et la doctrine ultramontaine. » Pour que le pape soit infailible, dit-il, il faut qu'avant de prononcer en matière de foi ou de mœurs, il ait procédé à un examen soigneux de la question, discuté le pour et le contre et pris conseil de personnes savantes et pieuses. *Quod lumen non ita venit intelligendum quasi in allibilis resideat in coda virorum doctorum quos assumit, sed quia ille praequiratur tanquam conditio*

sine qua Spiritus Sanctus et definiendi infallibiliter non assistet». Dr tribus viri, theol., p. 21-22.

Il n'était pas inutile de caractériser cette théologie de Neesen sur les points discutés au xviii^e et au xix^e siècle en dogme comme en morale. La *Theologia universa*, en effet, a été classique en Belgique durant toute cette période. Quand Pierre Deussen (voir ici t. iv. col. 421), un des successeurs de Neesen dans la direction du séminaire de Malines, voudra pourvoir aux besoins intellectuels nouveaux du clergé, il commencera par compléter la théologie de Neesen et, finalement, sa *Theologia ad usum seminariorum* se présentera comme une refonte de celle de Neesen, dont elle conserve le plan général et. jusqu'à un certain point, l'esprit.

Foppellui, *Bibliotheca belgica*, t. n, p. 811; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. xvj, p. 399-105; *Biographie nationale de Belgique*. t. xv, col. 560; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. iv, col. 19, qui m^e laisse guère soupçonner l'importance de l'auteur.

É. Amann.

NÉMÉSIE, voir Eschylus et NT.iiémii (*Livres de*) t. v, col. 522 sq.

NÉMÉSIOUS D'ÉMÈSE. — En tête d'un traité intitulé *De la nature de l'homme*, Περὶ φύσεως ἀνθρώπου, se lit dans les manuscrits qui l'ont conservé le nom de Némésios, évêque d'Émèse (aujourd'hui Hama) en Syrie. Cet évêque, auquel un des manuscrits donne le surnom d'Adamantius (Ἀδαμαντίωνος τοῦ καὶ Νεμεσίου) ne nous est pas autrement connu, et il n'y a aucune raison de l'identifier, comme on l'a fait jadis, avec un Némésios gouverneur de (l'Asie) d'Asie, un correspondant de Grégoire de Nazianze (cf. *Epist.*, cxcviii-cc, et *P, em.*, l. II sectu, n. 7, *P. G.*, t. xxxviii, col. 321-329, col. 1551-1577). Tout ce que l'on peut dire de lui se tire exclusivement de son ouvrage qu'il y a donc lieu de présenter d'abord. Texte dans *P. G.*, t. xi., col. 501-817.

Le traité *ne va pas à l'âme* HOMIUS. — C'est un traité d'ordre philosophique sur l'homme, sa constitution, son organisation, sa destinée, le premier traité complet d'anthropologie, semble-t-il.

1^o *Le contenu*. — L'auteur commence par situer l'homme dans le cosmos et par faire remarquer comment la Providence, en le créant, a voulu établir un trait d'union entre les deux sortes d'êtres, matériels et immatériels. Microcosme dans le macrocosme, l'homme apparaît ainsi comme le centre de l'univers qui est fait pour lui, c. i. — L'homme se composant de corps et d'âme (car il n'y a pas lieu de retenir la division trichotomique proposée par Platon et Apollinaire à sa suite), il convient d'abord de définir ce qu'est l'âme. Rejetant les doctrines matérialistes, et tout autant l'opinion d'Aristote qui fait de l'âme l'entéléchie du corps, l'auteur s'arrête à la conception platonicienne qui définit l'âme une substance incorporelle, οὐσίη ἑστὶν ἀσώματο ἡ ψυχὴ, et conséquemment immortelle. Col. 589. Et, tout en s'exprimant sur la nature de l'âme. Némésios raisonne sur son origine. Sur ce point encore il se rallie à l'idée platonicienne de la préexistence des âmes, et repousse le créathinisme, le traducianisme aussi bien que le génératinnisme. Il semblerait même au premier abord qu'il admettrait la métempsychose, au moins de la façon restreinte dont la proposait Jamblique. Mais ce n'est là qu'une impression: à une étude plus attentive des passages où il est question de la transmigration des âmes, on s'aperçoit que notre philosophe cite seulement la doctrine de la métempsychose comme une preuve de la croyance des anciens philosophes à l'immortalité de l'âme. Voir col. 581-589. Toutes ces discussions remplissent le c. n qui est fort long.

Le c. ni, épuisant la question métaphysique, est relatif A l'union de l'Âme et du corps. Némésios saisit très exactement l'acuité du problème que pose l'union de deux substances en un seul composé. Il ne veut pas entendre parler de mélange, de juxtaposition: il abandonne même l'idée platonicienne du corps vêtement de l'Âme, pour se rallier A une conception qu'il déclare emprunter A Ammonius Saccas, le maître de Plotin. Voir col. 593-600. Il n'en est pas, dit-il, de l'union d'une substance immatérielle (νοητού) avec un corps comme de l'union de deux substances corporelles. Car l'être immatériel demeure distinct et incorruptible (ἀσύγχυτον καὶ ἀδιάφθορον). L'union se fait sans qu'il en résulte de changement. L'Âme est donc unie au corps, mais elle n'est pas confondue avec lui; elle peut s'isoler en quelque sorte de lui pendant le sommeil, par exemple, ou dans la contemplation (ὁτανζαό' ἐαυτήν ἐπισκέπτηται τι των νοητών). Col. 597 A. De même que le soleil, par sa présence, transforme l'air en lumière, en le rendant lumineux, et qu'ainsi la lumière est unie à l'air sans se confondre avec lui, de même l'âme étant unie au corps, en demeure tout à fait distincte. *Ibid.* Et notre auteur de renforcer son explication en faisant appel à l'union du Verbe divin avec l'humanité, τη πρὸς τον ἀνθρωπον ἐνώσει του Θεοῦ Λόγου. Dans cette union le Verbe est demeuré distinct et indiscrutable, ἀσύγχυτο καὶ ἀπερίληπτο. Col. 601 A. Il y a pourtant une différence importante entre ces deux modes d'union. L'Âme est en communication de sentiments avec le corps, δοκεῖ συμπάσχειν τῷ σώματι. Au contraire, le Verbe n'éprouve aucun changement par son union avec le corps et l'Âme, il ne participe point A leur faiblesse; mais, en leur communiquant sa divinité, il ne fait qu'un avec eux, tout en demeurant ce qu'il était avant l'union : μεταδιδοῦ αὐτοῖ τη ἐαυτοῦ Θεότητι, γίνεται συν αὐτοῖ εν, μένων τῷ ὡπερ ἦν καὶ πρὸ τῆ ἐνώσεως. C'est donc là une sorte d'union toute nouvelle; il s'unit sans se mêler, sans se confondre, sans altération ni changement; il n'est point en communication de passion, mais seulement d'action, οὐ συμπάσχω, ἀλλὰ συμπράττων μόνον,... restant aimable, immuable et distinct, πρὸς τῷ μινεῖν ἀτρεπτο καὶ ἀσύγχυτο, parce qu'il n'est capable d'aucune sorte de changement. Col. 601 B. Et Némésios est tout heureux de citer un texte de Porphyre exprimant clairement qu'un tel concept philosophique n'a en soi rien d'inadmissible. Le chapitre se clôt par une allusion aux doctrines d'Eunomius sur l'incarnation, et aux propos de certains hommes illustres sur le mode d'union qui serait non point par nature, mais par bienveillance. Οὐκ ευδοκία τοίνυν ὁ τρόπος τῆ ἐνώσεως, ὃ τισι των ἐνδοξων ἀνδρῶν δοκεῖ, ἀλλ' ἡ φύσις αἰτία.

Adions-nous d'ajouter que cette digression théologique ne doit pas donner le change sur le caractère vrai de l'ouvrage. Descendant de ces hauteurs, l'évêque d'Émèse consacre la plus grande partie de son livre à ce que nous appelons aujourd'hui la psychologie expérimentale, et dans celle-ci même il fait une large place aux fonctions sensorielles et à leurs organes. Galien, qu'il semble avoir étudié d'assez près, lui fournit un bagage de notions anatomiques et physiologiques qui n'est nullement méprisable. L'étude des sens internes, bien qu'un peu rapidement faite, est néanmoins suffisante, et l'on trouvera sur le rôle de la mémoire et même du Jugement dans la perception, des formules bien frappées. Cf. c. xm, col. 661. La théorie de la connaissance intellectuelle est moins heureuse, et l'auteur qui en traite de manière tout à fait dispersée, semble se rattacher A la doctrine de la réminiscence de Platon. Voir par ex. c. xm, col. 661 C : « Il y a une sorte de réminiscence.

ἀνάμνησι, (pii n'a pas pour objet ce qui a été perçu par les sens ou l'intelligence, mais les notions naturelles, φυσικαὶ ἐννοιαί. Οι, nous appelons notions naturelles. celles que tout le monde a sans étude préliminaire, comme par exemple celle de l'existence de Dieu, (l'est ce que Platon appelle réminiscence des idées. »

A l'étude des fonctions de connaissance fait suite celle de la vie affective, puis de la vie végétative; enfin les phénomènes de volonté sont longuement décrits, c. xxix-xu. Némésios défend l'existence du libre arbitre, tant au nom de la doctrine chrétienne que pour des raisons d'ordre moral et métaphysique. Le tout se termine par trois chapitres consacrés à la providence divine. L'ouvrage, qui semble n'avoir pas été mis définitivement au point, manque de conclusion.

2^e Curac/ères *généraux*. - - S'il n'est pas un chef-d'œuvre, le traité en question présente A coup sûr un très vif intérêt. L'auteur se montre suffisamment renseigné sur les doctrines philosophiques émises au cours des Ages. Sans doute, il ne les connaît pas toujours de première main, mais par des compendium, par ces *placita philosophorum* qui étaient alors en circulation. Il ne laisse pas de les comprendre de façon exacte et de les circonscrire avec discernement. D'ordinaire, il procède sur les diverses questions par voie d'exposé des solutions, qu'il examine les unes après les autres, donnant ensuite celle qui lui paraît véritable. Il ne s'attache d'ailleurs de façon exclusive à aucune école; ses préférences générales vont sans doute au platonisme et plus encore au néoplatonisme qu'il semble assez bien connaître; Aristote ne lui agré guère, bien qu'il lui emprunte une grande partie de la doctrine de la volonté libre. Il ne s'interdit pas de chercher dans la théologie des points d'appui pour ses démonstrations; mais il fait parfaitement le départ entre les deux sources de connaissance, révélée et naturelle. Ainsi, parlant de la Providence, il dit (pie la meilleure preuve qu'on en puisse donner, c'est le fait que Dieu lui-même s'est fait homme pour nous; mais il ajoute aussitôt : « Ominie ce ne sont pas seulement les chrétiens que nous voulons convaincre et que nous nous adressons aussi aux gentils (προ Ἑλλήνων), nous allons leur démontrer l'existence de la Providence par des arguments propres à les persuader. » C. xlii, col. 781 B.

IL Auti vu i. r date. — Tout ceci montre que nous avons affaire non avec un philosophe profane, mais avec un chrétien fort instruit des choses religieuses.

Bien donc ne s'oppose à la tribu tion faite de notre traité à un évêque, tant par les manuscrits que par quelques citations anciennes. En l'absence de toute donnée ferme, la date de la composition est plus délicate à déterminer. L'auteur écrit après la publication des ouvrages d'Apollinaire (le Jeune) et d'Eunomius (pii sont expressément cités et réfutés. La doctrine christologique qu'il expose en passant, voir col. 63, est nettement opposée à celle dont Eulychès a été dès 110 le plus fameux représentant. Le fait toutefois «pic l'archimandrite constantinopolitain n'est pas nommé, semblerait indiquer (pie le traité a été écrit avant l'éclat définitif. Il n'est pas non plus question de Nestorius. et pourtant la formule christologique de l'école d'Anlioche est expressément donnée, et d'ailleurs rejetée, bien qu'elle soit le fait d'hommes illustres. On a voulu voir ici une allusion à Théodore de Mopsueste, ce qui est possible, mais A condition qu'on lui adjoigne au moins une autre illustration. Pourquoi ne serait-ce pas Nestorius ou même Théodoret? Nous voici donc ramenés non pas A la fin du IV^e siècle, comme on l'a prétendu, mais A l'intervalle

qui sépare le candie d'Éphèse de celui de Chalcédaïne. Notre auteur, on l'aura remarqué, juins admet lre lu formule de l'union par bon plaisir, κατ' ευδοκίαν, admet la terminologie onlochlcnnn, telle qu'elle sc précise dans l *Eranistrs* de Theodorei. l) emploie avec prédilection, en parlant du Verbe incarné, les épithètes d'ἀσύγχυτο, <Γάτρεπ%. qui de l'oeuvre de Théodorct passeront dans la formule du concile de 151

Il insiste avec autant de force sur l'idée que le Verbe est ἀπάθη, qu'il ne prend aucune pari aux *passions* de l'Immunité, οὐσυμπάσχω, άλλα συμπράττω. N'est-pas'encore du Théodorcl lui sorte qu'on chercherait assez volontiers l'auteur panni ces Antlâchions, qui entre 131 et -151, tout en abandonnant la personne de Nestorius, entendent bien ne rien sacrilier des alhrmations dyophysltes. Mais il est du nombre des prudents, de ceux qui jugent inutile du soulever les questions de personnes, à un moment surtout où le monophysisme semble pouvoir compter sur la faveur impériale. Sans (huile, on a fait valoir que la polémique contre Apollinaire et Eunomius n'est plus guère de saison vers les années 110. Mais on oublie, ce disant, que toute la polémique anlhnonophysite faisait valoir l'origine apollinarjstc de la doctrine de l'unique nature. L'on ne remarque pas non plus (pie d'lùinomlus ce qui est rejeté, c'est moins son enseignement trintlaire (pie ses théories psychologiques ut christologiques. Cf. c. m, col. 1105 A. H nous scmbledonc cfu'il faut revenir sur ce point aux vues des anciens critiques ecclésiastiques, vues confirmées par le suffrage des historiens de la philosophie grecque, tels que Bitter et Zeller, quoi qu'en aient dit D. Bender et à sa suite (). Bardenhewer,— Il n'y a pas lieu d'attribuer à Némésios un petit traite *Dr ronton-nenda morte*, publié sous le nom de Démérlus Kydonès, moine du xivr siècle (cf. P. G., t. cuv, col. 11G9-1212), et dans la petite collection Teubner (éd. H. Deekelmann. 1901). Les preuves de celte attribution qu'à prétendu fournir J. Drascke. dans *Zeitsch. /Pr tuisxensch. Théologie*, 1901, t. xuv, p. 391-110, n'ont pas convaincu les critiques.

HL Histoire posthume. On ne voit pas que le traité de Némésios ait d'abord attiré l'attention. On ne le trouve cité que rarement par son nom dans la littérature grecque : un Anastase, archevêque de Nicée, de date imprécise, lui emprunte avec référence deux réponses dons les Ἐρωτήσῃ καὶ ἀποκρίσῃ, mises sous lenoni d'Anastase le Slnaïle, voir P. G'.. l. i.x x x i x, col. 505. 515; au x* siècle, Moïse Bnrcepha le cite dans son *De paradiso*, L xx. P. G'., l. exi, col. 50S A. Mais certains auteurs ne se font pas faute de le copier sans rien dire. Sain* Jean Damascènc le résume longuement au l. H de la *Foi orthodoxe*, c. xii-XXX, P. G\, l. xctv, col. 917-909; au ix. siècle un certain Mélélios. moine et médecin, le pille littéralement dans son traite Ilcpi τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ. Texte dans J. A. Cramer, *Anecdote grava Oxonens.*, t. ni, p. 1-157.

On a reproché à Mélélios d'avoir fait cet emprunt sans le signaler. Ce n'est pas exact. En sa préface, le moine-médecin donne ses sources, parmi lesquelles il signale Grégoire du Nvsse. Aor. c//., p. 1. Or c'est Némésios qu'il désigne parce nom. Depuis quelque lumps déjà, en cil t, l'oeuvre de l'évêque d'Entèsc circulai! sous le nom de celui de Nysse, comme le prouve une version arménienne du vnr siècle qui donne ce livre comme étant de Grégoire Ce dernier, on le sait, avait composé comme suite à Γttexam-ron de son frère Basile un *Dr opificio hominis*. Περί κατασκευῇ ἀνθρώπου, qui, par suite de l'analogie des titres cl aussi du contenu, n altiré à lui le travail de Némésios. Aussi une parile de ce dernier ouvrage flgurc-l-elle encore sous le nom de Grégoire de Nysse.

Voir P. G , l. xi.v, col. 188-221, et comparer avec l. xi., col. » ;♣

l.Occident en définitive sera victime de lu meme erreur. Sans doute la première traduction latine qui est fallc au xr siècle par h. médecin Alfán de Sulcrne. t 1085 comme archevêque de celte ville, mol lu traité sous le nom de Némésios: mais celle version, d'ailleurs fort médiocre, cède bientôt la place à celle que donne, au milieu du xir siècle. Burgtindio de Pise. le grand traducteur de l époque (cf. .L de Ghellinck, *l.r mouvement lhMogtque du mj9 attelc*, p. 215 sq.). Or Burgundio publie le traité sous le nom de Grégoire de Nysse; son texte, vite devenu classique, impose celte attribution à toute l'Ecole. Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin ne connaîtront que le

Il esl visible que le Docteur angélique s'est inspiré ('onlinuellement, dans toute la partie de la l. qui traite de l'homme, non seulement du Damascene, mais de Némésios sous le nom de Grégoire de Nv^se. Si ce dernier est assez rarement cite de façon expresse (voir pourtant q. i xxxi. a. 2 q i xxxn. a. 5. q. <jit, a. 6), il est incontestable que son texte est sous-jacent à celui de la *Somme lh<ologyique* de la q. i xxv à la <l. hxxxni cl aussi a la q. « xxi. il y aurait un joli travail à faire sur les emprunls textuels que lui a faits l'Ange de l'Ecole. sur la manière dont il a so ramener à l'orthodoxie péripatéticienne le platonisme de Némésios. sur l'mfluence qu'eut, en définitive, dans un monde si (titrèrent du sien, le vieil évêque d'Emèse.

1. Tixt i t i t v i n s i o x s. - l. *Trxtr grec*. - Il a rte public pour ln première fois par Nicalw. Ellcbod, Anvrxx, 1565: pats A Oxford (probablement par l'êsêque Paul Fillb en 1671 ; le théologien protestant Ghr. l'r. Mntlhn*» m n donne une nouvelle édition a Halle en 1802; reproduite dans Z*. t, XL, col. 50-1-8,17, avec a h» suite les notes de l'édition il'Oxford. Il manque une edition critique; voir ci-dcs*ous. études sur le texte

2* l'rr.OofM. - l. *Ltthnrs*. — Celle d'Alfan de Sidernc, publiée d'abord par (λ Hol/inger. qui n'en connnivsalt l'auteur. lxiptzig. 1882.l'iiété. en 1917, pur K. J. Burkhard dans la ix-lilc collection Teubner, N'rmesi *epiacopl l'rtmnon physicon. aloe Ilcpi liber a V. .tf/uno archiep. Salerni in latinum (runslatUA*. — Celle de Burgundio de Pise l'a été juir le même Burkhard dam cinq programme* de g\ ninasc, *Jahrcsberiehl dtt k k. Stauts (lynin<iiunu un A//. Hezlrk nnn Wlen*, Vienne, 189t. 1892. 1896. 1901. 1992. lui llenaisMince a vu paraître les traductions de Jean Cono. Strasbourg. 1512. et de Georges Valla. Lvon. i . 18

2. *Arniénicnncr*. - Sur cette version ancienne, voir h* lras aux italiens indiqués dans l'édit. d'Alfan par Burkhard, p. x-xi; je ne saurais dire jlisqu'ù quel point la version arménienne publiée A Vcnis<.. 1889, s'appuie sur l'ancienne.

3. *Syriogue*, - Ils n eu certainement au .Moyen \gu une version syriaque, nu moins partielle; voir J. Dniseke, *Zeihchri/t fur iulMcn.icluiftlicht Thchoyic*, 1993. t. xtxi. p. 5<HJ s<].

l. *Mittlrrnry*. - Signalons au moins la traduciion française de J. B. Hnbault. Ihiri*. 1811; l'allemande d'Os-terhnminer, Slnzbourg. 1813.

IL Tiiavxi x, — l. *Sur te texte*. Bien n'a etc fait pour le textegreedepuis l'édition de Mattturl. Les travaux commences par Burkhard, et publiés dans [r^ *W'irner Studirn*, 1888. t. x. p. 93-135; 1889. t. xi. p. | 13 »q.; 213sq., n'ont pas abouti A l'e<liton qu'H voulait faire; voir aussi du même, Znr *Kapitel/olgc in Xetneaiux*, dans *Philologus*, 1910, t.i xix.p. 35-39. cl *Johannes uon Ihinni'kiil' Auxzilgc ail\ Xcmcsitot*. dans U *ieiur Enmos*, Vienne. l<Hip. p. 89-101.

2 *Sur lt* nutrio rt le i ^nlrtiu* - M. E\angelidès. *.u ri Kapitel aux rince Monographie über Xemeslus and seine (Jucllen* (thèse), Berlin, 1882; l). Bender, *l'nlcruu huivuo n zii lrtncr. iu\ uo/i Emese* (thèsei, l.cip/ig, 1898; B. Domanski. *Die Psychologie des Neinrstus*, dans les *Hrilragr zur Gesth» der Philosophie des M*. l. de BAumker. t. m. fuse. 1. 1900, excellente étude; W. \\. Juger, *Seoiesû/y uun l nitia*, (*Juelten/orschungen zum Xeuptutonlstnus und seinen Anfun-yen bei lhtscidvnlos*, Berlin, 191 l, fuligineux A plaisir;

H. A. Koch. *Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa*, Berlin, 1921 : O. Banckhewer, *Altkirchliche Literatur*, t. 7, 1921, p. 275-280. - Ces travaux modernes ne doivent pas faire oublier ceux des vieux critiques ecclésiastiques : Tillemont, *Mémoires*, t. ix, p. 510-511; l'ibridus-l'arlc*, *Bibliotheca græca*, t. viii, p. 115-152. Voir aussi les histoires de la philosophie grecque.

É. Amann.

NENNICHEN Mnthlae, né à Allenstein (Prusse orientale) en 1590, entra en 1611 dans la Compagnie de Jésus. Il travailla comme missionnaire dans les provinces d'Autriche et de Bohême. Il mourut à Brunn le 1 décembre 1656. On lui attribue un *Tidetains de communione sub utraque specie*, paru à Glogau en 1626. Peut-être est-il l'auteur d'un petit Iridié de controverse ahtlprotestante roulant sur le thème *Ubi scriptum est?* qui eut une très grande vogue (multiples éditions et traductions en diverses langues) au xvn^e siècle, et a même connu des rajouissements au xviii^e et au xix^e siècle. La plus ancienne forme latine que connaisse Sommervogel porte le titre : *Ad tritissimam in jidei controversiis quæstionem Ubi scriptum est? catholicis vera, non tamen debita, acatholicis obtrusa sed frivola responsio*, Würzburg, 1668. Mais on connaît aussi un texte tchèque de 1638.

(. Sommervogel. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, l. v, 1891. col. 1622-1021; cf. t. ii, col. 151 ; l. m. col. 701 ; l. ix, col. 715; Hurter, *Xamendator*, 3^e édit», t. ii, col. 1021.

É. Amann.

NÉOPHYTE Ce mot grec, qui équivaut à « jeune plante », est employé au figuré par saint Paul, pour désigner un nouveau converti. 1 Tim., ii, 6 (à rapprocher de 1 Cor., ii, 6-8, où l'apôtre compare le travail du missionnaire évangélique à celui du jardinier). Le mot est passé de là dans la langue ecclésiastique où il est devenu proprement le nom des nouveaux baptisés. Au passage cité, saint Paul recommandait à Timothée de ne point ordonner comme évêque un néophyte, de peur que, venant à s'enfler d'orgueil, il ne tombe dans la même condamnation que le diable. De là est venu ultérieurement l'irrégularité qui, dans l'ancien droit, atteignait ceux qui avaient été baptisés à l'âge adulte. Cf. ici, t. vii, col. *2561. Le nouveau code a supprimé cette irrégularité; il place néanmoins les *néophytes*, parmi ceux qui sont *simpliciter impediti* en ajoutant : (fonce, *judicio Ordinarii, sufficienter probati fuerint*. Can. 987, l. 6.

Mais l'empêchement en question a pris, à certains moments, une extension tout à fait inattendue. On en est venu à appeler « néophytes » ceux qui étaient nouvellement reçus dans l'état ecclésiastique ou dans un ordre religieux, et, par application du mot de saint Paul, interdiction a été faite d'admettre ces jeunes recrues aux ordres supérieurs avant un certain temps. Voir art. Interstices, t. vii, col. 2313. On a dit à cet article quel rôle a joué dans certains cas historiques ce grief d'être un néophyte : cas du pape Constantin en 768, de Pholius en 857, et bien d'autres.

É. Amann.

NÉOPHYTE LE RECLUS (xii-xiii^e siècle). Né à Ieucara, l'ancienne Amathonte (Chypre), en 1131, s'enfuit à dix-huit ans au monastère de Saint-Jean-Chrysostome près du mont Couzzoventi. Employé d'abord à la vigne dans une métairie du monastère, puis nommé parccclésiarque au couvent, il aspire au repos de la contemplation que lui refuse son hlgomenc. Après bien des péripéties et des voyages (il parcourut la Palestine), il trouve dans son île, au flanc de la montagne qui domine Paphos, la retraite tant désirée, le 21 juin 1159. Les travaux d'aménagement terminés, il inaugure sa vie de reclus le 11 septembre 1160. En 1171». Basile Cinmnos. l'évêque de

Paphos, l'ordonne prêtre. Un à un, les disciples lui arrivent, des cellules se construisent, puis enfin une église dédiée à la Précieuse Croix. Le monastère est achevé en 1183 et sa cellule lui vaut le nom de Έγκλειστρα. Néophyte compose un règlement, probablement en 1177, dont il fit plus tard, en 1211, une édition remaniée, celle sans doute (pie nous possédons encore. Cependant de nombreuses visites troublent sa retraite : Il monte plus haut dans la montagne, y trouve une caverne qu'il transforme en cellule : la Νέα Σιών, c'est le nom qu'il lui donne, sera désormais le centre de Γ'Εγκλείστρα et la résidence de l'hlgomène. La constmction d'une cellule accessoire occasionne un accident qui met sa vie en péril. Préservé miraculeusement, pense-t-il, il appelle cet événement Οκοσημεία et compose en reconnaissance un office à célébrer chaque année au 21 janvier. On ignore la date de sa mort. Néophyte est honoré en Chypre comme un saint. Au chapitre xii de sa *Diti-axis*, Néophyte énumère ses propres ouvrages alors au nombre de 16 livres. En voici l'objet et l'état d'après L. Petit, *Échos d'Orient*, t. II, p. 263-267 : 1-3. Trois volumes de panégyriques, dont le premier seul est connu dans le *Paris, 1189* (cf. *Cal. cod. hag. gr. Par.*, 1896, p. 86-90); 1-5. deux volumes de lettres dont on n'a point de traces; 6. un commentaire du Cantique des cantiques conservé dans plusieurs manuscrits; 7. livre τη Οκοσημεία. ollice c(mné-moratif de l'événement rappelé plus haut, édité par Kyprianos, dans Τυπική σύν θε(7) διάταξι, etc., Venise. 1779; 8. seize discours sur l'Illexaméron publiés par Kyprianos. *ibid.*; 9. dix homélies sur les Psaumes (manuscrit); 10. commentaire sur les canons des douze fêtes du Seigneur (manuscrit); 11. Δω&κάλογον τό πρόχειρον τοῦ ἐγκλειστου, ouvrage perdu qui, au jugement de L. Petit, devait consister en discours autobiographiques; 12. sermons sur les commandements de l'ancienne et de la nouvelle Loi, dont plusieurs sont conservés en manuscrit ; 13. livre des catéchèses (non retrouvé); 14. la Τυπική διάταξι, éditée par Kyprianos (voir plus haut) et par E. E. Warren *The ritual ordonnance of Xcophytus*, dans *Archæologia* xi vii, 1-36; 15. livre désigné seulement par l'épithète de τε)χυταῖον. L. Petit propose de l'identifier avec les vingt canons ascétiques plusieurs fois cités dans le Typicon. Ajouter à ces écrits le testament de Néophyte, publié par Kyprianos, *op. cil.*, le morceau *De calamitatibus Cypri*, si souvent édité, *P. G.*, l. cxxxv, col. 196-501. L. Petit signale encore d'autres pièces isolées de notre écrivain; deux sont des homélies sur l'adoration de la Croix; une troisième est un récit sur les origines du schisme. Le P. IL Dclchayc fait remarquer qu'elles pourraient être des extraits des ouvrages énumérés ci-dessus.

Le travail fondamental est celui de L. Petit, *Vie et ouvrages de Néophyte le Beclis*, dans *Échos d'Orient*, t. II, p. 257-268. 372. Ajouter : H. Helrhaye. *Saints de Chypre*, dans *Analecta Mlandiana*, t. xxvi (1907), p. 161-297 (p. 162-232, plusieurs panégyriques de Néophyte sont édités); L. Petit, *Bibliographie des acolouthies grecques*, p. 201-205; J. Kli. Khatzcloonnou, Ἱστορία καὶ ἱεργὰ Νιοφυτου Ηρισ-βντέρου Ἀλονάχου καὶ Ἐγκλείστου, Alexandrie, 1911; cette monographie n'ajoute rien sur notre personnage, qui ne soit déjà connu, et n'édite aucune nouvelle œuvre de lui. On y trouvera toutefois des renseignements sur l'histoire ultérieure du monastère de rEnclehra.

v. Gr v mei.,

NÉPOS est le nom d'un évêque égyptien du iir siècle auteur d'un iraité intitulé : *Réfutation des nllégoristes*, «Ε)γγχο ὀ)ληγοριστώ. Nous ne le connaissons que par ce que nous apprennent les fragments de Denys d'Alexandrie conservés dans Eusèbe, //. K., VII, xxiv et xxv, *P. G.*, t. xx. col. 692 sq. Ayant su l'existence dans le nome d'Arsinoé d'un mouvement

millénariste aboutissant a un véritable schisme, Denys se rendit sur les lieux, à un moment où Népos était déjà mort; il discuta avec ses partisans et fut assez heureux pour les ramener à l'unilc ecclesiastique. Ce lui fui l'occasion d'écrire un ouvrage en deux livres intitulé *Sur tes promesses*, Περί επαγγελιών. Il y parle de Népos, comme d'un évêque recomman-dable pour sa foi, son zèle, son application aux Saintes lettres el sa · psalmodie abondante encore en hon-neur, τη *itMffi* ψαλμωδία, η μέχρι vii·/ πολλοί των αδελφών ενθυμούνται. Mais le livre où il interprétait littéralement l'Apocalypse, à l'encontre des tendances allégorisantes de l'Écolc d'Alexandrie, risquait de faire beaucoup de mal. A en croire Dcnys, Népos, par son exégèse, amenait les simples à penser que tous les enseignements ecclésiastiques sur l'avènement de .Jésus, la résurrection des morts cl ce (pii s'ensuit, se ramenaient en somme a la promesse d'un bonheur terres! rc. μικρά καὶ θνητά καὶ οἷα τὰ νυν. Il semble tou-tefois bien difflcile de croire que Népos n'enseignait pas une vie éternelle à l'expiration du millenium.

Gcnnde décrit avec plus de précision le système de Népos. D'abord aurait lieu la résurrection des justes, leur bonheur sur la terre avec le Christ, au terme du millenium la résurrection des impies. Du-rant le millénium il continue à subsister dans un coin de la terre fies impies, qui au dernier jour viennent a l'assaut du royaume de Dieu et (pie le Tout-Puis-sant anéantit. Dr *écrits. dogmatibus*, c. t.v, *P. L.*, l. i.vhj. col. 994-995. On se demande où (iennade a trouvé ccs détails sur Népos, dont il n'a sans doute pas eu le livre en main. Ce qu'il décrit là, c'est bien l'eschatologie de La lance qu'il aura prêtée au vieil évêque égyptien. - Quant aux hymnes el aux tra-vaux sur l'Écriture que Népos avait pu composer, nous ne les connaissons que par l'obscurc allusion qu'y fait Denys.

Di λo πγγ unique semble bien être Eiisêbc: ce que dit saint Jérôme dans sa notice sur Denys d'Alexandrie. Dr *ntr. ill.*, il. 69, dérive exclusivement de *Villixt. reel.*, vraisemblable-ment aussi l'assertion de Gcnnade.

Tillcmont, Afénio/rrs, l. iv, p. 261-266, ne fait guère que paraphraser le texte d'Eusèbe; J. G. Schupart, *ChiUasmus Xepotis*, Giessen, 1721. profite «le cette occasion pour atta-quer l'illuminnisme de Q.Kuhlnninn.Jacques Bœhm et autres; (*.. L. l'cltoc, *The tellers o/ /MnriphIis o/* (.Cambridge. 1904. É. Αμ λ ν χ.

1 NERSÈS IV. catholicos arménien du 17 avril 1166 au 13 août 1173. appelé aussi Glaletsi ou Klayctsi du nom de sa résidence Hromglah (Rom-Kelah château romain ·). Son autre surnom, très usité chez les Arméniens, Clinorhall (Chcnorhali). le Gracieux, hit fut appliqué par ses contemporains comme expression de son caractère affable et philan-thropique, ainsi (pie du style éloquent el classique de scs ouvrages. Nersès Glayctsi ou Chnorhali a été. en effet, non seulement un des plus grands patriarches et docteurs de l'Église arménienne, mais encore un coryphée de ta littérature haïcaniennc, qu'il illustra d'épopées célèbres. Issu, en 1102, de souche pahla-vounienne. arrière-petit-fils de Grégoire Magistros cl frère du catholicos Grégoire III Pnhlavouni (1113-1166), il passa sa première jeunesse vaquant aux études el aux œuvres pieuses, dans le célèbre couvent de Gnmir-Vankh (couvent rouge) situé sur le Slav* liarn, la · Montagne Noire ·, en Cilicie. en compagnie de son frère aîné Grégoire, lequel, élu patriarche d'Arménie en 1113, conféra personnellement l'ordi-nal lon sacerdotale à son frère Nersès à l'âge de 18 ans en 1135, et l'éleva, peu après, A l'épiscopat. Durant le long pontificat de son frère, Grégoire III, qui régna 53 ans, Nersès Glayetsi fut à vrai dire l'âme et le ressort de la chancellerie patriarcale, ce fut lui (pii

comme coadjuteur spirituel et conseiller-secrétaire, assista le catholicos avec le plus grand dévouement. En 1139, l'évêque Nersès accompagna Grégoire III au synode latin d'Antioche La grande el noble tâche de la réunion de l'Église arménienne a l'Église grecque, entreprise déjà par le catholicos Grégoire HI, qui à cet effet avait convoqué (1165) le concile ou synode général de Hromglah, cul en Nersès un promoteur ardent. En 1166, ordonné catholicos, a un âge avancé, il exerça celte charge pleinement après la mort de Grégoire IH, survenue dans la même année 1166. Tous ses efforts convergèrent dès ce moment vers l'union des deux Églises. Nersès (pii, encore du vivant de son prédécesseur, avait conféré, au cours d'un voyage en Cilicie, avec Alexis, gendre de l'empereur Manuel H Comnènc. sur la question de l'union, fut invité par l'empereur à une conférence personnelle à Constantinople Nersès, retenu à Hromglah par le concile qu'il présidait, fil parvenir à Manuel H un traité théologiquc exposant la foi de l'Église hafeano-grégorienne. Dans ce premier traité, Nersès Clayetsi s'applique surtout à montrer l'inanité de l'affirmation grec-que, (pii reprochait aux Arméniens l'hérésie monn-physitc. en exposant que les tenues < d'une seule nature dans le Christ étaient compris par les Armé-niens. non dans le sens d'Eutychès, mais dans le sens orthodoxe représenté par saint Cyrille d'Alexandrie, à savoir celui de l'unf/é de *personne*. Les Arméniens emploient, continue son exposé, le terme *une seule nature* pour signifier l'union indivisible du Verbe divin avec l'humanité. Si. nu lieu d'employer le tenue arménien *antzn* « la personne · ou · l'hypostasc », Nersès. suivant l'usage arménien, préfère la formule basée sur l'arménien *bnouthiun* la nature ». c'est tout simplement par esprit conservateur et par un certain opportunisme de chef d'Égiise nationale, guidé cl déterminé par l'appréhension du nestorianisme. Bref, le catholicos arménien dans son traité justifiait, malgré certains termes inusités en théologie ortho-doxe, l'enseignement grégorien sur l'incarnation el les autres points de dogme contestés par les Grecs. L'empereur et le patriarche, pleinement satisfaits, el préoccupés d'achever la magnifique entreprise de l'union des Églises, envoyèrent à cette fin.de Constan-tinople à Hromglah. pour siéger au concile, le célèbre théologien cl philosophe Théorianus. Celte conférence entre Théorianus et Nersès 1\ se prolongea jusqu'en 1170. Retourné à Constantinople, Théorianus pré* sentait à l'empereur deux lettres de Nersès, une intime et une autre officielle, dans lesquelles le catholicos réitérait scs dispositions pour une union prochaine. el constatait que les Églises grecque et arménienne ne différaient pas essentiellement dans le dogme. Néanmoins, il se réservait d'en appeler auparavant au concile des évêques de son Église, avant de pu-blier la profession de foi demandée par les Grecs.

En 1172. eut lieu une seconde conférence de Théo-rianus, représentant du patriarche grec, avec Nersès, en présence de prélats et docteurs arméniens et syriens, où Nersès se montra extrêmement conciliant, n'ayant qu'un but. celui de dissiper les points en litige et de concilier ses évêques avec le parti grec. Outre le dogme de la dualité des natures dans le Christ. Nersès accepta encore lu correction de certains usages contraires à la pratique des Grecs (*Toumebize. /list, pol. et religieuse de l'Arménie*, p. 218). Il céda et lit des concessions jusqu'au delà de ce qui était exigible pour la réconciliation. Neuf points furent formulés comme bases el conditions de l'union. Par son esprit de modération, il avait tout préparé pour achever l'œuvre et consacrer l'union en un grand concile des évêques arméniens. Cependant le forma-

lisnic outré et l'orgueil dominateur des Grecs déjouèrent l'entreprise d'unification qui, par suite d'éternels attermolements, dut rester inachevée. Déjà l'évêque d'Albanie et ceux d'Arménie étaient invités à se rendre au synode de la réconciliation, quand le vénérable catholicos, âgé de 75 ans, mourut à Hromglah, en 1173. Reconnu et vénéré comme saint déjà de son vivant, il fut béatifié et canonisé solennellement, bientôt après, par l'Eglise arménienne qui l'exalte comme l'une de ses plus grandes gloires.

Ses œuvres théologiques se divisent en écrits exégétiques (interprétation de l'évangile de saint Matthieu) et en traités dogmatiques exposant la foi et les usages de l'Eglise arménienne, généralement en forme de lettres adressées à l'empereur Manuel II, au patriarche grec, au patriarche syrien Michel. Son encyclique promulguée au début de son règne (1166) au peuple arménien et son mandement pastoral adressé aux prêtres de Samosatc, nous fournissent un précieux tableau de la situation religieuse de l'Arménie contemporaine. L'abbé Vilicfroy, docte arménologue, cite Nersès Glayetsi, comme l'un des plus éloquents Pères de l'Eglise arménienne ». Citons spécialement encore son célèbre livre ou formulaire de prières, contenant les oraisons pour les 24 heures du jour et de la nuit et divisé en 21 paragraphes, ouvrage traduit en 36 langues ((appelletti, I. ri, p. 171 sq.; Venise, 1882).

Nersès Chnorhall ou Glayetsi est grand surtout comme poète. Son chef-d'œuvre intitulé : *Ycsoils Orli, Jésus le fils*, d'après les deux mots initiaux, est une histoire poétique ou chronique rimée de l'Écriture sainte, donnant en résumé un tableau magnifiquement combiné et coloré de l'Ancien et du Nouveau Testament, en trois parties, et en 8 000 vers, ouvrage qualifié comme épopée vraiment divine » par le P. Jacques Villotte. Déjà, dans sa Jeunesse, il avait ébauché une histoire poétique de l'Arménie. *Vtpas-noulhiun* · Epopée ». En outre nous avons de Nersès : 1. Une *Élégie sur la prise d'Edesse* par le sultan d'Alcp, Emadddin Zenghi. en 1117. contenant 2 090 vers, dont le titre arménien porte : *Oraison-Lamentation*, composée poétiquement selon le style d'Homère, sur la prise de la grande Edesse, dans l'an 593 de l'ère arménienne, le 23 décembre, dans la troisième heure d'un dimanche. 2. Deux homélies en vers, l'une sur la sainte Croix, l'autre sur la hiérarchie divine. 3. Une grande série de poésies sacrées relatives à différents sujets en mètres prosodiques variés.

Ephtotu pastoralis S. Xcrsetis Clajnsis quam ex armenio latinitate primum donatam,., edidit Joseph Cappclctti. Vcnhc. 1829; Oghpe Edessla khaghakhi, Élégie sur la ville d'Edesse, édition originale, Madras, 1810; Élégie sur la prise d'Edesse par les musulmans, par Nersès Klnlctsi IMatrinche d'Arménie, publiée pour la première fois, en arménien, par le Dr. J. Zohrab, ouvrage publié par la Société asiatique, Paris, 1828; Hrcucil des historiens des croisades. Documents arméniens, t.1. p. 226-268; Élégie sur la prise d'Edesse, édité avec version française par Edouard Duhuricr; Sancti Xcrsetis Clajnsis Armeniorum catholici opera, nunc primum ex armenio in latinum conversa notisqur illustrata studio et labore I), Joseph! Cappclctti, presbyteri veneti, vol. i-n. Venellis, typis PP. Mceintharislann in Insula S. fjiuari. MDCCCXXXII, in-8., 287 p.; Preces sancti Xierses Armeniorum patriarchae, Turcice, Grice, Latine, Italice et Gallice reddita, Venise. Sint-ljr/are, 1810; Preces Xierses Clajnsis aexdecim linguis Armenice literatis, Armenice vulgaris, Grace lilrralis, Grwcr vulgaris, iMtinc, Italice, Gallice, Hispanice, Germanice, Anglice, Hollandice, Illyrice, Strviane, Ilangarier, Turcice et Tata-ricc armeniacis characteribus, Venise. Saint-Ijizarc. 1813; Preces... editae, Ven., 1837 : Additio : Islandice, lingua antiqua Donorum, Danicr, Groenlandicr (1-13). — Preces... triginta sex linguis : .Ethiopice, Albano·Gheghlice, Anglice,

Arabice, Armenice, Cantubrhic, (h Illice, Chaldaice, Ikmltt, Gallice, Germanice, Grace, Groenlandicr, Hebraice, Hibrr-nice, Hispanice, Hollandice, Ilungaricr, Ibericr, Illyrice, etc., etc., Venise, 1882, 000 p.; Nersès Chnorludl, œuvres poétiques Jésus le fils, Mesons Orli (épopée biblique), etc., etc. I, Venise, 1830 (arménien); f. Xévc, Le patriarche Xcrsès IV, dit Schnorhali, envisagé comme écrivain (L'Arménie chrétienne. Lotivain. 1886, p. 269, 286, etc.); I'r. Tournclblze, Histoire fedilique et religion de l'.lr/né/m. Paris. 1900, p. 239-253; (Iarrguln. Histoire de la littérature arménienne, p. 621-612; Nouvelle bibliographie arménienne, par P. Arsène (iha/.iklInn, Venise, 1909, p. 223-263,*

J. Kahst,

2. NERSÈS DE LAMPBUN ou Latnpr.-

nnlsl. neveu du précédent, archevêque arménien de Tarse en Cilicie. naquit en 1153 au château de Lampron ou Lainbron en Cilicie arménienne, de la famille princière des Léthoumlens, comme second fils d'Ochîn II. dynaste de Lumpnm. Son illustre origine

il était de la souche du futur roi Léon II de l'Arméno-Cilicie et en plus le neveu des catholicos (irégoire VI et Nersès IV) semblait le prédestiner à une position dominante dans l'Eglise de la nation. Iteçu prêtre, à l'âge de 16 ans, après ses études faites au couvent de Sguévra. et ordonne par son oncle, le catholicos Nersès IV, il s'appela dorénavant Nersès au lieu de Sembad. son nom de baptême. Dans le couvent de la célèbre Montagne Noire (Siav-Lhirni, en Arménie Mineure, où ses études se continuèrent sous le vartabied Stephanos Dirai sou, Nersès s'initia en linguistique jusqu'au point de posséder les langues et littératures grecque, latine et syriaque aussi parfaitement que l'arménienne. En 1176, il fut ordonné évêque de Tarse par Grégoire Degha. successeur de Nersès le Gracieux. En outre les moines de Sguévra lui conférèrent la dignité d'abbé de leur monastère, d'autant plus volontiers que Nersès, entre sa prêtrise et son épiscopat, s'était lui-même quelque temps voué à l'état monastique. Comme représentant du catholicos Nersès IV le Gracieux, l'archevêque Nersès Lampronatsi assista au célèbre synode national de Hromglah en 1170, où, par mandat et au nom du patriarche, il fut chargé du discours synodal en faveur de Punlon. L'union entre l'Eglise grégorienne-haïcanienne avec la grecque fut bien alors décidée, sans cependant parvenir à sa réalisation, par suite de la mort de l'empereur Manuel I^{er} Comnène (1180). Les négociations interrompues là-dessus furent renouées sous Isaac II l'Ange et Alexis III l'Ange (1195-1203), qui décerna au prince Léon la couronne royale de Cilicie (1196). En compensation, le roi Léon II. favorisant les plans d'unification de la cour byzantine, amena la convocation des évêques grecs et arméniens à un concile. Ce concile s'ouvrit enfin à Tarse, le dimanche des Rameaux de l'an 1196, selon la relation de l'histoire arménienne (contrairement à l'ancienne opinion erronée, qui fixait son début à l'an 1197). Nersès de Lampron. le grand champion de l'idée de la réunion des Eglises, souligna dans le discours prononcé à l'ouverture du concile l'absolue nécessité de l'union. l'accord de la formule chalcédonienne sur l'incarnation avec la terminologie des théologiens arméniens les plus éminents, et se déclara même prêt à sacrifier certains usages disciplinaires. et à changer la date fixée pour certaines fêtes arméniennes en vue d'une réunion des deux Eglises. Cependant les Grecs tirent valoir des exigences outrées auxquelles les Arméniens répondirent par d'autres exigences également excessives. L'assemblée adopta bien. Il est vrai, les bases d'un accord proposées par l'archevêque Nersès de Lampron: mais cette réconciliation, bien que l'acte synodal eût été signé par les principaux prélats représentant les deux Eglises, n'eut jamais une valeur définitive. Du côté arménien

k'x inomislèrcs de ln Grande Arménie, soustraite à l'action politique des Houpénlensde Gilicie. combattirent par principe cl par opposition fanatique toute idée de réconciliation, tandis (pie les Grecs poussaient leur arrogance Jusqu'il demander lo rebaptisatfon des Arméniens. En 1197. Ncrsès fut envoyé en ambassade par Léon 11 et le catholicos Grégoire \ I, avec trois princes arméniens, à la cour d'Alexis l'Ange, en vue de presser l'union religieuse projetée, tout en rapportant à l'empereur les vexations subies par les Arméniens sujets de l'empire byzantin de la part du clergé grec. L'ambassade aboutit a une conférence (pii sc termina sans résultat par suite de l'obstination des Grecs. Des lors le reste du pontificat du grand archevêque de Tarse fut consacré à l'entreprise de l'union religieuse avec l'Église romaine.

lût 1190 déjà, le cathollcni arménien, d'accord avec le pouvoir civil, avait pris contact avec l'Occident franc : Ncrsès Lampron. ilsi se trouvait déjà alors présent parmi le cortège qui, sous la conduite de (irégoire IV et du baron Léon II. se rendit au-devant de l'armée des croisés menée par l'empereur Frédéric 1er Barberousse, vers la Gilicie et les Lieux sands. Voir la relation de celte ambassade il Séleucle, composée par Ncrsès lui-même, dans *Vciter. Ulster Jahrbuch*, I. n, 1881. p. 288-291. Après l'échec de la politique annéno-byzanlino, l'union refusée par Byzance fut reprise du côté de l'Église romaine. Le baron d'Arménie Léon H reçut du pape Célcstln 111 la couronne royale d'Arménie; en retour le roi Leon 11. auquel un légat papal avait apporté en Gilicie, au nom de l'empereur Henri \ I, la couronne royale, retourna solennellement avec son peuple dans le giron de l'Église catholique romaine; le 6 janvier 1198, Léon 11 fut oint et consacré roi à Tarse par le catholicos Grégoire VL l'œuvrc de réunion fut sanctionnée et couronnée par l'acte solennel de l'envol du pallium, par le pontife romain, au catholicos et d'un étendard de saint Pierre au roi, qui recul le privilège d'une juridiction relevant directement du pontife romain, à l'exclusion des autres patriarches et pouvoirs temporels. Ncrsès Lampronatsl avait été l'Aine et le promoteur de celle œuvre de réconciliation, entre l'Orient arméno-cilicicn el syro cappadocicn el l'Église catholique romaine. Il présida la réunion des 12 évêques, qui, en 1198. selon le témoignage de l'historien Kirakos, eut à sanctionner par serment l'acte des 12 conditions formulées par le Saint-Siège comme base de l'union avec l'Église catholique. Il mourut cette meme année, le 11 juillet 1198; il n'avait pas quarante-cinq ans

Citons ici sur les dernières péripéties de la carrière de celui que scs contemporains appelaient le second apôtre Paul de Tarse I (Gohamtchian, t. III, p. 91). l'excellente caractéristique complémentaire qu'en donne l'. Tourneblzc dans son *Histoire politique et religieuse de VArménie*, p 272 sq. : L'illustre Ncrsès de Lampron avait vu poindre le conflit entre le roi (Léon II) et le chef de l'Église. Il n'en connut pas ici-bas la période aigue. Il venait de mourir le 11 juillet 1198, A l'Ago de 15 ans. Il avait disparu au moment où la cause de l'union religieuse pouvait le plus espérer de sa vertu, du prestige de son nom et de son éloquence. Le ménologe arménien célèbre sa fête au 9 août cl nu 17 juillet. (Vie des saints *arminiens*, t. v. p. 311 >q.) Il est vrai que, s'il avait gagné la sympathie el l'admiration des Latins, de beaucoup de Grecs et de la plupart des Arméniens, il avait aussi rencontré dans les rangs de ces derniers un parli absolument rebelle à ses principes de conciliation. La lutte de l'éloquent et saint évêque contre ccs fougueux séparatistes est très honorable pour lui; elle jette un trop vif jour sur l'état politico reli-

gieux de l'Arménie, pour ne point fixer un moment notre attention. Leon II estimait sans doute et admirait Ncrsès. Informé de l'approche de Frédéric Barberousse. il avail désigné l'évêque de Tarse pour aller, avec Grégoire Dcgha, au-devant de l'empereur... Les années suivantes. Ncrsès semble avoir été tantôt approuvé tantôt désapprouvé par le roi. Après l'élévation de Grégoire Manough au calholicat, il fut écarté de son siège de Tarse; puis il rentra en faveur auprès de Léon et prit pari à la déposition du patriarche, dont il regardait l'élection comme irrégulière et funeste à son Église. Néanmoins sa bienveillance envers les Grecs et surtout les Latins, la faveur dont il jouissait auprès d'Amaury de Lusignan, roi de Chypre, et de Henri de Champagne, roi de Jérusalem, son zèle à réformer quelques points de la foi cl même de la liturgie arménienne, avalent excité contre lui de violentes hostilités. Les principaux opposants étaient surtout groupés sur la gauche du moyen Araxe, autour d'Ani. L'ancien évêque d'Ani avait, pensons-nous, comme les évêques de Tovin (Duvîn, Devîn), d'Édcssc, de Knrs, etc., signé les décrets du concile de Tarse. Mais 1rs réfractaires avaient opposé au catholicos qui siégeait à Sis l'anlicatholicos Basile el l'avaient intronisé a Ani. Autour de lui s'étaient rangés des auxiliaires aussi entêtés que remuants... n'écoulant que leurs préjugés. Ccs hommes (Grégoire Doudéortl, Jean de Sanahin, David de Kopaïr. les varlabcds Ignace, Vartan et Mckhilar de Khoraguerd. ainsi que les religieux de Tzorokcd) retenus sous l'étroite dépendance de princes infidèles et loin du cercle d'influence des puissances chrétiennes, n'écoulant que leurs préjugés, écrivirent à Ncrsès trois lettres, où il était violemment attaqué: ils dénoncèrent, en outre, à Léon II, l'évêque de Tarse comme un dangereux novateur. Le roi craignait de s'aliéner un parti influent en ne tenant pas compte de ces griefs... Il lui dit que son ardeur excessive à poursuivre. coûte que coûte, l'union des Églises était le seul mais grave obstacle qui avait écarté de sa tête la dignité de patriarche... Léon II était donc un peu prévenu contre l'évêque de Tarse, quand lui parvinrent de nouvelles et plus violentes accusations de la part des moines de l'Arménie orientale. Aussitôt, il enjoignit au frère de Ncrsès, Héthourn, seigneur de Lampron. d'aller le trouver et de lui interdire, sous peine de déposition, toute réforme disciplinaire dans l'Église arménienne. Mais le saint évêque, qui avait pulsé dans la prière et l'élude les principes inspirateurs de sa conduite, était inaccessible A la peur aussi bien qu'à l'ambition. H adressa au roi. qui était son parent, une réplique, à la fois ferme et respectueuse, (.et écrit, composé vraisemblablement vers le printemps de 1198, fut le testament religieux du grand évêque.

Après un parallèle établi entre sa tenue ecclésiastique. sa conduite et celles de ses détracteurs, Ncrsès relève que ce qui Importe, c'est l'unité dans les dogmes el non dans la discipline. « A scs adversaires qui sont, d'après lui, aussi bavards qu'ignorants, Ncrsès oppose l'autorité des graves personnages qui approuvent sa conduite, en Gilicie, dans la Montagne Noire (arm. *Siav-Liaren*), dans le Vasbouragan et, en particulier, au couvent de Varak. Les évêques et les prêtres de Daron, d'l'ghcghialz. son maître Stephanos Diraisou sont ses défenseurs; le catholicos (irégoire Ablrad, comme jadis Grégoire Dcgha, pense comme lui. Il compte en tin de nombreux partisans de ses idées jusque dans ΓArtsakh cl l'Albanie: el il s'attend même A voir bientôt son fidèle disciple, l-lowsêph, devenir catholicos des Aghouans (Albanais). Pour tous ccs motifs, le roi, poursuit-il, doit s'attacher A considérer, au milieu des divergences

disciplinaires, l'unité dans les dogmes et reconnaître, comme le proclame l'une de leurs hymnes, que l'Église arménienne a été bâtie sur le fondement posé à Rome. Et puis, Léon II par son exemple, ne l'autorise-t-il pas à garder quelques usages latins, qui d'ailleurs n'intéressent pas la foi? Que le roi, en effet, abandonne le premier, lui dit-il, les coutumes féodales empruntées aux Franks : « Ne tenez point la tête nue. à l'instar des princes et des rois franks; mais coiffez plutôt le charpouche (turban) comme vos aïeux; laissez, comme eux, croître les cheveux et la barbe; revêtez le large et épais louni (manteau en poils de chèvres) et non le pilon (manteau de pourpre) comme les habits serrés autour du corps. Montez des coursiers couverts du caparaçon (djouschan) comme non des chevaux couverts de la housse franque (lchi). Prenez les titres d'émir, de hadjeb (gouverneur de ville ou chambellan), de marzban (gouverneur des provinces frontières), de spassalar (pers. sipah-salar « commandant ») comme non pas les titres usités chez les Latins : sire, proximos (lieutenant, intendant), connétable, maréchal, chevalier. Rétablissez l'ancienne étiquette des Perses et des Arméniens, comme nous célébrerons la messe, comme les gens de Tzoroked (en Grande Arménie orientale), avec la saccoula. le vélarium (capuchon noir de forme conique placé sur la saccoula), nous revêtrons la pelisse grossière au lieu de la longue tunique de lin prescrite à Aaron par le Seigneur. A Limitation de ces moines et de leur ami Basile, nous boirons dans des coupes ornées de petites sonnettes et nous nous plairons à banqueter (célébrer des agapes ou sacrifices rituels) au milieu des Turcs. Mais puisque Votre Majesté ne veut pas abandonner ces habitudes ralhnées de l'Empire, pourquoi rejetlerions-nous les règles admirables que nous leur avons empruntées, pour la gloire de la sainte Église? Tel l'usage de chanter sept fois le jour, à l'église, le divin office; tel encore, l'usage de distribuer le mercredi et le vendredi, du pain et des fèves à des centaines de pauvres. ■ Quant aux pratiques disciplinaires qu'il accepte, comme la séparation de la Nativité et de l'Épiphanie de Noël. si la licéité des troisièmes noces, il est prêt à en montrer l'accord avec les livres arméniens. Léon II fut persuadé, semble-t-il. par ces raisons, comme il imposa silence aux détracteurs de Nerses. Mais les opposants ne furent désarmés ni par l'ordre du roi, ni par la mort de l'évêque de Tarse. Ils continuèrent une agitation qui, en relâchant les liens des diverses parties de l'Arménie. soit entre elles, soit surtout avec le centre indestructible de la catholicité* contribuera puissamment à entraîner la ruine du petit royaume.» Er.Tournebize. *Histoire polit, et relig. de l'Arménie*, p. 272 sq.

L'œuvre littéraire de Nersès comprend d'abord 1. des traductions arméniennes : a) du latin : de la règle de saint Benoît, des dialogues du pape Grégoire le Grand; en plus des lettres des papes Lucius III et Clément III, adressées au patriarche arménien Grégoire Degha et d'un formulaire du couronnement en latin, contenant les oraisons et cérémonies liturgiques adoptées pour l'onction et l'intronisation des rois arméniens Houpénides de Cilicie; b) du grec : traduction du commentaire grec de l'Apocalypse par l'archevêque André de Césarée; du traité d'Eutychios de Constantinople (v^e siècle) sur la distinction des natures dans le Christ; c) du syriaque ; oraisons et homélies de saint Jacques de Saroug, en tout 10 homélies.

2. Vie des saints, particulièrement des saints anachorètes », tirée de sources latines, grecques et égyptiennes (coptes); Commentaires sur les Psaumes, les Livres salomoniques, sur les douze petits prophètes; un grand ouvrage liturgique : *Commentaire ou explication*

du sacrifice de la messe, connu sous le titre arménien : *Mékouthiun pataraq*; le grand Discours synodal au concile de Hromgla (1179), édité à Venise, 1781, 1812. 1865. et reconnu généralement comme son chef-d'œuvre théologique. En outre. Cinq autres discours ou homélies (Karékin, *Hist. littéraire arménienne*, p. 659).

3. Poésies: Élégie sur la mort de son oncle, le catholique Nersès le Gracieux, hymnes pour le temps pascal, les fêtes de saint Grégoire l'Illuminateur, etc.

Orazione sinodale di S. Xicrscs tAimpronense arcivescovo di Tarso in Cilicia recata in lingua italiana dall' urmena, ed illustrata con anuotazioni dal P. Pasquale Aucher, dottore del collegio di S. Iazram, Venise, 1812; *Discours synodal, oraisons, homélies et lettres de Mgr. Nersès Lampronmalzi*, édition arménienne, Venise, Snn-Lii/zaro. 1865; *Mékouthiun Pularag* (Commentaire de la messe et méditation sur la hiérarchie) Venise, 1817; *Alcunt square l del commenturiodi S. Nerses Lampronese sulla liturgia Arnirna accusati di eresia*, Venise, 1851; *Concilio di Tarso*, Mansi, *Concil.*, t. VII, p. 107-206; Hefele-Liclerq. *Histoire des conciles*, I, II, p. 1031 sq. Garckin. *Histoire de l'ancienne littérature arménienne*, 2^e éd., Venise. 1807, p. 618-661; Er, Tournebize. *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, 1900, p. 259-277; l'lon le Magnifique, premier roi de Sissouap au de l'Arménie, écrit par le P. Léonce M, Alishan, tmd. par le P. G. Bayan, Venise, Saint-laizare. 1888, *passim*; *Nouvelle bibliographie arménienne et l'encyclopédie de la vie arménienne*. I^{er} P2M'J03, par le P. Arsène Ghaziklan. mékhitariste, Venise, 1909. article Arr.sAs *Lampronmalzi*, p. 212-222; Nève, *L'Arménie chrétienne et sa littérature*, Louvain, 1887, article *Lampron*.

J. Kabst.

NESSER Nicolas, ecclésiastique belge, né à Maescyck (Linibourg), en 1583 ou 1581, étudia à Liège, puis à Louvain: enseigna la théologie à l'abbaye de Dilcghem, aux portes de Bruxelles, puis à Bruges. Il fut ensuite curé à Matines, et mourut chanoine de Saint-Paul de Liège le 1^{er} janvier 1612. Orateur renommé, bon poète latin, il a laissé outre un *Trésor spirituel de la teste de sainte Pétronille*, in-8°. Liège, 1629, et un *Theatrum ivternitutis metro redditum*. Liège. 1636, un *Tractatus de amiritia*, in-8° Liège, 1636. qui intéresse plus directement la théologie.

Valère André, *Hibliotheca belgica*, 2^e édit., p. 693; Poppens, *Hibl. belg.*, t. II, p. 316; Vnn der An, *Hiographisch Woordenboek*, t. xm, 1868, p. 139; *liographie nationale de Belgique*, t. xv. 1899, col. 617.

É. Amans.

NESTORIUS. archevêque de Constantinople de 428 à 431. condamné au concile d'Ephèse en 431. mort en exil dans la Grande Oasis vers 451, Bien qu'elle n'ait avec lui aucun rapport direct de dépendance, l'Église persane a été qualifiée de « nestorienne » comme d'abord, semble-t-il, par les moimphysiles. Ce vocable lui est resté. L Nestorius et sa doctrine. II. L'Église nestorienne.

I NESTORIUS ET SA DOCTRINE. L Sources de l'histoire de Nestorius et de ses doctrines. II. La crise nestorienne (col. 90), III La doctrine de Nestorius (col. 131).

L Sources ni. i. msroiui. : i. Ni: sr< » mi s i. i ni: ses nocniNi s. Elles sont constituées essentiellement par les *actiqtum* de l'œuvre littéraire de Nestorius, par les renseignements que fournissent les historiens ou contemporains, ou immédiatement postérieurs, en lin par les actes conciliaires et les documents annexes.

/. LES « *liEllult l. nEtXL.nilk LU IEHHAUIE DE SLN'ioi:ii s.* » lue Nestorius ait composé et publié de son vivant un certain nombre d'écrits, c'est ce qui ressort à l'évidence d'un certain nombre de témoignages; mais l'édit de proscription rendu contre sa personne et ses ouvrages par Théodore II, en 435, a fait disparaître plus ou moins rapidement, plus ou

moins complètement, les originaux, L'Église nestorienne elle-même n'a pas su conserver dans son intégrité l'œuvre traduite en syriaque de celui dont elle porte le nom.

1. *Témoignages relatifs à l'activité littéraire de Nestorius.* 1. Dès les débuts de ses difficultés à Constantinople, Nestorius avait envoyé au pape Célestin un rallier assez volumineux, contenant le texte de divers sermons prononcés par lui. Par ailleurs, nu témoignage de saint Cyrille, des homélies de Nestorius circulaient dès 129 à Alexandrie, et Cyrille en lit parvenir à Home une copie. Sur le détail, voir plus loin, col. 98. Sensiblement à la même date. Marins Mercator, pour lors en résidence à Constantinople, se procurait le texte de sermons prononcés par l'archevêque et en faisait une traduction latine; au même moment encore, le moine Cassien, à Marseille, était mis en possession d'un ensemble de textes analogues. Il n'est donc pas douteux que, dès les origines de l'affaire nestorienne, des recueils plus ou moins identiques de sermons de l'archevêque de Constantinople n'aient été mis en circulation, soit en Orient, soit en Occident. Quelques années plus tard, l'historien Socrate pouvait encore lire les discours (ou traités) publiés par Nestorius, *ἔγω δὲ ἐντυχὼν τοῦ παρὰ Νεστορίου λόγοι* (ἐκ τῶν οὐκ ἐν, // E., VU, xxxn, 6\, I. LXVH, col. 809 II, et se faire, par eux, une idée personnelle des doctrines professées par l'archevêque. Enfin, vers les années 150-160, l'auteur anonyme du *Conflictus Arnobii catholici et Serapionis de Deo trino et uno*, pouvait citer textuellement des homélies de Nestorius qu'il avait en main. P. L., t. I in, col. 285 C

En tout ceci, il ne semble être question que d'œuvres oratoires et non de traités proprement dits. Gennade, à la fin du v^e siècle, rend un son un peu différent : *Nestorius lucrestorches*, écrit-il, *cum in Antiochena Ecclesia presbyter in docendo insignis ex tempore declamator haberetur, composuit infinitos tractatus diversarum hypotheseon : in quibus etiam tum subtili nequitia infudit postea prodita. impietatis venena, quam moralis interdum occultabat suadela. Postquam vero, eloquentia cibus et abstinencia commendante, constantinopolitane Ecclesiae pontificatu donatus est, apertum se hostem Ecclesiae quem diu celarat ostendens, scripsit librum quasi de incarnatione Domini sexaginta et duobus divina. Scriptura testimoniis pravo sensu suo constructum : in quo quid asseveraverit, in catalogo hereticorum monstrabitur. De scriptis, eccles., n. 53, P. L., I. LVH1, col. 1088-1089, De prime abord il semblerait que Gennade connaisse, outre un recueil d'homélies antiochiennes, un traité en forme sur l'incarnation. Mais peut-être ce *Liber quasi de incarnatione Domini* est-il simplement un recueil des homélies constantinopolitaines, plus ou moins analogue par son ampleur à celui qu'eut en main saint Cyrille. Sur ce texte de Gennade qui n'est pas très clair, voir B. Czapla, *Gennadius als Literarhistoriker*, Munster, 1898, p. 109, et les objections que lui a faites F. Loofs, *Nestoriana*, Halle, 1905, p. 89-96. Il reste, en tout état de cause, (pic Gennade eut de certains écrits de Nestorius une connaissance personnelle.*

Or, une telle connaissance nous ne la trouvons plus, en dehors de l'Église nestorienne, que chez l'historien grec Évagre le Scolastique, «pii écrit vers 595. Pour rédiger sa notice sur l'affaire de Nestorius, cet auteur a disposé d'un Βιβλο Νεστορίου qui lui est, fort heureusement, tombé entre les mains. Il s'agit d'une apologie personnelle, où le condamné d'Éphèse se défendait contre diverses attaques, et racontait sa manière l'histoire du concile et de ses suites immédiates jusqu'à son propre exil à l'Oasis. « Il écrivit, encore, continue Évagre, un autre traité adressé à un

Égyptien, et rédigé en forme de dialogue (?) sur son exil à l'Oasis, où il développe plus largement ce qui précède : Γράφει δὲ καὶ διαλεκτικὸν ἐπὶ λόγον ὅτι τινὰ δὴ ἐν Αἰγύπτῳ συγκείμενον περὶ τῆς ζα' Ὀασιν ἐξορίας, ἐνθα τὰ περὶ τούτων πλατύτερον λέγει, . Suivant une Indication d'Évagre qui vient un peu plus loin, Nestorius s'y plaignait que les < actes d'Éphèse eussent été compilés contre le droit par l'artifice de Cyrille : μή κατὰ τὰ δέον τὰ ἐν Ἐφέσῳ συντελεσθῆναι ὑπομνήματα, πανουργία δὲ καὶ τινὶ ἁϋέσῳ καινοτομία Κυρίλλου τεχνάζοντο » // E. I, vu, P, G., I. 1.xXXVI b, col. 2137 A et B. Sur les malheurs qui accablèrent l'exilé, Évagre est aussi renseigné par deux lettres de Nestorius dont i) transcrit d'importants passages. *Ibid.*, en). 2110 sq.

2. Chose singulière, l'Église perse qui, à partir du v^e siècle, met Nestorius au nombre de ses docteurs, ne se montre guère mieux renseignée sur l'activité littéraire de l'archevêque de Constantinople. Sans doute faut-il faire ici la part de la grande ignorance où nous sommes encore des sources nestorienne, et quelques découvertes récentes permettent d'espérer que la voile se lèvera peu à peu.

a) *J/Histoire des saints Pères*, rédigée peut-être vers la fin du v^e siècle par un des maîtres de l'Ecole de Nisibis, que M. F. Nau identifie avec Barhadbecabba 'ArbaTa (voir *Patrolog. Orient.* / P. O.), I. ix, fasc. 5, Paris, 1913), cite avec référence plusieurs lettres de Nestorius, en outre six passages d'un ouvrage dont elle ne donne pas le titre, et un passage qui se retrouve textuellement dans le *Livre d'Héraclide*. Voir les références à la table alphabétique, p. 669. Ceci témoigne, tout au moins, que l'on possédait à Nisibis un corpus des écrits de Nestorius.

b) Mais il faut aller jusqu'à la fin du x^e siècle pour trouver chez les nestoriens un catalogue complet des œuvres de leur docteur. Ébedjesus. *Catalogus librorum ecclesiasticorum*, η 35. écrit : *Xestorius patriarcha plures exactos libros composuit, quos c medio blasphemi sustulere. Qui autem illis remanserunt, hi sunt : Liber Tragardia et Liber Heraclidis et Epistola ad Cosmam ; Quam tempore Ihiuh translata sunt, prolixa ejusdem liturgia, quam Thomas et Mar-Abas sustulere. et liber unus epistolarum, et alter homiliarum et orationum.* Texte dans J.-S. Assemani. *Hibliotheca orientalis*, t. in, 1. Home. 1725. p. 35-36; pour le commentaire de ce texte, voir A. Baumstark, *Uebersicht der syrischen Literatur*, Bonn, 1922. p. 117; Loofs, *Xes/or.*, p. 86-89. Kelenons seulement que, d'après Ébedjesus, le catalogue des œuvres de Nestorius est incomplet; il y manque des œuvres qui, n'ayant pas été traduites en syriaque, sont définitivement perdues; parmi celles que le syriaque a conservées, le métropolitain de Šoba distingue un groupe (*Tragédie, Héractide, Lettre à Cosme*) qui a été traduit à l'époque du catholicos Paul (535-536). un autre groupe (*Lettres et Homélies*) dont la date de traduction est inconnue. Sur la liturgie attribuée à Nestorius voir plus loin, l'art. Église nestorienne.

3. De ces divers témoignages, tant occidentaux (dans le sens nestorien, c'est-à-dire latins ou grecs), qu'orientaux, il résulte qu'à divers moments il a circulé de Nestorius : des recueils de sermons ou d'homélies ; des recueils de lectures (Evagre; Ébedjesus). et plusieurs ouvrages différents des précédents (cités par Évagre, Barhadbecabba) dont Ébedjesus nous a conservé les titres, abstraction faite de la liturgie. Que nous reste-t-il de ce bagage littéraire?

2. *Textes de Nestorius.* Comme Ébedjesus le fait remarquer, la majeure partie de cette œuvre littéraire a été volontairement anéantie dans la langue originale. La décadence de l'Église nestorienne a complété le désastre, même pour les écrits qui aient

etc traduits en syriaque. En définitive de l'œuvre de Nestorius il n'existe plus que des débris. Les uns se rencontreront chez des partisans de l'archevêque déchu, d'autres, et ceux-ci beaucoup plus fragmentaires, chez les adversaires soit de la première heure, soit (les âges suivants. Sur ce dépouillement, voir i.oofs. *Nestoriana*, p. 1-85.

L. *Ou les rencontrer?* Dès le début de la querelle nestorienne, saint Cyrille, après avoir recherché dans l'œuvre à lui connue de l'archevêque de Constantinople les passages jugés par lui dangereux, les a rassemblés et réfutés : surtout dans les *Adversus Nestorii blasphemias contradictionum libri V*, P. G., t. i.xxvi, col. 9-217 (et mieux dans l'édition toute récente de E. Schwartz, dans h-s *Acta conciliorum ireumcnicorum* | .1. C. O.]. i. 1. 6, 1928, p. 1-106); mais aussi dans le *De recta fide ad Theodosium*, P. G., *ibid.*, col. 1133-1200; A. C. O. i. 1. 1. 1927, p. 12-72. dans *VEpistola X ad clericos suos*, P. G., t. i.xxvi, col. 61-69; A. C. O., *ibid.*, p. 110-112; dans *VApologia ado. Orientales*, P. G., l. i.xxvi, col. 316-385; A. C. O., t. 1, 7. *Athen.*, n.21.; dans l' *Apologia adv. Theodorclun*, P. G., *ibid.*, col. 385-152; A. C. O., i, 1, 6, p. 107-116; dans *VEpist. XL ad Acacium Mclit.*, P. G., l. Lx.xvi, col. 181-201; .1. C. O., i, 1, 1, p. 20-31; enfin dans h- *Dialogus cum Nestorio*, P. G., l. i.xxv, col. 219-256.

La contribution que fournit *Martas Mercator* est plus importante encore. Voir ci-dessus, t.ix, col. 2181. Il convient dorénavant de n'utiliser plus Marius Mercator que dans l'édition de E. Schwartz. A. C. O., t. 5, 1921-1926 (ou tout au plus dans l'édition de Baluze; s'interdire, en fait de texte, l'usage de Garnier). Comme nous l'avons indiqué précédemment, le nouvel éditeur a montré que dans la *Collectio Palatina*, compilée à l'époque de la querelle des *Trois chapitres*, l'œuvre propre de Mercator n'occupe qu'une partie relativement minime, commençant avec le *Commonitorium ado. Iuvresim Pelagii*, et se terminant par le *Commonitorium super nomine Civlcstii*, édit, citée, p. 5-70. Dans cet ensemble où est traitée la question pélagienne aussi bien que la question nestorienne, les numéros suivants nous intéressent : n. 19-21, cinq sermons de Nestorius précédés d'une petite préface, p. 28-16; n. 25. la lettre de Nestorius à Cyrille, *Injurias quidem*, p. 16-19; n. 29. les *excerpta* faits par Cyrille dans divers livres et traités de Nestorius, p. 55-60; n. 30-31, quatre sermons (ou extraits de sermons) de Nestorius sur la question pélagienne, précédés eux aussi d'une petite préface, p. 60-65; n.35, la lettre de Nestorius au pape Celestin. *Noli ægre ferre*, p. 65. Donc, en tout, deux lettres au complet, neuf sermons plus ou moins complets, et de nombreux extraits en grande partie identiques à ceux déjà fournis par Cyrille. Nous avons dit ailleurs que, d'accord avec E. Schwartz, nous considérons tout ce qui suit dans la *Palatina* comme étranger à l'œuvre de Mercator, et en particulier les *Cyrelli et Nestorii capitula cum collectoris disputatione*, *ibid.*, n. 37. p. 71-81, où le collecteur, après avoir mis en parallèle chacun des douze anathématismes cyrelliens et un soi-disant *contre-anathématisme* de Nestorius, exprime l'opinion du catholique *. Bcsicrait, il est vrai, la question de l'authenticité des *contre-anathématismes* nestoriciens; mais nous la croyons définitivement tranchée par la négative, comme l'a montré L. Schwartz, *Die Gegenanathematismen des Nestorius*, «laits les *Sitzungsbchldr* de Munich. 1922.

Les procès-verbaux du concile d'Éphèse et les pièces annexes fournissent également un certain nombre de citations (lions de Nestorius. Voir ci-dessous, col. 113.

On en dira autant des écrits polémiques de Cassien, *De incarnatione Christi libri VII*, P. L., t. 1, col. 9-

272, et mieux dans le *Corpus* de Vienne, t. xvn. p. 235-391, et de l'auteur anonyme du *Conflictus Arnobii catholici et Serapionis de Deo trino et uno*, P. L. t. i.iii, col. 230-320, qui tous deux semblent mettre en œuvre des matériaux fournis par les archives pontificales romaines

Chose intéressante à signaler, le renouveau des querelles christologiques du v^e siècle ne semble pas avoir alimenté la controverse de beaucoup de textes inédits. Ni Léonce de Byzance, ni Justinien dans leurs réfutations de Nestorius n'apportent rien qui n'ait été déjà cité plusieurs fois. Par contre, les luttes monothélites du vi^e siècle ont attiré sur le vieil archevêque un regain d'attention. Pour discréditer son monénergisme, les catholiques n'ont rien trouvé de mieux que d'en attribuer à Nestorius la première expression! De là un certain nombre de textes nestoriens, authentiques ou faux, qui furent versés aux débats du concile de Constantin de 613 (voir art. *MAIvri* l., l. X, col. 189), et d'autres dont il est fait état dans la *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*. Cf. édit. F. Divk. imp. p. 304-305.

Les monophysites, dans leur lutte contre le concile de Chalcédoine. ont été amenés à parler fréquemment de Nestorius, puisqu'ils accusaient le concile maudit d'avoir adopté les doctrines mêmes de l'hérésiarque. Un dépouillement minutieux des manuscrits du British Museum a permis à b'.Loofs de relever, dans les œuvres de la littérature syriaque, un nombre relativement considérable de citations nestoriennes dont plusieurs inédites. *Nestor.*, p. 70-85. Nul doute qu'une connaissance plus complète de cette littérature n'enrichisse quelque jour cet inventaire, comme aussi le dépouillement de la littérature arménienne. Cf. W. I.üdike, *Armenische, Nestoriana*. dans *Zeitschrift fdr Kirchengeschichte*, 1908, t. xxix, p. 385-387; cf. aussi *ibid.*, 1900, t. xxx. p. 363.

Jusqu'en ces toutes dernières années, la littérature de l'Église nestorienne n'avait apporté que de très maigres contributions à la connaissance de son docteur éponyme. Mais la publication presque simultanée de l'*Histoire des Pères*, ci-dessus, col. 78. et surtout du *Livre d'Héraclide* vient de jeter un jour tout nouveau sur l'affaire nestorienne.

Il convient enfin de rappeler que des œuvres authentiques de Nestorius peuvent se cacher sous d'autres noms que le sien, celui de saint Jean (Jirysostome par exemple, ou d'autres docteurs dont la doctrine présente avec la sienne, du point de vue dyophysite, quelques affinités. Mais il serait dangereux de se laisser guider, en ces problèmes d'identification, par les seules données de la critique interne. La phraséologie christologique, dite nestorienne, est loin d'être spéciale à l'archiépiscopat de Constantinople. C'est pourquoi les historiens n'ont pas admis certaines identifications faites par P. Batiffol, *Sermons de Nestorius*, dans *Peuue biblique*, 1900, p. 329-353, qui proposait de restituer à Nestorius trois homélies du faux Alhanase, une du faux Hippolyte, trois du faux Amphilochius, trente-huit du soi-disant Basile de Sélcucie, sept du faux Chrysostome. Pour qu'on de telles restitutions puissent se faire accepter. Il faut que, dans les textes soupçonnés d'être nestoriens, se retrouvent des fragments appréciables et caractéristiques connus par ailleurs comme venant de Nestorius. C'est ainsi que F. Loofs a pu identifier un sermon sur le sacerdoce du Christ. porté au compte de Jean Chrysostome, P. G., t. lxiv, col. 180-192; de son côté, F. Nau a publié, en appendice au *Livre d'Héraclide*, trois homélies sur les tentations du Christ, soi-disant chrysostointiennes et dont F. Loofs avait vainement cherché le texte complet. Cf. *Nestoriana*, p. 116 sq. De nouvelles trouvailles pourront s'ajouter à celles-ci.

2. *Inventaire de ces ἱ.ῥ.ῖ.ψ ἱ /.* il n'est pas dressé avec beaucoup de soin par F. Loofs, *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben*, Huile. 1905, qui restera longtemps l'ouvrage classique en la matière, à condition de le compléter au fur et à mesure des nouvelles découvertes. Nous adopterons son classement avec une légère intervention.

a) *Lettres*. — Loofs en compte 16, dont 11 sont considérées comme absolument authentiques; sur ce nombre, 10 paraissent complètes; mais il faut ajouter le n. 12 (une dizaine de lignes dans Loofs, p. 197), qui est tout au long dans la *Collectio (Aisinensis)*, n. 209, t. 1. C. O., t. 1, p. 150-153; pour le n. 15, considéré par Loofs comme très douteux, E. Schwartz a donné de bonnes raisons pour l'authenticité : *Die Gegenanathematismen*, p. 28, n. 2. Enfin Nau revendique l'authenticité du n. 16, *Lettre de N. aux Constantinopolitains*, et. scmbc-I-II, sur bonnes preuves. Voir *Le livre d'Héraclide*, appendice, p. 370-377.

b) *Sermons*. — Un petit nombre, une douzaine tout au plus, sont conservés *in extenso* ou à peu près; en grec les quatre qui se sont abrités sous le nom de Jean Chrysostome (faire état de la publication de Xau, ci-dessus, col. 80); en latin les neuf (en réalité huit comme Loofs le démontre) qu'a traduits Marins Mercator. Mais il subsiste des fragments plus ou moins considérables de trois douzaines d'autres. Loofs a su résister à la tentation, à laquelle avait au xviii^e siècle succombé Garnier, de reconstituer à l'aide de ces fragments des sermons complets; il s'est contenté de les ordonner suivant les indications fournies par les réfutations cyrilliennes et les Actes d'Ephèse.

c) *Traites*. — a. Nous nous sommes déjà expliqué sur les *Contre-anathématismes*, douze propositions très brèves qui s'opposent aux douze anathématismes publiés par saint Cyrille à l'automne de 430. Le texte n'est conservé que dans la *Colléctio palatina*, à la suite de l'ouvrage de Marius Mercator; l'innauthenticité nous en paraît solidement démontrée par E. Schwartz *hic Genenanthematismen des Nestorius*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Munich. 1922. Autant faut-il en dire de douze contre-anathématismes syriaques, tout à fait différents des précédents, Loofs, *op. cit.*, p. 102, texte latin d'après Assémani, dans Loofs, p. 220-223.

b. *Le Théopaschite*. Le traducteur syriaque du *Livre d'Héraclide* signale, comme analogue au traité qu'il traduit, deux autres ouvrages de Nestorius qui demandent à être lus avant ce dernier : le *Théopaschitos* (qu'il écrit *Théopastikos*) et la *Tragédie*. Xau. *Le livre d'Héraclide*, p. 3. De son côté, dans l'ouvrage contre Jean le grammairien (conservé en une traduction syriaque encore inédite). Sévère d'Antioche cite à plusieurs reprises des phrases de Nestorius empruntées à un dialogue intitulé (outre les théopaschites ou les cyrilliens), où un orthodoxe (c'est-à-dire un partisan des deux natures) est aux prises avec un théopaschite (c'est-à-dire un partisan de la doctrine cyrillienne). Les mêmes citations, sous le même titre, dans une *Catena Patrum* en syriaque contenant de nombreux extraits de Nestorius et recouvrant en partie des fragments conservés par ailleurs. Voir Loofs, p. 71. 82, et les textes groupés, p. 208-211. C'est la seule connaissance que nous ayons de cet ouvrage de Nestorius; peut-être conviendrait-il de le rapprocher du petit dialogue cyrillien : Διάλεξις πρὸ Νεστόριον, ὅτι Θεότοκο ἡ ἀγία παρθένο καὶ οὐ χριστότοκο. *P. G.*, t. 1. xxvi. col. 219-256.

c. / a *Tragédie*. — Quand il rédigeait vers 431 ses mémoires sur les événements de 431-435, auxquels il donnait le titre suggestif de *Tragédie*, le comte Irénée, voir t. vu, col. 2533, l'ami fidèle de Nestorius, avait

déjà entre les mains des mémoires personnels de l'archevêque déposé sur le même sujet. Voir *Synodicon casinense*, n. 80, dans A. C. O., t. 1, p. 25 *Testimonium quod Iremeus posuit in opere suo. quod Tragœdiam nominavit, ex Nestorii dictis in libro de historia et athenia eorum quæ ad Ephesum pertinent*. Les derniers mots (la parenthèse est une conjecture de Schwartz) sont-ils le titre exact des mémoires de Nestorius, ou un sous-titre indiquant leur contenu? Ils se rencontrent, en tout cas, avec un titre donné par Sévère d'Antioche et qui se traduirait en grec : Ἡρότων β' / ἁ ζ "Εφεσον συνόβω γενομένων καὶ τῇ αἰρίῳ τῇ συναγυύσῃ αὐτῇν (Zest a cc même livre qu'Evagre a fait quelques emprunts, *IL E.* L vu (ci-dessus, col. 77). sans le désigner par un titre, mais en le caractérisant comme l'histoire du concile d'Ephèse et de ses suites immédiates. Le traducteur du *Livre d'Héraclide* et le catalogue d'Ébedjésus mentionnent comme traduite en syriaque, une *Tragoedia (Liber tragoediae)* qui ne peut être autre chose que lesdits mémoires de Nestorius. Os derniers portaient-ils, comme ceux du comte Irénée, le titre de *Tragédie*, ou ce titre ne sera-t-il pas passé par confusion de ceux-ci à ceux-là? La question nous paraît encore ouverte. Les fragments sont rassemblés dans Loofs, *op. cit.*, p. 203-208: à quoi, selon les conjectures de F. Nau, il conviendrait sans doute d'ajouter six fragments qui se lisent dans l'histoire de Barhadbeiabba. Cf. *P. G.*, t. 1. x. fasc. 5. p. 669»

d. *Le livre d'Héraclide*. — Evagre, nous l'avons dit, connaissait en dehors de la *Tragédie*, un autre livre de Nestorius « en forme de dialogue », qui développait les questions traitées dans celle-ci, discutait les actes du concile d'Ephèse et s'étendait jusqu'à l'exil dans l'Oasis. Le ne peut être, selon toute vraisemblance, que le *Liber Heradidis* mentionné par Ébedjesus et qui a été récemment publié en syriaque par P. Bedjan. Paris-Leipzig, 1910. traduit en français par F. Nau. *Le livre d'Héraclide de Damas*, Paris, 1910, en anglais par G. B. Driver et Léonard Hodgson. *The Bazaar of Heracleides newly translated from the Syriac*. Oxford, 1925. Antérieurement d'ailleurs à sa publication intégrale, le livre, venu en la possession de J. F. Belhune-Baker, avait été abondamment utilisé par celui-ci dans *Nestorius and his teaching*, Cambridge, 1908. Ce dernier ouvrage donnait, en une traduction anglaise que dont IL Connolly a plus tard avoué sienne (cf. *Journal of theol. studies*, 1926. t. xxvi, p. 200). un tiers environ du fameux traité.

On se demande pourquoi la nouvelle traduction anglaise a conservé le titre de *Bazar* qui repose sur une fausse interprétation du mot syriaque *Tegourtd*, lequel signifie à la fois « élude ou traité », et « commerce ». Il est beaucoup plus indiqué de prendre tout simplement le mot d'Ébedjésus : *Le livre d'Héraclide*. Ce titre est à la vérité singulier. Qui est ce mystérieux Héraclide? Ce nom est-il celui du destinataire (l'Égyptien dont parle Evagre)? En pseudonyme inventé soit par Nestorius lui-même, soit par quelque adhérent pour prévenir la destruction du livre? ("est le premier problème que pose ce mystérieux ouvrage; ce n'est pas le seul, ni le plus difficile.

Tel qu'il se présente, le livre se divise en trois grandes parties : d'abord une Introduction philosophico-théologique sur les diverses hérésies, avec insistance particulière sur les erreurs christologiques et spécialement sur les diverses formes de monophysisme. Nau. p. 1-88. Suit un commentaire des actes du concile d'Ephèse qui forme de beaucoup la partie la plus considérable de l'ouvrage. Nau. p. 88-259. S'attachant pas à pas aux procès-verbaux qu'il a certainement en main, l'auteur commence par discuter la question de la convocation irrégulière du

concile par Cyrille, cl de la procédure suivie. Il étudié ensuite comparativement les deux lettres versées d'abord au débat, celle de Cyrille, Καταλυαρουσι, sa propre réponse, Τάζ μὲν καθ' ἡμῶν ὕορεν, puis 1rs nombreux extraits de ses ouvrages qui furent lus au concile. Comparant ces textes aux citations palrisll- qurs qui furent ensuite proposées, il s'efforce d'établir que ces deux séries rendent le même son. L'histoire du concile se clôt par le récit de l'arrivée de Jean d'Antioche, des incidents qu'elle amena, des négociations ultérieures pour le *pacte d'union* de 133. Ceci nous fait passer insensiblement à la troisième partie, Nau, p. 259-332. Analysant de près hi lettre de Cyrille à Acace dcAfélitène, l'auteur entend prouver que l'évêque d'Alexandrie reste toujours monophyslste dans le fond, malgré ses concessions de forme aux Anlio-chiens: cela se voit tout spécialement à la campagne qu'il a menée contre Théodore de Mopsucslc et Diodore de Tarse. Lui mort, les monophysites se sont encore enhardis. Eutychès à Constantinople a bravé Elavlc; Dioscore d'Alexandrie a cru pouvoir renouveler au II- concile d'Éphèsc le coup de force de son prédécesseur. Mais voici le vengeur qui s'approche. Le pape Léon a pris en mains la cause · des deux natures *; son *tome* à Elavlen n'exprime-t-il pas la doctrine pour laquelle Nestorius a lui-même combattu? Maintenant l'exilé peut mourir : < Kéjouis-toi en moi, désert, mon ami, mon nourricier et ma demeure, et loi aussi exil, ma mère, qui, même après ma mort, garderas mon corps jusqu'à la résurrection par la volonté de Dieu.

L'analyse qui précède ne doit pas néanmoins donner le change : ce n'est pas une histoire des luttes christologiques entre 430 et 150 qu'entend donner l'auteur; les événements extérieurs, les documents, les textes lui sont surtout occasion de développer, avec une fatigante prolixité, les idées qui lui tiennent à cœur. Comme le dit fort bien le traducteur syriaque : · le présent livre appartient aux controverses sur la foi. Montrer dans les termes cyrilliens l'expression franche ou larvée du monophysisme, se défendre soi-même contre l'accusation de dissocier l'unité foncière du Christ, échafauder pour cela une théorie subtile mais cohérente, la présenter indéfiniment sous ses multiples aspects, tel est le but constamment visé par l'auteur. Et cela ne va pas sans de multiples répétitions et, tranchons le mot, sans des rabâchages qui sentent la sénilité.

Et c'est la raison peut-être pour laquelle se sont fait jour, dès la publication du livre, et continuent à se manifester certains doutes sur l'authenticité de l'ouvrage. Pourtant les preuves extrinsèques, si elles ne sont pas très abondantes, donnent quelques apaisements. Le signalement d'Évagre s'applique assez bien à notre livre. Et que l'on ne dise pas que l'Église nestorienne semble l'avoir ignoré : BarhadbcSubba. au vu- siècle, eu cite une vingtaine de lignes sous ce femme : Nestorius dit. P. O.. I. ix, p. 517: la lettre du catholicos Georges Ier, en 680, conservée dans le *Synodicon orientale*, édit. Chabot, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. xxxvn, Paris, 1902, p. 190-511. semble bien s'en inspirer (comparer en particulier *Synod., orient.*, p. 503. et Nau, p. 63-65; *Synod.*, p. 508 et Nau, p. 18 cl 53, sans compter l'argumentation générale cl les citations patristiques). Dom Connolly, dans «c recension de Bedjan, *Journ. of theol. studies*, 1911, t.xn.p 189. cite d'autres exemples de l'utilisation du *Livre d'Héraclide* dans la littérature nestorienne.

- Que l'on compare, d'ailleurs, les procédés employés par le *Livre d'Héraclide* pour démolir la lettre de Cyrille à Xcacc de Mélitène. et ceux que met en œuvre Nestorius dans i'épltre à Thèodoret conservée par le

Synodicon Casinense, n. 209 (121), .1. C. O., I, I. p. 150-153; /< G., t. t.xxxiv, col. 731, pour démolir l'Actc d'union de 133, on ne pourra qu'être frappé de la ressemblance

Cela veut-il dire que nous lisions l'ouvrage tel qu'il est sorti de la plume de Nestorius? Qui oserait l'alllr- mer? Sans doute le traducteur syriaque peut être considéré comme fidèle dans l'ensemble : on s'en aperçoit aux nombreux endroits dont nous possédons le texte grec (documents cités par le *Livre*), Mais, avant d'asseoir un jugement définitif, il faudrait que fût éclaircie la question textuelle; en fait la critique opère actuellement sur des copies d'un unique manuscrit. Que réserve l'étude du manuscrit original? Que réserve même une étude comparative des diverses parties du texte actuellement édité*? Pour toutes ces raisons, il convient de sc montrer prudent dans l'utilisation du *Livre d'Héraclide*,

//. /./:n hîütij HIESS, 1^{re} *Les historiens grecs cl latins*. Contemporain des événements, *Socrates*

consacre à l'alTaire Nestorius quelques-uns des derniers chapitres de son histoire, *H. E.*, VII, xxix, xxxi-xxxii, xxxiv-xxxv, P. (L. t. i.xvn, col. 8(fl sq.: il n'aime pas Nestorius. mais s'est donné la peine de sc renseigner exactement sur ses doctrines, el dit clairement qu'elles n'ont rien de commun avec l'adoptianisme de Paul de Samosalc: cela ne l'empêche pas d'qjoutor que les bavardages, ψυχρολογία, de Nestorius ont déchaîné le trouble dans tout l'empire. Col. 812 C.

Les deux histoires de *Sozomène* et de *Théodore!* s'arrêtent avant le début de l'alTaire. Par contre, on lit dans le *Compendium lucre licarum fabularum* de ce dernier une assez longue notice consacrée à Nestorius, L IV, c. xii, *P. G.*, t. i.xxxiii, col. 432-136. Elle est à l'égard de celui-ci d'une si évidente injustice, elle témoigne de sentiments si différents de ceux que l'évêque de Cyr a manifestés à l'endroit de son ami, (voir ci-dessous, col. 118, 120) que, dès le xvn- siècle. Garnier en a nié l'authenticité. Pour l'honneur de Thèodoret, qui a pu être faible, mais qui n'étalt pas une Ame vile, il convient de se rallier à l'hypothèse d'une interpolation. Celte notice d'ailleurs, en dehors du fprocès de tendances (pi elle fait à Nestorius, ne fournit aucun renseignement que nous n'ayons par ailleurs.

Tout diticremmcnt en est-il de l *Histoire ecclesiastique* rédigée par *Évayrc le Scolastique* dans la seconde moitié du vr siècle. *H. E.*, I. L c. t-xiî, P. G., t. i.xxxvi b, col. 2420-2453; consulter <lc préférence rédiiliù) Bidczcl Parmentier. *The ecclesiastical history of Eoagrius*, Londres. 1898. Son œuvre qui s'ouvre par le récit de l'alTaire cl entend continuer celles il'Eusèbe. de Socrates, de Sozomène et de Thèodoret, repose sur une élude attentive des documents. Rallié à l'orthodoxie byzantine, telle qu'elle s'exprime au vr siècle. Évagre sc montre violemment hostile à Nestorius, est incapable de saisir le point précis du débat de 130; du moins verse-t-il au procès un certain nombre de pièces importantes, ayant eu entre les mains el la *Tragédie* de Nestorius, et le *Livre </Hérachde*, cl peut-être un recueil de lettres. On se demande avec quelque surprise où H a pu se procurer ces documents inédits, cl à celle date!

Monophyslste de tendances, *Zacharie de Mitylènc*, un peu antérieur à Évagre, ne peut que juger Nestorius avec sévérité, disons avec injustice. Bien qu'il ait la Socrates et qu'il fasse étal des actes conciliaires d'Éphèsc. il ne fournit aucun renseignement précis, cl fait de l'archevêque un rejeton <le Paul de Samosalc. Texte dans Hamilton et Brooks, *The syriac chronicle... of Zachariah of Mitylene*, Londres, 1899, p. 19-20: 12-13.

Les chroniqueurs byzantins qui viennent ensuite puiseront aux sources que nous venons de citer, et aussi aux collections d'actes conciliaires, le plus clair de leurs renseignements. Il va de soi que, pour eux, la question nestorienne est passée depuis longtemps à l'état de chose jugée *. Citons seulement le *Chronicon patchale* (début du vii^e siècle), *P.* (t., l. xcii, col. 800, intéressant parce qu'il transmettra à ses successeurs l'idée que Nestorius était adoptianiste; *Théophane* (milieu du vii^e siècle). *P.* (t., l. cvm, col. 230-211, qui a des événements d'Éphèse en 431 un récit assez particulier lui venant peut-être de Théodore le Lecteur; *Georges Hamartolos* (ix^e siècle), *P.* (t., l. ex, col. 710 sq., qui fournira aux chroniqueurs subséquents leurs récits de l'altaire. Tous ces auteurs seraient à étudier non pour les renseignements qu'ils fournissent, mais pour suivre les transformations de l'histoire de Nestorius. La notice de *Suidas* (x^e siècle) au mot Νεστόριος est exclusivement théologique, *Lexicon*, édit. Bernhardt, 1853, l. n^o 4, col. 008-969, mais fournit, au mot Ηουλχηρία, t. n^o 1, col. 383-381, un curieux renseignement sur Pulchérie. (pii éclaire un passage du *Livre d'Héraclide* et en reçoit à son tour quelque lumière. Voir Nau, *Héraclide*, p. 89 et 331.

Pour ce qui concerne les latins, ils n'ont guère connu de l'altaire nestorienne que ce qu'en disait Socrate dont le texte est passé dans la *Tripartite*, l. iiii c. iv-vu, *P. L.*, t. i.xix, col. 1204-1208. La *Chronique* de Prosper leur donnait d'ailleurs une idée on ne peut plus fautive de la question. *P. L.* l. i, col. 591. Les défenseurs mêmes des Trois chapitres consacreront toute leur ingéniosité à désolidariser leurs protégés d'avec Nestorius, sans s'apercevoir (pie toute l'histoire était à reprendre sur nouveaux frais. Voir surtout Libéralus, *Hrevarium causte nestorianorum et eutychianorum*, iv-x, *P. L.*, t. i.xvm, col. 971-998. Du moins le diacre Rusticus sauvera-t-il, en compilant le *Synodicon Casinense* (voir ci-dessous, col. 88) des pièces extrêmement importantes, qui permettront un jour une plus exacte appréciation des événements. Mais en Occident aussi l'altaire est classée pour longtemps. Voir à titre d'indication Honorius d'Autun, *De hitresibus*. *P. L.*, l. i x xii, col. 239. IL

2" *Historiens et écrivains monophysites.* Il va de soi qu'ils ne sont pas tendres pour l'archevêque déposé et qu'ils accueillent avec complaisance, à son sujet, les récits les plus compromettants. Il ne saurait être question de faire ici le dépouillement de ce que les écrivains monophysites, même de la première heure, ont dit de Nestorius. Voir plusieurs textes fort intéressants dans *P. O.*, t. xm, fasc. 2, 1919, p. 183 sq. Signalons seulement, à la suite de l'alt. Nau, *Xestorius d'après les sources orientales*, Paris, 1911, les quelques documents suivants.

Philoxène de Mabbouy, ordonné évêque de cette ville par Pierre le Eoulon. en 185, monophysite déchiré, a consacré aux origines de Nestorius et du nestorianisme une assez longue lettre. Texte dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1903, l. viii, p. 623. Cette lettre fait de Nestorius et de Théodore (lire plutôt Théodoret) deux cousins germains dont les ascendants viennent de Perse. Ce récit sera repris au xii^e siècle par Denys (Jacques) *Par Satibi*, dans son *Traité contre les nestoriens*, *ibid.*, 1909, t. xiv, p. 301-320; mais il est bien difficile d'accorder la moindre confiance à ces indications (contre Nau, *ibid.*, p. 121-125.) Autant faut-il en dire des anecdotes conservées dans les *Plérophorics* de Jean de MaJouma, écrites vers 512-518, Texte dans *P. O.*, t. viii, fasc. 1; voir lrs C. I, III, XXXIII, xxxv, xx.xvi, xi.v, l u; cf. xav. De plus il convient de ne pas oublier que les *Plérophorics*

sont tout entières destinées à montrer que Ghalcédone n'a fait que canoniser les doctrines de Nestorius. C'est le même son que rendraient les très nombreux écrivains monophysites.

3. *écrivains nestoriens.* A l'inverse de ce que l'on pourrait attendre, l'Église dite nestorienne se montre assez peu renseignée sur les destinées de celui dont elle porte le nom.

Parmi les documents qu'il convient de signaler, figure en premier lieu la *Lettre à Cosme d'Antioche*, vraisemblablement identique à l'*Epistola ad Cosmam* qu'Ébedjésus range parmi les œuvres de Nestorius. S'il en est ainsi, c'est une erreur, car la lettre ne se donne pas comme écrite par l'archevêque, mais à son sujet elle est adressée par des fidèles de Constantinople, partisans de Nestorius, à Cosme, chef des fidèles (pii sont à Antioche d'Orient », pour lui raconter la tragique destinée du condamné de 431, son exil, sa mort, les miracles accomplis sur son tombeau. Rédigée primitivement en grec, elle n'est plus connue que dans une traduction syriaque. Voir la traduction française dans Nau, *Le livre d'Héraclide*, append. i, p. 361 sq., avec une indication très sommaire des problèmes critiques que soulève ce texte, et cf. *P. O.*, t. xm, fasc. 2, 1919, p. 273 sq. Quoi qu'on puisse penser de son origine, la lettre paraît relativement voisine des événements, et pourrait donner quelques indications précieuses, (pii se rencontrent avec d'autres fournies par le *Livre d'Héraclide*.

L'histoire des saints Pères persécutés à cause de la vérité, rédigée, à la fin du vi^e siècle, par un prêtre et professeur de l'École de Nisibe. qu'il y a toutes raisons d'identifier avec BarhadbeSabba, évêque de Halwan en 615, est la première histoire ecclésiastique des nestoriens, œuvre sérieuse et documentée. L'auteur connaît et utilise Socrate, le *Livre d'Héraclide*, la *Lettre à Cosme*, et peut-être aussi les deux ouvrages de Nestorius et du comte Irénée portant le nom de *Tragédie*. Évidemment anti-cyrrillien, il donne partout le beau rôle à Nestorius; son histoire mérite néanmoins d'être prise en sérieuse considération. Texte syriaque et trad. franç. dans *P. O.*, t. ix, fasc. 5, Paris, 1913.

À côté de cette œuvre pâlisent et la *Légende syriaque de Xestorius* publiée par M. Bricre, dans la *Revue de l'Orient chrétien*. 1910. l. xv, p. 1 sq., et le fragment (l'histoire nestorienne publiée par E. Goellier, dans *Onens christianus*. 1901. l. i, p. 95 sq., et les renseignements fournis par la *Chronique de Séert*. Il n'est pas douteux que l'investigation méthodique de la littérature syriaque ne doive fournir encore nombre de renseignements précieux.

IL. Z. A. s. jrrz/.s ro.U fU.UKts KT t.Ts />«(t VAAfs' .IAAA.IA'A - (c'est au concile d'Éphèse que s'est déroulée la péripétie capitale de la tragédie de Nestorius. Comment sommes-nous renseignés sur ce (pii s'est passé à cette assemblée? Comment ont été renseignés et les contemporains et leurs successeurs immédiats? Question de capitale importance et que des travaux récents viennent d'éclairer d'un jour tout nouveau. Voir les préfaces d'E. Schwartz aux divers volumes du I, i^{er} des *Acta conciliorum cuncto menicorum* et sa dissertation : *Xeue klenslQcke zum cphesmiKchen Konzil von Iit*, dans *Abhandl. der bayer. Akad. der Wiss.*, l. xxx, fasc. 8, Munich, 1920.

Les recueils conciliaires imprimés, y compris celui de Mansi, risquent de donner des événements (pii se sont déroulés à Éphèse une idée inexacte. Leurs auteurs ont réparti, un peu à leur gré, et en s'inspirant de considérations historiques plus ou moins justifiées, les matériaux qu'ils empruntaient aux diverses collections manuscrites (pie le hasard leur avait mises en main. Or, ces collections anciennes, grecques ou lali-

no. ne peuvent être considérées comme des reproductions telles quelles des procès-verbaux authentiques et des pièces annexées. Chacune de ces collections possède son caractère spécial; elle choisit et groupe les diverses pièces à sa disposition suivant une idée directrice particulière. Le premier devoir qui s'impose est donc d'étudier d'abord en elle-même chacune de ces collections, d'en déterminer l'esprit et la tendance; c'est plus tard seulement qu'il sera possible de remonter plus haut et de se rapprocher des procès-verbaux eux-mêmes.

La seconde remarque s'impose. Il n'y a pas eu, à l'été de 431, un, mais bien *deux* conciles d'Ephèse, assemblées rivales et qui se sont mutuellement condamnées. Voir ci-dessous, col. 111 sq. Il y a donc eu, comme le fait remarquer Ed. Schwartz, deux séries d'actes qu'il eût été nécessaire de rédiger en un seul *erpu*^{*}. si l'on avait voulu donner du concile une image vraiment exacte. Mais telle n'était pas, loin de là, l'intention de ceux à qui est due cette ancienne collection (cyrillienne) où ont puisé, comme à une source commune, les collections actuellement existantes. (Ces deux qui sont demeurés vainqueurs, Cyrille et ses partisans, ont fait un choix dans les pièces et mis en œuvre celles qui paraissaient devoir servir leur dessein et montrer à l'empereur, qui d'abord ne leur était pas favorable, que le concile des Orientaux manquait totalement d'autorité. — A. C. (A, i. l. l. prêt., p. xx. Ainsi, tels qu'ils nous sont conservés, les actes sont essentiellement des actes cyrilliens; mais, à ces actes, des compilateurs ultérieurs ont ajouté un certain nombre de pièces qui avaient figuré au dossier du concile oriental. De ce dernier, les actes ont disparu comme tels, mais une partie s'est conservée de façon indirecte. C'est par eux que nous devons commencer.

1* *ἡ Εἰρημολογία*: du concile oriental. — Quelques années après le concile d'Ephèse, peut-être seulement après HX. le comte Irénée, un fervent ami de Nestorius, entreprenait de réhabiliter l'archevêque déposé et les quelques évêques qui avaient, en 431, partagé son infortune. Usant du même procédé littéraire qu'avait jadis mis en œuvre saint Athanasius, il recueillait le plus grand nombre possible de documents officiels et les reliait par une série de remarques et d'introductions; le tout formait le livre qu'il intitulait : *Tragédie*. Les procès-verbaux du concile oriental lui fournissaient, comme de juste, des documents importants; mais il utilisait aussi de nombreuses pièces relatives aux tractations qui amenèrent l'accord de 433. (Celle *Tragédie* est perdue en tant que telle; mais elle a été utilisée, d'abord peu de temps après son apparition, par Nestorius lui-même, dans le *Livre d'Hérulide*, puis, un siècle plus tard, par le diacre romain Rusticus, neveu du pape Vigile, et défenseur acharné des Trois chapitres. Durant son long séjour à Constantinople, entre 517 et 553, puis à une date ultérieure qu'on ne peut préciser, Rusticus avait en effet pris de faire une nouvelle traduction des actes du concile de Chalcédoine. Ses recherches dans la bibliothèque du couvent des acémètes le firent tomber sur des textes nouveaux relatifs au concile d'Ephèse, particulièrement sur la *Tragédie* d'Irénée. Il résolut alors de publier également une nouvelle édition latine des actes du concile de 431. Prenant comme point de départ la collection latine déjà existante que nous désignerons sous le nom de *Collectio Turotiensis* (ci-dessous, col. 90), il la supplémenta largement en empruntant de très nombreuses pièces au livre d'Irénée. Sans doute son dessein est tout différent de celui du comte. Irénée voulait Innocentiser Nestorius; Rusticus veut défendre la mémoire de Théodore!, en prouvant que celui-ci s'est

dégagé à temps de la doctrine de son ami; il n'hésite pas, pour arriver à ce résultat, à accuser Irénée de falsification. Ainsi fut rédigé le *Synodicon* de Rusticus, que l'on appelle d'ordinaire le *Synodicon casinense*, du nom de la bibliothèque du Mont-Cassin qui en a conservé le meilleur exemplaire. Les pièces qui y figurent, à partir du n° xvi, proviennent pour la plus grande partie, du livre d'Irénée et donc indirectement du dossier du concile oriental.

Ces pièces ont été éditées pour la première fois par Christian Lupus (Wolf) : *Ad Ephesinum concilium variorum patrum epistolic*, Louvain, 1682, édition extrêmement défectueuse; Baluze n'ayant pu obtenir communication du manuscrit utilisé par Lupus, s'est contenté, bien qu'il se rendit compte des fautes de l'édition *princeps*, de reproduire celle-ci dans sa *Nova collectio conciliorum*, Paris, 1683, en lui donnant le titre, qui, malgré son inexactitude, est demeuré longtemps classique : *Synodicon adversus Tragoediam /renai*. C'est cette édition de Baluze qui est réimprimée dans Mansi, *Concil.*, t. v, col. 731-1022, et dans P. G., l. i. x x iv, col. 551-861. Il faut désormais utiliser l'édition Schwartz. A. C. (A), i. i : *Collectionis Casinensis sive synodici a Rustico diacono compositi pars altera*. 1922-1923; voir tout spécialement la préface.

2. *Actes du concile cyrillien*. — Bien qu'ils soient mieux conservés dans l'ensemble, ces actes sont eux-mêmes incomplets. La comparaison entre les diverses collections fait ressortir de-ci, de-là, des lacunes qui ne sont pas sans importance. Seule, par exemple, la *Collectio Athenensis* récemment découverte a conservé en grec les résolutions relatives aux messaliens ou à la question de Chypre. Nous savons d'autre part qu'il a été question au concile des pélagiens (voir col. 116); or il n'y a aucune pièce sur leur compte.

Par contre les compilateurs de ces collections ont grossi leur dossier en joignant aux extraits plus ou moins larges, plus ou moins fidèles, des procès-verbaux conciliaires, un certain nombre de documents destinés à éclairer et les origines du conflit et les suites de la dissension civile se manifesta à Ephèse entre orientaux et cyrilliens. C'est ainsi que sont passés, dans plusieurs recueils, des ouvrages considérables de saint Cyrille. De là une division ternaire de toutes les collections tant soit peu complètes : 1. Pièces relatives aux discussions qui ont précédé et rendu nécessaire le concile. — 2. Documents relatifs au concile lui-même. 3. Les suites du concile jusqu'à l'accord de 433. Cette division est fort ancienne; elle se trouve déjà dans la traduction latine dite *Turonensis*, antérieure à 553; mais on peut remonter beaucoup plus haut. Quand il rédigeait le *Livre d'Hérulide*, Nestorius avait entre les mains des actes du concile, mis en circulation par les cyrilliens, qui affectaient déjà cette forme. 1) nous reste à indiquer brièvement les principales collections grecques et latines, en renvoyant pour le détail aux diverses préfaces de Schwartz.

1. *Les collections grecques*. Elles se ramènent à trois : la *Collectio Vaticana* V, a été publiée au complet dans A. C. O., 1, 1. *Acta genuina*, fasc. 1-6, 1927-1928, correspondant, mais parfois avec de notables interventions, au texte grec imprimé dans Mansi, *Concil.*, l. iv, col. 577-1178, l. v. col. 1-115 (voir le tableau comparatif, vol. 1, fasc. I, p. xx-xxiv); la *Collectio Scguieriana* S (ainsi nommée d'après le Coidin. 32, provenant du chancelier Séguier); — la *Collectio Atheniensis* A, contenue dans le manuscrit 9 de la bibliothèque de la Χριστιανική αρχαιολογική Ἐταιρεία d'Athènes. Les deux dernières seront publiées au fasc. 7; un aperçu très suffisant de leur contenu est donné dans V *Abhandl.* de l'Académie

de Munich signalée plus haut, pour A. p. 1-79. avec *in extenso* toutes les pièces encore inconnues en grec, pour S. p. 82-90, avec renvoi aux textes déjà édités.

L'étude des caractères communs et des particularités de chacune de ces séries, nous entraînerait en des développements qui seraient ici hors de propos. Disons seulement que V se présente comme la plus considérable; que S et A (qui ont des caractères communs) se sont complétées en intercalant, de-ci de-là, des pièces empruntées à V, mais que A possède aussi, pour son compte, des pièces inconnues aux deux autres, soit entièrement nouvelles, soit connues seulement en latin. Le caractère commun le plus curieux de ces trois collections consisterait, d'après Schwartz, en ceci; nos trois sources font suivre immédiatement le procès-verbal de la session du 22 juin par le procès-verbal de la session du 16 juillet, sans intercaler entre deux, comme l'exigerait la suite historique, le procès-verbal de la session des 10-11 juillet, tenue après l'arrivée des légats romains. Ce dernier est reporté plus ou moins loin après celui de la session du 16 juillet. Quelles (pie soient les raisons de ce renvoi, il faut en conclure que les compilateurs ne partaient pas directement des procès-verbaux authentiques pour faire leur travail, mais qu'ils manipulaient ces pièces, comme toutes les autres qu'ils faisaient entrer dans leur travail. Et cela montre en définitive la prudence avec laquelle il faut reconstituer, tant la suite du concile que la physionomie des diverses séances.

2. *Les collections latines.* Depuis qu'il n'est plus possible d'attribuer à Marius Mercator l'ensemble des pièces constituant la *Collectio palatina* (ci-dessus, col. 79), on ne peut plus dire que les latins aient eu de bonne heure une tradition écrite de ce qui s'était passé au concile d'Ephèse. Les (*iesla Ephesena* qui figurent dans ladite collection, n. 38, édit. Schwartz, p. 85-116, appartiennent à une des compilations latines qui se sont multipliées au vi^e siècle. Marius Mercator n'avait fait connaître à l'Occident qu'un tout petit nombre de documents relatifs au concile d'Ephèse.

Les événements d'Ephèse et de Constantinople, la déposition de Nestorius. l'ordination de Maximien ont été connus à Rome par le rapport d'envoyés <[ul ne s'est pas conservé (col. 119); la conclusion de l'accord de 133 l'a été par les diverses synodales grecques. Mais nous ne pouvons démontrer la présence aux archives romaines que de deux documents traduits en latin : les deux lettres de saint Cyrille Καταφλυαροῦσι (*Obloquuntur quidam*) et Εὐφραινέσσωσαν (*hietentur avli*). La traduction latine de ces deux pièces est antérieure au concile de Chalcédoine. Mais, somme toute, l'Occident à la fin du v^e siècle ne savait que très peu de choses sur les événements d'Ephèse. C'est ce que montre la petite préface que met Denys le Petit à la traduction des anathématismes cyrilliens: «ceux-ci, dit-il, sont encore inconnus aux latins», 1^o L. t. t. i. xvi, col. 11. Le début du vi^e siècle, avec la fin du schisme acacien et la controverse théopaschite, amène, en Occident, un renouveau d'intérêt pour les questions christologiques et, naturellement, pour le concile d'Ephèse. C'est alors que commencent les traductions partielles ou totales des actes. On débute par le procès-verbal de la session du 22 juillet 131 (dite *Actio Charisii*), procès-verbal dont l'histoire est extrêmement complexe; on traduit d'autres pièces, telle *l'Apologie* de Cyrille contre Théodorct pour la défense (les amathématismes. les Instructions données par les Orientaux à leurs mandataires (cf. Mansi, l. iv. col. 1-100). Un peu plus tard, quand déjà ont commencé les controverses origénistes et les assauts contre les Trois chapitres, l'anonyme

rédacteur de la *Collectio palatina* rassemble en un corpus, avec les œuvres de Manus Mercator, un certain nombre de pièces relatives au concile d'Ephèse, en particulier le procès-verbal de la session du 22 juillet, et les documents relatifs à la controverse entre saint Cyrille et Théodorct. Sur celle *Collectio palatina*, voir A. C. O., t. i, vol. 5, pars 1, préface

Les efforts divers montrent bien qu'on sentait le besoin d'une traduction intégrale des actes grecs; celle-ci fut réalisée dès avant 553 (?) dans la collection qu'à la suite de Maassen. E. Schwartz appelle la *Collectio Turonensis*. Description dans Maassen, *Geseh. der Quellen... des canon. Hechts*, t. i, p. 722-727. et dans Schwartz. *Abhandlung*, p. 108 sq. C'est cette collection (pic Rusticus amendait dans son *Sijnodicon*, en la complétant par des pièces fournies par la *Tragédie* du comte Irénée (ci-dessus, col. 87i).

Entre la *Turonensis* et le *Synodicon* prend place une autre collection d'un caractère particulier, que Maassen, *ibid.*, p. 727, a désignée sous le nom de *l'eronensis*, et dont Schwartz a donné une édition complète. A. C. O., l. i, vol. 2. Beaucoup plus courte que la *Turonensis*, dont elle dérive, elle poursuit un but très spécial : elle entend prouver que, soit dans l'affaire de Nestorius. soit dans la querelle avec Jean d'Antioche, saint Cyrille avait été entièrement d'accord avec le Siège apostolique. Aussi donne-t-elle un certain nombre de lettres du pape Célestin que ne connaissent ni les collections grecques, ni les autres recueils latins.

Les brèves indications doivent suffire pour faire comprendre la complexité du problème que pose la transmission à la postérité des actes du concile d'Ephèse, et des documents qui. de bonne heure, y ont été annexées.

IL La crise nestorienne. ■ Le 10 avril 128, le prêtre Nestorius est solennellement intronisé sur le siège de Constantinople; dès l'année 129, la manière dont il expose le dogme des deux natures en Jésus-Christ soulève des protestations à Constantinople même, mais surtout à Alexandrie, qui alerte Borne. Dans les derniers mois de 130. les choses ont pris un tel pli qu'un concile devra se rassembler à Ephèse à l'été de 131. Nestorius y est déposé; mais, si ses amis eux-mêmes passent condamnation sur la manière inopportune et dangereuse dont il a exposé ses idées, ils ne laissent pas de maintenir ce qu'il y avait en celles-ci de défendable. La personne de l'archevêque de Constantinople est sacrifiée, mais saint Cyrille est obligé de faire à la doctrine que Nestorius croyait représenter des concessions qui ne sont pas de pure forme. Telle se précipite, en quelques années, la « tragédie » de Nestorius.

/. t./s (?A7 67.va> />/; z.i (/./ 7 sa. Comme son grand prédécesseur Jean Chrysostome. Nestorius est anlochien d'origine. Quelles circonstances l'ont amené à Constantinople, comment s'y est-il heurté très vite à des difficultés analogues à celles qu'avait rencontrées son saint compatriote?

1* *Origines de Nestorius; sa formation, son election à Constantinople.* Nestorius est né à Germanicie, dans la Sync euphratéenne. à une date qu'il est impossible de préciser dans le dernier quart du iv^e siècle. Les légendes syriaques sur l'origine persane de sa famille, sur sa parenté avec Théodore!, paraissent être des interprétations postérieures de ces deux faits, que l'enseignement de Théodore! avait des accointances avec celui de Nestorius. et que ce dernier est devenu l'éponyme de l'Eglise persane. De bonne heure, il eut le goût de la vie monastique et entra au couvent d'Iuprcpios, aux portes d'Antioche; il a dû y connaître Théodorct et Jean, le futur patriarche d'Orient. Mais il semble difficile qu'il ait pu y être

l'évêque de Théodore, lequel, dès 392, était évêque de Mopsueste. Cela ne veut pas dire qu'il n'ait pas subi profondément l'influence de l'interprète ». Nous ignorons la date de son ordination connue diacre, puis comme prêtre; nous savons seulement qu'il s'acquit très vite à Antioche une grande réputation «l'orateur. De cette éloquence les sermons sur les tentations du Christ nous donneraient quelque idée. *Hérad.** p. 338-358: ils pourraient être de l'époque antiochienne. Moins oratoires peut-être que ceux de Chrysostome, ils témoignent d'une fine psychologie, d'un haut souci de la vraisemblance dans l'interprétation de réécriture, du désir d'appliquer sans cesse l'enseignement sacré à la formation morale des auditeurs; ils n'ont point été jugés indignes de figurer parmi les sermons de la Bouche d'or ».

Cette éloquence était connue au loin, et jusqu'à Constantinople même, tant par la renommée que par la mise en circulation de plusieurs de ces sermons. Voir Gennade, ci-dessus, col. 77. On ne s'étonnera donc pas trop de voir la cour renouveler pour Nestorius, en 428, le geste qu'elle avait fait pour Cyrille en 397, en appelant le prédicateur antiochien sur le siège de la ville impériale. Il s'agissait de terminer les compétitions qui mettaient aux prises le prêtre Philippe de Sidé et Proclus, évêque en disponibilité de Cyzique. Voir *Hérad.*, p. 211. Nestorius se rendit aux instances de Théodose II, et prit sans tarder le chemin de la capitale. *L'Histoire* de Barhadbisabba le fait passer auparavant à Mopsueste, où Théodore lui aurait donné des conseils de modération. /' O., t. IX, p. 517; mais le vieil évêque était-il encore en vie à ce moment?

2. *Les premières difficultés.* De cette modération d'ailleurs, Nestorius aurait eu bien besoin; il arrivait dans un milieu difficile, où l'on prendrait volontiers ombrage de sa qualité d'étranger, où l'on discuterait sans ménagement ses démarches, ses discours. Or ce fut cette modération qui lui lit le plus défaut. Très frappé, dès son arrivée, par la tolérance que l'on affichait à l'endroit des dissidents, il entreprit d'y mettre bon ordre. Le 30 mai 428, un long édit impérial, dont il est difficile de lui retirer la responsabilité, prescrivait à l'endroit des diverses sectes des mesures variables dans leur rigueur, mais toutes fort pénibles. *Cod. Theodos.*, XVI, v. 65, édit. Mommsen, p. 878-879. En fait, ariens, novations, macédoniens, quartodécimans furent inquiétés, soit dans la capitale, soit en banlieue. Avec les enchevêtrements d'intérêts et de relations qu'amène la grande ville, tout ceci ne pouvait manquer de susciter en certains milieux des réclamations plus ou moins vives et quelque agitation. Sur ce point amis et ennemis de Nestorius sont d'accord.

Pour soutenir une telle altitude, l'appui de la cour était indispensable. La cour, c'était Théodose II, prince faible et versatile; mais c'était surtout la sœur de l'empereur, Pulchérie. Or, il paraît bien que, de bonne heure, Nestorius en vint à des mesures maladroites qui mécontentèrent celle-ci. D'une certaine façon l'histoire de Jean Chrysostome allait recommencer. Sur les froissements entre l'archevêque et l'Augusta, nous sommes renseignés surtout par les dires de Nestorius lui-même qu'il convient de n'accepter qu'avec circonspection. *Hérad.*, p. 89 (cf. *Lettre à Cosme. ibid.*, p. 363-361; Suidas, au mot *Pulchérie*); mais la façon dont les ennemis de Nestorius réclameront plus tard l'appui de Pulchérie donne quelque créance à ces dires. Dans sa lutte contre la cour, Jean Chrysostome du moins avait pu compter sur le populaire. Or Nestorius, par la sévérité de ses protestations contre certains divertissements publics, semble s'être retiré partiellement cet appui. /' O.,

t. IX, p. 522, 528. Pourtant il ne faut rien exagérer: beaucoup de personnes à Constantinople goûtaient l'éloquence du nouveau prélat, son austérité, ses désirs de réforme: le souvenir de Jean Chrysostome n'était pas entièrement disparu: peut-être Nestorius parla-t-il déjà de l'apothéose définitive de l'évêque martyr. Ceci était fait pour lui gagner de très chauds partisans.

3. *tes premières discussions théologiques.* - Somme toute, les premières difficultés rencontrées par Nestorius à Constantinople ne dépassaient donc pas la moyenne de ce qu'un nouveau venu est en droit d'attendre. S'il était un point sur lequel l'archevêque se crût à l'abri de tout soupçon, c'était à coup sûr la pureté et l'orthodoxie de sa foi. *Omnem rem /aciHun contra me ab hominibus putabam moneri posse, potius quam calumniam reluti de pietate fidei recta non superem*, écrivait-il plus tard à Jean «l'Antioche. Loots. *Nestoriana*, p. 183. C'est sur ce chapitre pourtant qu'il allait être attaqué.

C'est qu'en réalité Nestorius apportait dans la capitale une doctrine théologique et surtout christologique, dont l'expression maladroite et intempestive ne pouvait que choquer des esprits habitués à d'autres formes de pensée et d'expression. Sur cette doctrine de Nestorius, nous reviendrons plus en détail dans la troisième partie, disons seulement ici ce qui la caractérise. C'est l'affirmation dans le Christ des deux natures, divine et humaine, complètes en leur essence et en leurs opérations, affirmation à coup sûr très orthodoxe, mais qui n'est pas toujours suffisamment corrigée, chez lui, par le souci de mettre *in luto* l'union intime de ces deux natures. La préoccupation louable d'attribuer à chaque nature ce qui lui appartient et de lui attribuer cela seul, engage trop souvent Nestorius (comme tous les autres antiochiens, d'ailleurs) à insister avec force sur la dualité qu'on doit reconnaître dans le Christ, et à laisser dans l'ombre l'unité foncière qu'il faut également confesser. Pour peu que la terminologie demeure imprécise, pour peu que, dans le feu de la discussion ou du discours, l'orateur qu'il est ne se garde pas suffisamment, il en vient à des mots regrettables que les partisans d'une autre conception pourront interpréter défavorablement. Allons plus loin: ces mots, ces traits, ne seraient-ils pas l'expression d'une pensée qui n'a pas encore trouvé son équilibre définitif?

Et c'est sur des questions de mots (pie le conflit va s'engager. Spontanément ou provoqué par un différend qu'on lui soumet (lettre à Jean d'Antioche. *Nestoriana*, p. 185), Nestorius s'exprime avec quelque désinvolture sur l'appellation de *Théotokos* décernée à Marie. De prime abord, il a déclaré que c'est là un terme d'origine hérétique, qu'il sue l'arianisme et l'apollinarisme. Puis, ayant concédé (pie le terme, convenablement expliqué, peut à la rigueur s'employer, il revient lourdement, *ex pro/esso*, sur ces discussions théologiques dans une prédication spéciale. *Serm.*, ix. *Nestor.* p. 219-261. Il en fallait beaucoup moins pour amener contre l'orateur la piété populaire et l'indignation des moines. Quoi (pi'il en fût de ses origines, le terme de *Théotokos* avait été employé par des auteurs fort catholiques; moyennant une explication très obvie et susceptible d'être comprise des plus bornés, il sous-entendait simplement le fait de la divinité de Jésus, et il faisait rejaillir sur la mère une partie du légitime honneur dû au fils. A tort ou à raison, l'archevêque voulut voir dans la persistance de certaines personnes à l'employer un indice d'une hétérodoxie foncière. L'arianisme, pensait-il, n'était pas mort, qui n'attribue au Verbe qu'une génération temporelle et une divinité de seconde majesté. Cette naissance de Dieu

dans le temps» que le *Théotokos* supposait à sc* yeux, cette mort de Dieu qui en était la conséquence ne s'apparentaient elles point aux divagations de l'hérésie, pire que cela, aux fables de l'hellénisme? Au vrai, ce n'était d'ailleurs pas ce danger qui était le plus grave, mais le monophysisme Inné (Nestorius disait l'apollinarisnisme) dont on verra bientôt qu'il n'était pas une invention de l'archevêque. De ce monophysisme le *Théotokos* et son symétrique, le *lfrus passus*, paraissaient au disciple de Théodore un wslige très assuré.

A ces soupçons Nestorius donne libre cours en plusieurs sermons. Il sent que l'opinion se cabre, il ne fait qu'insister davantage. Voir *Serm.*, x, *rianu*, p. 261-267; on chuchote en divers lieux que l'évêque ne croit pas *ii* la divinité du Christ, qu'il fait de Jésus un homme ordinaire, φίλο άνθρωπο, p. 281, cl lui de répliquer que le peuple a de la piété peut-être, mais, que faute d'avoir été bien instruit par scs pasteurs, il manque de précision en la doctrine, p. 283. Or, voici qu'un de ces pasteurs relève le gant. Proclus, le candidat malheureux au siège de Constantinople, dans un sermon prêché en présence même de l'archevêque exalte la sainte *Théotokos*, la gloire de sa maternité divine, insiste sur le fait qu'elle n'a pas enfanté un φίλο άνθρωπο, (pic c'est vraiment Dieu <pii est né d'elle. Texte dans les actes grecs d'Éphèse, A. C. O., i. 1. 1, p. 103; /'. G., I. i.xv, col. 680. Et Nestorius prenant, suivant la coutume, la parole après l'orateur se croit obligé d'affirmer à nouveau sa juste, mais combien inopportune distinction. *Serin.* xxvn, *Nestoriana*. p. 337-311.

(les manifestations oratoires ne vont pas sans de très graves inconvénients. Voici Nestorius engagé dans la voie des repréailles; il accuse ses adversaires de manichéisme. fait condamner les plus ardents par le synode permanent, sévit durement contre des moines factieux. Et ce n'est pas seulement le monde religieux (pii s'émeut. Au milieu d'un sermon, un laïque intervient pour crier sa foi à la deuxième naissance du Verbe, cl cela amène quelque tumulte dans l'assemblée. S. (vrrille. *Adn. Nestor.*, i. 5, P. G., t. L.xxvi, col. II I); cf. Ilvagre, i. 9. Il s'agit peut-être» comme le dit Évagre, de ce même Eusèbe. qui deviendra plus tard évêque de Dorylée el (pii, dans les derniers mois de 128 ou au début de 129, va se livrer à une manifestation beaucoup plus grave; il affiche un placard où il accuse nettement l'archevêque de renouveler les erreurs de Paul de Samosate condamné 160 ans auparavant. Pour (pie nul n'en ignore, il met en parallèle six propositions de Paul, six de Nestorius; elles rendent, dit-il. le même son, elles se heurtent les unes cl les autres aux paroles formelles du symbole, aux enseignements de la vraie tradition dont l'archevêque aurait dû se pénétrer à Antioche même. Et le placard de qualifier tout simplement Nestorius de transgresseur de la foi. παραβάτη. Texte dans les actes grecs et la *Turonensis*, A. C. O.» i. I. 1. p. 101-102; Mansi. I. iv. vol. 1008.

Le grand mol est l'Aché; la funeste habitude d'étiqueter les particularités doctrinales sous des noms propres empruntés à l'histoire du passé, cl forcément inadéquats, ne tardera pas à produire scs ordinaires conséquences. Pour la plupart de ceux (pii vont désormais s'occuper de lui, Nestorius ne fail que renouveler l'adoptianisme: du Samosatécne. Que l'archevêque lût très loin de celle pensée, ses protestations les plus expresses en font foi. et des gens comme Marius Mercator sont finalement obligés, quoi qu'ils en aient, (l en convenir. *Coll. Palat.* 18. A. C. O. i. 5. p. 28. l n laïque comme Socrate, y élan! allé voir, reconnaît (pie l'accusation est sans fondement, ('est peut-être lui (pii a dit sur tout ceci le mol le plus juste :

« Nestorius, a mon sens, ne voulait répéter ni Paul de Samosate, ni Photin; il n'entendait pas dire que le Seigneur fût un homme ordinaire. Tout simplement il a eu peur d'un mot (le *Théotokos*) comme on a peur d'un diable qui sort de sa boîte, την λέζιν μόνην ὡ τα μορμολύκια πεφόβηται. » *H. E.*, VII. χχχπ, P. G., t. i.xvncol, 809 C.

Mais qu'on imagine des gens moins rassis, des gens intéressés peut-être à prendre en flagrant délit d'hétérodoxie le titulaire de Constantinople, des gens moins avertis de toutes les circonstances de fait, quelle impression leur produira celle étiquette désormais accolée au nom de Nestorius? C'est avec celle idée directrice qu'ils parcourront les œuvres déjà publiées de l'archevêque, celles que, dans son imprudence, il va mettre bientôt en circulation. Et cette idée éclairera les passages douteux ou amphibologiques, rejettera dans l'ombre de très plausibles explications; voici que de toutes parts surgira de ces pages le spectre du vieil adoptianisme, l'idée des deux Christs : l'homme-Jésus d'une part, et de l'autre, le Verbe éternel qui l'anime cl l'inspire, sans qu'il y ail entre ces deux *individus* autre chose qu'un lien extrêmement fragile qui menace à tout instant de se rompre.

//. l'ixiepa t.STtox bE cthille d'alesax-bRIE. - S'il était un endroit où la théologie de Nestorius était bien incapable de trouver audience, c'était à coup sûr Alexandrie. A peine saint Cyrille eut-il connaissance des agitations dogmatiques de Constantinople, que son sens catholique s'alarma. Diverses raisons, qu'il convient de préciser, l'engagèrent en des démarches de la dernière gravité.

1. *Raisons de Vantagonisme entre saint Cyrille et Nestorius.* — Ce n'est pas ici le lieu de rechercher quelles étaient au juste les idées que se faisait saint Cyrille de la personne du Christ, m jusqu'à quel point son concept de Γενωσιν φυσική ou υποστατική (les deux mots s'équivalent pour lui) se raccordait à celui de « l'union hypostatique », tel que l'amenuisera au vi^e siècle la théologie byzantine officielle. Mais il convient de remarquer que la formule en laquelle il exprimait ses concepts et qu'il avait, sans défiance, empruntée à des hérétiques, ne le préparait aucunement à entendre dans le bon sens les énoncés christologiques des antiochiens. Μία φύσι του θεού Λόγου σεσαρκωμένη. répél:üt-il. croyant redire un mot d'Athanase. mais s'exprimant en réalité dans la langue d'Apollinaire! Et quelque subtilité qu'il employât à se dire à lui-même el à redire aux autres que cette « unique nature » était double par quelque endroit, il lui était impossible de rendre superposable à cette formule celle des deux natures qui était le fond de la théologie antiochienne. < (ne nature . dit Cyrille; . deux natures .disent Théodore et Nestorius. n\\ a-t-il pas entre ces deux formules une antithèse fondamentale?

A la vérité ce ne seront pas. dès l'abord, ces expressions métaphysiques qui vont s'entrechoquer. C'est plutôt sur l'application à des cas d'espèces que la divergence éclatera. Dieu est né. Dieu a souffert. Dieu est mort, la Vierge est mère de Dieu . non seulement (vrrille ne trouve aucun inconvénient à ces formules. mais il ne conçoit même pas que l'on puisse exprimer autrement celle vérité admise par tous, que Jésus est Dieu, el que ce Dieu a paru sur la terre en la condition de l'humanité; Jésus n'est-il pas *VEmanuel*, le Dieu avec nous? Et quand il entend Nestorius épiloguer el distinguer, rapporter cette naissance, ces souffrances, cette mort, foules ces opérations en somme, à un princij>c *prochain* qui ne peut être le Verbe divin. Cyrille ne doit-il pas penser (pic l'archevêque de Constantinople retombe en cette

erreur déjà condamnée dès 362 au concile d'Alexandrie, cl qui parle de deux Fils et de deux Christs? Comment le successeur d'Alhamise ne s'alarmerait-il pas de la diffusion de semblables idées?

On dira peut-être que, se produisant sur le Bosphore, à bonne distance d'Alexandrie, les incartades de Nestorius ne tombaient pas, en somme, sous la juridiction de Cyrille. Ce serait oublier cette grande idée de l'interdépendance des Eglises, si vivace dans l'antiquité cl qui ne laisse pas un évêque, surtout l'évêque d'un grand siège, se confiner exclusivement aux limites de son diocèse. Et puis les relations étaient fréquentes entre la Corne d'or et le grand port des Bouches du Nil. Cyrille nous dit, et nous n'avons aucun droit de mettre en doute son affirmation, que des écrits venus de Constantinople où se discute le titre de *Theotokos* ont mis le trouble parmi ses moines. *Epist.*, I, P. G., I. i.xxvii, roi. 9 sq. A. C. O., I, I, 1, p. 10-23. N'avait-il pas quelque droit de prendre des renseignements sur l'origine de ces papiers suspects?

On aimerait pouvoir dire (pie ces raisons furent les seules qui entraînèrent le pape * d'Alexandrie dans la lutte sans merci contre l'archevêque de Constantinople. En fait il y en eut d'autres, phis ou moins avouables, plus ou moins avouées. Depuis 380, en somme, une sourde lutte existait entre les deux grands sièges, lutte dont l'affaire de Maxime le Cynique et le drame de Jean Chrysostome ne marquent que les paroxysmes. Alexandrie. L'église de saint Marc, se consolait difficilement de voir sa prépondérance, (pie justifiait son origine apostolique, mise en échec par les empiétements, vrais ou prétendus, de l'Eglise de la capitale. Et celle-ci, de son côté, entraînait de plus en plus dans la voie qui conduirait son évêque jusqu'au titre de patriarche œcuménique! Cela aide à comprendre la conduite d'un Théophile à l'égard de saint Jean Chrysostome, et l'attitude d'un saint Cyrille à l'endroit de Nestorius. La comparaison entre les procédés de l'onde cl du neveu s'est présentée d'elle-même à la pensée d'Isidore de Péhisc qui n'était pas tant s'en faut. un adversaire de la théologie cyrillienne. *Synod.*, n. 80, 3. A. C. O., I. I. p. 9. I) ne doit pas être interdit à l'historien moderne de la signaler. Bien ne vaut le rappel du « Concile du Chêne » pour faire comprendre toute la complexité de la tragédie de Nestorius. Voir ici, t. viii. col. 661 sq.

2. Les premières démarches de saint Cyrille

1. Alarmé par la diffusion d'écrits où la question du *Theotokos* était discutée - il s'agit, de toute évidence, d'un recueil de sermons de Nestorius où figurait sans doute le sermon ix saint (Cyrille écrit à ses moines, parmi lesquels des controverses théologiques ont éclaté, la longue épître dogmatique signalée plus haut. Avec une grande sûreté de doctrine, il établit que la Vierge a droit au titre de Mère de Dieu. que ce titre est traditionnel, que les arguments apportés pour le lui disputer témoignent chez qui les emploie d'une ignorance de la théologie, plus (pie cela, de pensées suspectes. Nestorius n'y est pas nommé, mais certains textes de ses sermons sont cités qui ne laissent aucun doute sur l'adversaire visé par saint Cyrille. La lettre doit avoir été écrite peu après Pâques 429.

Des copies de cette épître ne tardèrent pas à arriver à Constantinople, où Cyrille avait des chargés d'affaires (apocrisaires) à demeure. Elles ne pouvaient que fortifier, surtout dans les milieux monastiques, l'opposition dont nous avons parlé. Etait-ce avant ou après la manifestation d'Eusèbe. nous ne saurions le dire. Il est possible que le sermon x. *Nestor.*, p. 261 sq. soit une réponse indirecte à l'argumentation de Cyrille. Cette réponse manquait d'aménité: il y

était question des bavardages des hérétiques et de leurs coassements de grenouilles, dont l'archevêque n'avait cure. Des gens bien intentionnés prirent soin (pie ces propos fussent entendus jusqu'à Alexandrie.

2. Avant même qu'on les y eût distinctement perçus, et sur de premiers renseignements encore incomplets. Cyrille s'adressait à Nestorius lui-même. *Epist.*, II, *ἡ ἀνδρὲς αἰδέσιμοι*, P. G., I. i.xxvii. col. pi; A. C. O., I, I. 1. p. 23. Modérée dans la forme, la lettre contient des imputations graves : - Les homélies mises en circulation ont laissé croire à plusieurs que, pour l'auteur, le Christ ne serait qu'un organe, un instrument de la divinité, un homme théophore (col. II A). On peut déjà parler d'un scandale universel, *σὺ ἀνδρὸν οἰκουμένικόν*. Des textes du même genre, mis en circulation en (Accident, ont mis en émoi le pape Célestin. qui s'est informé à Alexandrie de leur origine. Il est grand temps que l'archevêque de Constantinople coupe court à ces bruits fâcheux; qu'il reconnaisse son erreur en confessant que la Vierge est vraiment *Theotokos*.

Cette lettre est de la fin de l'été 429. La réponse de Nestorius n'est guère qu'un accusé de réception. Aux insinuations de son collègue d'Alexandrie, il ne veut répondre que par l'assurance de son dévouement. L'expérience montrerait ce (pie valaient les protestations amicales qu'avait multipliées l'envoyé de Cyrille. *Inter Cyrilli epist.*, in, P. G., col. II; A. C. O., *ibid.*, p. 25.

3. C'était presque la rupture entre Constantinople et Alexandrie. Et voici qu'un malheureux hasard allait ajouter aux raisons d'ordre théologique des considérations plus terre à terre. Comme, jadis, les Grands Frères étaient venus se plaindre à Constantinople des agissements de Théophile, ainsi des victimes de Cyrille venaient maintenant plaider contre leur archevêque. Quels étaient au juste leurs griefs, il nous est difficile de le dire. Le neveu de Théophile avait parfois la main lourde et, dans les années précédentes, l'administration Impériale s'était plainte amèrement de ses abus de pouvoir. Dans sa deuxième lettre à Nestorius, *Epist.*, IV, *Καταφλυαρούσι*, P. G., col. II; A. C. O., p. 25. Cyrille affecte pour ces plaignants le plus grand dédain. Il était peut-être moins rassuré qu'il ne veut bien le dire; et dès sa première lettre il parle, col. II C-D. d'un livre composé par lui-même sur l'incarnation du Fils unique (*περί τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦ*) (pii. s'il venait à être publié, serait de nature, dit-il, à lui susciter des ennuis. Le *Livre d'Héraclide* insiste avec quelque lourdeur sur le fait que Nestorius aurait été appelé à dire son avis en cette affaire des clercs alexandrins, p. 92-93, et il y a dans une autre lettre de Cyrille une allusion transparente à toute cette histoire : les apocrisaires alexandrins ont rédigé (d'ordre de Cyrille sans doute) une accusation doctrinale en règle contre Nestorius. Ils doivent surseoir à la remettre à l'empereur; leur altitude dépendra de celle que Nestorius adoptera lui-même dans le procès qui est soumis à la juridiction impériale. *Epist.*, x, P. G., col. 68 CD; A. C. O., p. 112. C'est dire que tout contribuait à empoisonner les rapports entre Constantinople et Alexandrie.

L On comprend dès lors le ton de la lettre expédiée par Cyrille à Nestorius tout au début de 430, *Epist.*, IV, *Καταφλυαρούσι*. L'évêque d'Alexandrie a maintenant parfaite connaissance des ripostes doctrinales passablement irrévérencieuses (voir ci-dessus). qui ont été faites de Constantinople à *VEpistola ad monachos*; il sait d'autre part (juc les clabauderies de ses clercs ont trouvé écho dans la capitale, que Nestorius suit d'un cri intéressé la marche de l'accusation. Les deux points de vue se mêlent dans la lettre *Κῆρυξ*

φλυαροῦσι, bien que hi partie dogmatique y attire surtout fallen! Ion. S'élevant d'ailleurs bien au-dessus de hi question du *Théotokos*. Cyrille y définit ton concept dc < l'union hypostatique , y ébauche une théorie dc la < communication des idiomes». En dehors de celte ἐνωσι καθ'ὑπόστασιν, il ne voit pas de moyen d'évitrr ln doctrine hétérodoxe des deux lls. Col. 18 B, L'union des personnes, ἑνωσι προσώπων, préconisée par certains (lisez Ncslorius), est nettement répudiée comme contraire a l'Écriture. Cyrille veut encore espérer que Nestorius, préoccupé dc sauver la paix des Églises, se ralliera au *Théotokos* et à la formule de *Vunian hyposlatlque*.

Or, à celle formule, telle qu'il la comprenait et quoi qu'il en fût dc la pensée de Cyrille, Ncslorius ne pouvait adhérer. (761 ait lui demander d'accepter, comme il le dira plus tard, un monstre incompréhensible » el dc rejeter la théorie dyophysile en laquelle il avait élé élevé. Sa réponse, *Epist.*, v, Τὸ μὲν καθ' ἡμῶν ὕβρει . Nrs/or.. p, 173 (cf. *P. G.*, l. i x x v ü, col. 19). ne constitue pas seulement une lin dc non-recevoir: c'est, en même temps qu'une critique du concept cyrillicn, une justification par l'Écriture et le symbole de Nicéc de sa propre terminologie. Seule l'expression de *Chrislotokos* appliquée à Marie, sauvegarde, sans qu'il soit besoin de commentaires, la doctrine des deux natures. L'union de celles-ci s'exprime au mieux, d'autre part, par le mot «le συνάφεια (την τοῦτων εἰ ἐνὸ προσώπου συνάφειαν j; la comparaison évangélique du < temple et de celui qui l'habite » (cf. Joa., n, 19) est assez propre à la représenter; elle justifie une théorie assez particulière de la communication des idiomes ». Redescendant «le ces hauteurs, Nestorius termine sa lettre par une allusion désagréable aux soucis que se fait Cyrille. Tout va bien à Constantinople et les renseignements que l'on possède à Alexandrie se révèlent contouvés. La cour sait à quoi s'en tenir au point dc vue dogmatique:» En somme on voit se réaliser chez nous le mot de l'Écriture : « La maison dc Saul (l'hétérodoxie, mais aussi Mexandric) déclinait : celle <le David (la saine doctrine, mais aussi Constantinople) se fortifiait. » La méchanceté était transparente; elle était à peine atténuée par les salutations d'usage qui terminaient la lettre.

5. Ainsi les choses prenaient, sur les rives du Bosphore, une tournure fort défavorable Λ Cyrille. Son administration y était épluchée cl sa doctrine aussi. Nestorius lui mandait qu'un synode venait d'avoir lieu où les manichéens (lisez les monophysites) avalent élé condamnés, que la cour s'y ralliait. Il était urgent de conjurer le péril. C'est à quoi travaille Cyrille dans les premiers mois de 130; il s'agit d'éclairer la cour sur la doctrine de Nestorius el sur celle qu'il professe lui-même; en même temps il faut s'assurer d'un appui en Occident : Home va être alertée.

La plume Λ la main, Cyrille commence par dépouiller toutes les œuvres de Ncslorius qu'il a pu se procurer. el constitue le dossier qui l'année suivante sera ouvert au concile d'Éphèse. Tous les passages, où son adversaire exprime une doctrine qui lui paraît suspecte, sont soigneusement rassemblés, puis chacun d'eux est examiné dans une petite dissertation, parfois assez prolix, où Cyrille discute la position de Nestorius, en montre l'hétérodoxie ou tout au moins le danger, finalement lui oppose ses vues propres. Ainsi naquit le volumineux ouvrage intitulé dans la *Collectio Vaticana* (son seul témoin) : Κατὰ των Νιστορίου δυσφημιῶν πεντάβιβλο ἀντίρρησι ηγουν οἱ τζίνππ τόμοι του αγίου Κυρίλλου, A. C. O., L 1, 6, p. 1-106; cf. /*. G., t.bxxxvi, col. 9-218. A celte arme massive il en ajoute d'autres d'un calibre un peu moins considérable, plus spécialement dcsll-

Aux deux *Augusta*, c'est-à-dire a Eudocic, femme dc Théodore cl à Pulchérie, saur dc l'empereur, il dédie une *exhortation* dc même titre, A. C. O. 1, I, 5, p. 26-62; *P. G.*, *ibid.* col. 1336-1120; une autre encore, bien longue, aux deux jeunes saurs de Pulchéric, Arcadie cl Marine, ταῖ εὐσεβοστάται δεσποῖνα', , A. C. O., *ibid.* p. 62-11.8; *P. G.* *ibid.*, col. 1201-1336. Jusqu'à quel point tous ces personnages étaient-ils capables de vérifier levaititude des citation* qu'accumulait Cyrille, de suivre sa dialectique en tous les méandres de son argumentation, de s'élever aux concepts métaphysiques ou se jouait sa pensée? Cyrille comptait-il sur quelque exégète pour diriger ses augustes lecteurs? Ou bien espérait-il seulement que l'ensemble de sa «défense ferait impression par sa masse. « ce tir de barrage pouvant enrayer l'a« lion déjà déclenchée? Remarquons tout au moins que «fans ce volumineux courrier destiné à la cour impénale, l'évêque d'Alexandrie se maintient dans le mode irénique; il n'attaque pas directement Nestorius. il ne se défend pas lui-même, il expose avec sérénité sa propre pensée, et c'est ici peut-être que l'on en trouvera l'cxpressionn la plus spontanée. Sauf le monophysisme verbal, toujours sous-jacent a son vocabulaire, c'est d'excellente théologie.

Avec Home, dont l'appui lui paraît indispensable, il va procéder autrement. *Epist.* xi, *P. G.*, t. i.xxvn, col. 80-85; A C. O. i. 1,5, p, 10; elle doit être contemporaine des écrits précédents : printemps 130. C'est une accusation en forme qu'il dépose contre le titulaire de Constantinople, scs discours déplacés (ἐκτυπα), sa lutte contre le *ThMokos*. les troubles que son attitude a causés à Constantinople, leur retentissement en Égypte. Le tout est poussé très au noir. Constatant l'inutilité de*» efforts faits par lui pour ramener le calme, Cyrille demande conseil au pape. Mais, pour éclairer sa religion, il lui fait tenir tout un dossier de l'affairv : scs propres lettres sur la question, un recueil des homélies de Ncslorius. Pour en faciliter l'examen, il prend soin d'y joindre les extraits qu'il en a faits (sans doute ceux qui sont réfutés dans l'Adn. *Xt s(onum)*; ces extraits, pour plus de diligence encore, ont été traduits en latin. Il n'est pas interdit de faire remarquer le xague des accusations portées contre l'évêque de Constantinople : En dehors <le la question du *Théolokos* présentée «l'une manière fort Miimnaiw, col. 81 B, on ne relève que cette vague réprobation : le Christ est blasphémé, δυσφημεῖται Χριστό, col. SI C. Sans doute le dossier envoyé complétait-il ces informations. Et l'envoyé cl l'cxandric, Posidonius devait fournir oralement les précisions nécessaires.

///. z.7.v;>/;ia'x//o.v i>t: -Ce n'était pas la première fois que Home entendait parler de Nestorius; les renseignements divers qui lui étaient venus de Constantinople avaient inspiré au pape Célcsclin une vive défiance à l'endroit de l'archevêque. Augmentée par l'intervention de saint Cyrille et sans doute aussi par le rapport en règle déposé par le moine Casslen spécialement delègue à l'examen dc l'alfain-, cette disposition du pape lui dicte à l'automne de 130 un ultimatum adresse à Nestorius et dont les conséquences vont cire Incalculables.

I- *Attitude défiante du pape Cétcschn à l'endroit de Ncslorius.* - - \uss| bien l'archevêque de Constantinople. dans la première lettre qu'il avait adressée à Home el dans celles qui suivirent, avait été on ne peut plus maladroit. *Epist.* i, *Nestor.*, p. 165. Les évêques pelagicus déposés par Célcsclin s'étaient réfugiés en Orient; plusieurs d'entre eux, venus dans la

capitale, importunaient le pouvoir civil de leurs réclamations, et s'efforçaient de rallier à leur cause l'archevêque lui-même. Celui-ci demanda au pape, à plusieurs reprises, des explications sur leur affaire; Il semblait ne pas exclure absolument l'hypothèse d'une injuste condamnation. Voir p. 166, l. 12 : *indignatio tua quæ contra eos porte probata est*, et ci. *Epist., m*, p. 170, l. 17, *non condolere (eis), si calumniam sustinent, durum et impium est*. A coup sûr, continuait-il. Il n'entendait pas remettre en question le jugement pontifical: il voulait seulement le connaître, avec ses considérants, pour se faire A lui-même une religion. De tels mots arrivant à Home, où l'on avait vu tant de peine A liquider l'affaire pélagienne, ne pouvaient qu'impressionner fâcheusement. Que serait-ce quand on apprendrait par Marius Mercator que Nestorius, insuffisamment renseigné sur le cas de Célestius lui avait envoyé un billet d'encouragement ? *Epist.*, iv, *Nestor.*, p. 172: *Coll, palat.*, n. 35, A. C. O., î. 5, p. 65. Et les sermons prêchés ensuite par lui contre les pélagiens n'atténuaient qu'insuffisamment cette regrettable impression, *Ibid.*, n. 30-34, P. 60-65.

Et puis dans les lettres qu'il écrivait à Home, l'archevêque insistait plus que de raison sur les combats menés par lui A Constantinople contre un apollinarisme qu'il décrivait assez confusément. Ce qu'on retiendrait, c'était une charge assez vive poussée par lui contre le *Theotokos* : (*virginem*) *enim theotocon vocantes non perhorrescunt*, écrivait-il. *Nestor.*, p. 167, l. 5. A Borne l'on pensa qu'il n'y avait, dans cette appellation, rien de particulièrement « horrible », qu'elle était traditionnelle, que tout ce ramage mené contre elle pouvait provenir d'une théologie de l'incarnation mal assurée.

L'Occident avait connu, en effet, au cours des années précédentes une controverse théologique sur un sujet analogue. Si l'affaire de Léporius (voir ce mut, t. ix, col. 131) n'avait guère fait de bruit en dehors du midi de la Gaule et de l'Afrique, elle avait été suivie par un théologien qui possédait alors toute la confiance du Saint-Siège. Borne ne pouvait pas l'avoir entièrement ignorée, d'autant que Cassien avait trouvé le moyen de la bloquer avec la question pélagienne. Quand les premières rumeurs arrivèrent A Borne, sans doute au cours de 129, touchant les troubles de Constantinople, on décida de consulter le moine de Marseille. Sans doute on avait déjà connaissance du placard d'Eusèbe assimilant Nestorius à Paul de Saniosate; on avait peut-être des renseignements de Marius Mercator qui brouillait l'histoire de Pelage, celle de Théodore de Mopsucste. celle de Nestorius; on avait enfin les ouvrages mêmes de ce dernier, car, pour que nul n'en ignorât, Nestorius avait pris soin d'envoyer au pape un recueil de ses homélies. Sur ce dernier point, voir la lettre de Célestin A Nestorius. Jaffé, *Hegesta*, n. 371. C'est tout ce dossier qui dut être envoyé à Marseille, avec une lettre de l'archidiacre Léon, le futur pape. Cf. Ed. Schwartz, *Konziljudien*, 1, *Cassian und Nestorius*, Strasbourg, 1911. p. 1-17.

2* *Le rapport de Cassien*. -- C'est le livre <ju'il conviendrait de donner, semble-t-il, au traité intitulé : *De incarnatione Christi libri septem*. Texte dans *P. L.*, t. ii. col. 9-272, et mieux dans le *Corpus* de Vienne, t. xvii, p. 235-391. Mais quel singulier rapport! Avec son tempérament de lutteur, le moine de Marseille comprend qu'on lui demande de descendre dans l'arène pour combattre une nouvelle hérésie et venger l'honneur du Christ outragé. Avec son Apteté de logicien, il entend qu'il s'agit d'établir la filiation entre cette aberration doctrinale et le pélagianisme (pii préoccupe l'Occident, qui le préoccupe lui-même. Au lieu

donc de renseigner ceux qui le consultent sur les tenants et aboutissants des problèmes soulevés, le voilà qui s'applique avant tout à « rendre l'affaire bien criminelle ». Une cascade de sorites lui permet d'établir que la doctrine pélagienne n'est au fond qu'un adoptianisme qui s'ignore, que Léporius a dû aux influences pélagiennes les fâcheuses théories dont il a su heureusement se guérir, que la même idée se retrouve dans les homélies de Nestorius. Et voici comme, en deux traits, Cassien esquisse la pensée de l'archevêque de Constantinople : « Jésus-Christ, né de la Vierge, est un homme ordinaire (*homo solitarius*); ayant pris le chemin de la vertu, il a obtenu par sa vie pieuse et religieuse, par la sainteté de son existence que la majesté divine s'unit A lui; sa dignité lui vient non pas de la splendeur de son origine, mais des mérites qu'il s'est acquis. Ce qu'il a mérité de devenir, les autres hommes peuvent aussi le mériter. » L. V, c. î, col. 95-96; cf. l. Vf. c. xiv, col. 171 B, où le parallélisme entre Nestorius et les pélagiens est poussé jusqu'au paradoxe.

Il vaudrait la peine d'insister sur la christologie que Cassien développe en opposition avec ce qu'il pense être l'idée de Nestorius; on verrait (pie leur terminologie est sur certains points sensiblement identique, qu'en tout cas la pensée du moine marseillais est infiniment plus rapprochée de celle de Nestorius que des concepts cyrilliens. A coup sûr, si l'évêque d'Alexandrie avait eu entre les mains le *De incarnatione* de Cassien, il n'eût pas hésité à le classer parmi les productions de l'esprit « nestorien ». Fidèle en effet à la vieille terminologie occidentale, l'auteur n'hésite pas à désigner la nature humaine du Christ par le terme concret : *homo assumptus, homo dominicus, homo unitus Deo. homo susceptus*. Cf. col. 38 B, 39 A, 185 A, 236 B, etc. Et pour parler de l'union de cette nature avec le Verbe, il emploie sensiblement les mêmes expressions (pie Nestorius : *Deus natus is homine*, col. 39 A, 183 B, etc.; *homini Deus compassus*, col. 185 A. Seulement il imagine que celui-ci ne fait descendre la divinité dans l'homme qu'au cours de la vie de Jésus, *tu in baptismo templum Dei (Christum) esse /actum (asseris)*, col. 171C, tandis que, pour son propre compte, il admet (pie cette descente a eu lieu dès la conception du Sauveur; pour un peu il avouerait qu'il n'y a entre les deux systèmes qu'une question de temps. Voir surtout l. I, c. vi, col. 11 : *Temporis ergo inter nos /orsitan putetur magis quam rei esse distantia, quia divinitatem quam nos cum Domino /esu Christo natam, tu postea dicas infusam*. Et i) lui arrive d'exprimer l'idée de l'union entre les deux natures par l'unité de vertu et de majesté. Voir l. IV, c. vin, et la très curieuse note d'Alard Gazet au bas de la col. 81. Sans doute, fidèle ici encore à la terminologie occidentale, il rejette l'expression « deux personnes ». col. 141 B, avec la même énergie que Nestorius met à rejeter celle de « deux fils »; il parle de *Vna substantia*, col. 57 C : *in una eademque substantia Deum et desum esse credamus*; de *Vna persona*, col. 59 B : *ubi vides inseparabilem penitus Christi ac Dei esse substantiam, inseparabilem quoque agnosce esse personam*. Mais ses idées sont loin d'être claires et ses définitions sont vacillantes; il ne se défend ni contre l'absorption de la nature humaine dans la divinité, ni contre le monothéisme (pii en est la conséquence, cf. l. Iff, c. m, où il s'agit, il est vrai, du Christ ressuscité. Loin de nous, l'idée de faire à Cassien un reproche de n'avoir pas anticipé les termes de la théologie postérieure; mais la même indulgence dont il a besoin aujourd'hui, il aurait pu la mettre A examiner les écrits qui lui étaient soumis. Chez Cyrille, chez Cassien, comme chez Nestorius, la terminologie se cherchait, les pensées elles-mêmes étaient hés-

tantes, H était donc indispensable de commencer par supposer la bonne foi de l'interlocuteur, son désir de tenir compte de tous les aspects du dogme révélé. Or aucun de nos auteurs n'a su s'établir en ces Jrénlucs pensées. Retenons surtout qu'en taisant de Nestorius un adoptianiste dans le sens le plus tort du terme — ce qui était proprement une injustice — Cassien a embrouillé pour longtemps la question nestorienne.

3. *L'ultimatum du pape Célestin.* Nous ne saurions dire à quelle (laie Cassien envoya au diacre Leon le rapport demandé. Le fait que le *Dr incarnatione* n'a pas la moindre allusion aux décisions prises à Rome en août 430, indique qu'il a été terminé avant relie date ou, du moins, avant que Cassien ait eu connaissance de l'événement. On peut supposer que, touché par l'invitation de Léon à la fin de 429, Cassien eut le temps de rédiger son travail dans les premiers mois de 430, et de l'expédier à Rome de façon qu'il y arrivât à l'été de cette même année, et au moment ou parvenait à la curie la lettre d'accusation de saint Cvrillc et les documents annexes.

C'est sur le vu de ces dernière pièces, en tout cas, que le pape porta son jugement. Il va sans dire que le diacre Posidonius, l'envoyé de Cyrille, donna à Cèleslin des précisions verbales sur l'affaire. Ainsi éclaire, celui-ci crut pouvoir se prononcer sans demander à Nestorius d'autres explications. On avait en main le recueil de sermons qu'il avait lui-même envoyé, celui que Cyrille transmettait. Les extraits faits par l'archevêque d'Alexandrie et traduits par l'ld en latin éclairaient suffisamment la religion de Cèleslin. Si le rapport de Cassien est arrivé à temps, il n'a pu qu'incliner dans le même sens le jugement du Siège apostolique.

Celui-ci fut porté en un synode romain sur lequel on est d'ailleurs très mal renseigné. Voir Jaffé. *Regesta*, p. 55; la référence essentielle dans Arnobc le Jeune. *Conflictus*, P. I... I. I. I. col. 280. Remarquer au moins la citation faite par Cèleslin de l'hymne ambrosienne : *Veni Redemptor Gentium. [ostende partum Virginis,] miretur omne sniculum,] talis decet partus Deum.* Ces derniers mots furent ainsi commentés par le pape : *Numquid talis partus decet hominem?* Ils expliquent les mots relatifs au *virgineus partus* que l'on va trouver plus loin. Se référant, en somme, aux vieux docteurs latins, Ambroise. Hilaire, le pape enseignait la légitimité du *Theotokos* en même temps il rappelait les condamnations expresses portées par son prédécesseur Damase contre la doctrine des deux fils . Diverses lettres, datées du 11 août, vont porter cette décision à la connaissance des intéressés.

(elle qui était adressée à Nestorius était fort sévère; elle l'accusait d'avoir voulu retrancher quelque chose à renseignement traditionnel, d'avoir manqué au respect dû à l'enfantement virginal, l'ne allusion à Paul de Samosate indiquait le sens dans lequel l'archevêque avait erré, bien que l'on ne précisât point qu'il eût enseigné une doctrine analogue. En tout cas l'Eglise romaine approuvait la foi de l'Eglise d'Alexandrie et. s'il voulait demeurer dans la communion de Rome. Nestorius, devrait s'y rallier : *nisi de Deo Christo nostro ea priedices qua cl Romana et Alexandrina cl universalis Ecclesia catholica tenet... et ham perfldam novitatem qua hoc quod venerabilis Scriptura confundit, nititur separare... aperta et scripta professione damnaveris, noveris ab universalis te Eccles(u) catholica communione dejectum, t n délai de dix jours, à compter du moment où il serait touché par la sommation, lui était imparté pour se mettre en règle. lliHv. n. 371. On remarquera que le mot de *Theotokos* n'est pas expressément prononcé (il est seulement question du *virgineus partus*): l'injonction de ne*

point séparer ce que l'Écriture unit reste un peu vague; il faut y voir une allusion à la doctrine des deux fils . que Cyrille reprochait à Nestorius.

La lettre destinée au clergé de Constantinople semble un peu plus nette; outre une allusion au *virgineus partus* cl a la divinité du Christ que Nestorius compromet, on y trouve que l'archevêque : *humanam in Christo nostro discutit divinamque naturam, nunc solum hominem, nunc ei societatem Dei, quotiens tamen dignatur, adsignans.* Et plus loin : *Aliter Christi Dei nostri tractat arcanum quam fidei nostrae patitur sacramentum,* avec un mot sur Paul de Samosate qui est assez révélateur. Plus précise est la partie canonique de la lettre : en s'excusant presque de ne pas avoir suivi l'ordre régulier (*dicat fortasse aliquis ordinem non esse servatum*), le pape se déclarait suffisamment informé par la relation alexandrine des événements de Constantinople: il cassait donc de son autorité les sentences d'excommunication portées par Nestorius et ses pareils, et annonçait que l'évêque d'Alexandrie avait reçu de lui pleins pouvoirs pour terminer rapidement l'affaire. Jalté. n. 375.

Par une autre missive dont copie devait être envoyée à Jean d'Antioche, à Juvénal de Jérusalem, aux évêques de Thessalonique cl de Philippe, Cèleslin prévenait les destinataires de la condamnation portée contre Nestorius: *Ullum) a nostra communione secevimus* (remarquer ce parfait), *quamdiu scriptura professionis emissa perversitatem quam curperat docere condemnet et hanc de vir gineo par tu, id est de humani generis salute fidem asserat se tenere quam secundum apostolice doctrinam Romana et Alexandrina et catholica universalis Ecclesia tenet, veneratur et prodicat.* Il les avertissait, eux aussi, de la commission donnée à l'évêque d'Alexandrie. Jalté, n. 373.

A saint (Cyrille le pape ne croit pas nécessaire de fournir de bien longues explications. Les louanges qu'il donne à son zèle, à son orthodoxie suffisent évidemment pour lui tracer la vole. En pratique l'évêque d'Alexandrie agira comme *vices gerens* du Siège apostolique; il sommerá Nestorius de condamner par écrit ses fâcheuses prédications, de se rallier à la foi que prêchent sur la naissance du Christ, *de nativitate Christi*, l'Eglise romaine, la sienne propre cl toute la catholicité. Eaute de s'être exécuté dans les dix jours, celui-ci serait considéré comme devant être éloigné par tous moyens du corps de l'Églisc, et Cyrille pourvoirait aux besoins de Constantinople : *sanctitas tua ilh Ecclesiir provisura a nostro eum corpore modis omnibus sciat esse removendum.* Jaffe, n. 372.

A lire nos quatre textes, on s'aperçoit que Cèleslin insiste particulièrement sur le *virgineus partus*. Il ne peut s'agir, à coup sûr, de l'enfantement virginal en tant que tri : nul n'en parle en toute cette affaire. La question est de savoir si celui que la vierge a enfanté est homme ou Dieu : il n'est qu'un homme . faisait-on dire à Nestorius, *homo solitarius.* φιλο άνθρωπο , et c'est bien l'idée que condamne Célestin : *nunc solum hominem, nunc ei societatem Dei, quotiens tamen dignatur, adsignans.* Et les allusions nu Samosatcen qui reviennent dans deux lettres confirment celle explication : le pape entend condamner une doctrine analogue à celle du vieil évêque d'Antioche. S'avançant un instant jusqu'aux confins de la métaphysique il dénonce dans l'application de Nestorius à répartir entre deux sujets les opérations du Christ, une tentative d'écartèlement de la personne du Sauveur: *humanam discutit divinamque naturam quod Scriptura conjungit nititur separare* En définitive, quand il somme Nestorius de se rallier à la foi commune, le pape entend lui imposer la profession de la croyance en Jésus. Dieu et homme, et le rejet de ce qui pourrait compromettre l'unité

profonde du Sauveur. L'accptatlon du *Théotokos* implicitement demandée, est, de cette profession, un cas particulier

Ce dossier était remis à Posidonius qui le porterait à Alexandrie; Cyrille ferait tenir copie des lettres à tous les ayants cause. Bien de plus explicite que la délégation générale qui lui était confiée. De cette sorte fie blanc-seing que lui donnait l'Eglisc romaine, quel usage allait faire le patriarche d'Alexandrie?

/I. L'VLTiMATt J/ DK SAl.X/ CIKHJ.K. LK8

i.y.i 7/// l/a r/su/.s. Nanti de la commission romaine, Cyrille allait user de ses pouvoirs pour imposera son adversaire non pas seulement la reconnaissance de la /oi commune aux Eglises d'Alexandrie et de Rome, mais l'adoption d'une *théologie* et d'une *terminologie* dont il estimait qu'elles étaient la sauvegarde de cette fol. A peine a-t-il émis cette prétention qu'il suscite de toutes parts en Orient la plus vive opposition. Le désordre étant à son comble, l'idée de concile déjà envisagée antérieurement va prendre corps et finalement s'imposer.

1. *Les douze anathématismes.* Dès réception du courrier apporté par Posidonius, saint Cyrille, persuadé qu'il fallait faire diligence — peut-être avait-il vent de ce qui se passait à Constantinople, voir ci-dessous. col. 106 — rassemble le concile d'Egypte, lui communique les pièces reçues et lui fait approuver les termes de la sommation qu'il va expédier à Nestorius. Simple formalité d'ailleurs; la synodique transmise à Constantinople est exclusivement l'œuvre du patriarche. *EpisL*, xvη, Το5 Σωτηρο ημών. P. G., l. t.xxvη, col. 101-121; A. C. O., i, 1. 1. p. 33-12, avec indication des textes latins parallèles. La date (30 novembre 130) indiquée par la *Veronensis* ne peut être celle de la réunion du concile; c'est la date de l'arrivée de la pièce à Constantinople.

Ce long document est de capitale importance. Le début justifie la démarche de Cyrille; en imposant à Nestorius la signature du formulaire joint, le patriarche d'Alexandrie ne fait qu'exécuter les ordres du pape. Le formulaire lui-même, long exposé théologique, se complète par douze anathématismes (pii expriment sous forme tranchante les assertions plus longuement développées en celui-là. L'idée essentielle est de mettre *m tuto* l'unité de la personne du Sauveur, à l'aide d'expressions théologiques que Cyrille oppose à la terminologie employée par Nestorius. Celle unité est dite καθ' ὑπόστασιν, κατὰ φύσιν, assimilable à celle du corps et de l'âme; en d'autres termes, il n'y a qu'une seule nature ou hypostase (pour Cyrille les deux termes sont synonymes) du Verbe divin et de la chair animée. Il en résulte donc, qu'on ne peut et ne doit parler que d'un seul Christ, d'un seul Fils, d'une seule adoration s'adressant à Punique Emmanuel. Il faut dès lors rejeter toute expression qui semblerait indiquer l'existence en Jésus de deux personnes, hypostases (ou natures); tout à fait impropre est le terme *d'inhabitation* du Verbe dans *Vhoino assumptus*; insuffisante l'idée de συνάφεια; dangereuse celle de παράθεσις. Il faut éviter dans l'exégèse des paroles évangéliques tout ce qui tendrait à rapporter les opérations de Jésus à deux sujets distincts. Au contraire, il ne faut avoir aucun scrupule à tout rapporter au Dieu Verbe comme à l'unique hypostase. Rien n'empêche donc de parler des souffrances de Dieu, de la mort de Dieu, de la naissance de Dieu; et l'appellation de *Théotokos* donnée à Marie n'est qu'un cas particulier de celle

communication des idiomes » (le mot n'est pas prononcé mais l'idée est clairement exprimée). Parmi les unathematisms on remarquera surtout ; le 3., qui établit nettement l'équation union *hypostatique* et union *physique*; le 1., interdisant de séparer les

expressions évangéliques (et donc les opérations quelles rapportent) entre deux personnes ou hypostases; le 7*, particulièrement délicat pour la question de l'opération humaine du Christ : et τί ση<ην ὦ; ἄνθρωπον ἐνήργησθαι παρὰ τοῦ Θεοῦ Λόγου τον Ἰησοῦν... ἀνάθεμα ἴστω; le 10 (pii touche au même problème et qui soulève encore d'autres difficultés; le 12. enfin exprimant que le Verbe a souffert dans la chair, a été crucifié dans la chair, a goûté la mort dans la chair.

Habitué <pie nous sommes à interpréter, plus ou moins consciemment, toutes ces formules d'après les concepts théologiques ultérieurs qui distinguent nettement *hypostase* et *nature*, nous pouvons difficilement réaliser l'impression (pie devait faire le document cyrillien dans les milieux orientaux. Il ne saurait être question de faire un crime à saint Cyrille de n'avoir pas prévu les précisions théologiques ultérieures. De fait, c'est sa terminologie surtout (pii prête à confusion. Mais sa pensée elle-même, si elle est consistante quand on considère les concepts de *nature* et de *personne* du point de vue statique, est moins nette quand elle s'applique aux *opérations*; voir surtout les deux anathématismes 7 et 10. Et enfin des expressions comme celles de *tiens passus*, *tiens crucifixus*, même avec la correction de *came*, prenaient en Orient une allure de défi. N'oublions pas que Rome elle-même sera longue à les accepter. Voir art. Hoinnsdas, t. vu, col. 17L et Jean II. t. vin, col. 595,

Le courrier qui emportait d'Alexandrie l'ultimatum de saint Cyrille à destination de Nestorius. prit également les lettres de Céleslin pour les deux titulaires de Jérusalem et d'Antioche, et une lettre personnelle de l'archevêque d'Alexandrie pour ces deux dignitaires. *EpisL*, xm et xvi, 1*. (A, l. l.xxvii, col. 93, 101. une autre pour Acacc de Béréce. doyen d'âge de tout l'épiscopat oriental, *Epist.*, .xiv. col. 97. Ces trois lettres figurent aussi dans la *Vaticana*, A. C. O., i, 1, 1, p. 92, 96, 98. Cyrille y expose sommairement l'affaire de Nestorius, envisagée du point de vue du *Theotokos*. Il n'y fait aucune allusion aux anathématismes et à la théologie qu'ils résument. C'est sur le vu de la lettre de Cyrille que Jean rédigea, pour la remettre au courrier <pii continuait sa route vers Constantinople, une lettre pleine de sagesse adressée à Nestorius. A. C. O., *ibut.*, p. 93-94; Mansi. *Concit.*, t. iv, col. 1061. Il le conjurait, dans l'intérêt de la paix, de parcourir d'une âme sereine le dossier <pii allait lui parvenir, en provenance de Rome et d'Alexandrie, de s'entourer, avant de répondre, de conseillers sincères et pacifiques. Au fait était-il besoin de tant réfléchir: il ne s'agissait en somme que de la réception du terme *Théotokos*, terme employé par des Pères orthodoxes, dont à coup sûr Nestorius partageait les idées. Ce n'était point palinodie de l'accepter après l'avoir combattu, puisqu'en somme l'évêque de Constantinople avait lui-même déclaré que le mot était susceptible d'une interprétation pieuse. A ses instances le patriarche joignait celles de divers évêques orientaux, parmi lesquels ThéodoreL qui se trouvaient justement à Antioche. (était assez lui dire que la théologie antiochienne ne répugnait pas au *Théotokos* convenablement expliqué. Mais qu'eussent dit tous ces Antiochiens, s'ils eussent eu connaissance du formulaire et des anathématismes imposés à la signature de Nestorius?

Pendant que Jean s'occupait de pacifier l'âme de Nestorius, Acacc de Itérée s'employait de son côté à modérer l'ardeur de saint Cyrille. Avec douceur il insinuait qu'en ces questions difficiles, il fallait savoir ignorer, que les questions mêmes de terminologie n'étaient pas éclaircies, que sous des formules dilférentes pouvait se cacher l'expression d'une même

pen.see, bref que, s'il convenait de se montrer Inlul-tahh en matière de dogme, la moderation s'imposait à coup sûr dans les tractations personnelles. *Inter Cyrill. epist.*, xv, />. G., t. i.xxvii, roi. 1(M>; A, C. O.. i. l. l. p 99.

2- *L'ultimatum a Constantinople.* Acacc et Jean laisonnaient tous deux dans l'ignorance du contenu exact du formulaire adressé à Constantinople. Que serait la réaction de Ncslorius quand il le connaîtrait?

Elle fut moins violente qu'on aurait pu l'attendre. L.c courrier d'Alexandrie était arrive dans la capitale le 30 novembre. Le 6 décembre, l'archevêque montait en chaire ■ l prononçait un long sermon dogma-tique dont Marius Mercator a conservé la traduction latine. *Cuit. Palatina*, n. 23, A. C. O., i, 5, p. 3E 15; *Nestor.*, p. 297-313. Les allusions y sont transparentes à la tyrannie égyptienne, aux mauvais procédés dont Alexandrie a toujours usé à l'endroit de ses rivaux. Du moins, sur le point en litige, Ncslorius *donne les sath/actions* qu'on pouvait attendre de lui. Sans doute, dit-il, le mol *ThMokos* a etc de fait employé par les hérétiques, et dans un sens fâcheux. Il est susceptible néanmoins d'une interprétation orthodoxe quand on y ajoute, en parlant de Marie, le terme *d'anthropotokos*; le terme de *C.hristotokos*, proposé antérieurement, avait l'avantage de réunir en une seule appellation les deux idées qu'expriment respectivement le *ThMokos* et *Vanthropotokos*. Il coupait court aux erreurs de Paul de Sanmsate cl de IMiolin, dont Cyrille d'ailleurs se représentait très inexactement les idées. Et celle petite leçon d'histoire terminée, l'orateur de reprendre pour son compte l'exégèse du *Verhum caro /actum est*. ce fameux texte dont on avait prétendu l'accabler; avec précision il déclarait ne croire qu'en un seul Fils : *Non aixi alterum /ilium aut alterum Drum Verbum, sed dixi Deum Verbum natu-/aliter et templum naturaliter aliud, /ilium conjunctione unum* : Je n'ai pas dii : autre est l* tils, autre esi le Verbe divin, mais bien par nature le Verbe est une réalité cl par nature le temple en est une autre; mais il n'y a qu'un Fils par l'union des deux. ♦ *Nestor.*, P 3118, L 8. il ne se dissimulait pas d'ailleurs les inconvénients de ces discussions théologiques, cl terminait, comme il avait commencé, par un appel au Dieu de paix.

Le lendemain, apres une conversation fort animée avec ses clercs dont fail mention une curieuse note <lu *Synudicon*, il revenait sur la question el faisait une déclaration encore plus explicite (deux textes latins, notablement divergents, l'un dans Marius Mercator, l'autre dans le *Synodicon*. A. G. (). i. 5. p. 15-16, et i. l. p. 6-7; reproduits sur deux col. dans *Nestor.* p. 311-321). Le dogme essentiel, disait l'archevêque, h- voici : affirmailon de la Trinité consubstantielle, incarnation du Monogène, union ineffable <lc lu nature <l'vine avec la noire au sein de la Vierge, considération des deux natures dans un Fils unique : Con-, *substantialis dciloquium trinitatis, unigeniti inhumanatio et diviuc nutum ad naturam nostram in utero virginali unitio inefjabtis, duarumque in uno /ilio contemplatio naturarum* (lexlc du *Synod.*, d'après Schwartz, p. 6, l. 20). Le nom de Christ étant significatif des deux millires, quand nous appelons Marie (*hristotokos*, nous disons à la fois qu'elle est *Theotokos* et *unlhrnpotokos*, Mais, puisque d'aucuns exigent une affirmation plus explicite, el qu'ils le font en lils de l'Eglisc, exprimons-nous donc plus nettement encore; ce que lotit à l'heure en un seul mol (*Christotokos*) nous prêchions de la sainte el bienheureuse \ forge, disons-le donc maintenant en nous servant de noms plus clairs. Oui. la sainte Vierge est mère de Dieu el mère <lc l'homme: mère de Dieu parce (pic le temple (pii a etc créé en elle par le Saint-Esprit, était uni

a la divinité, mère de l'homme parce que Dieu a pris d'elle les prépuces de notre nature : *Dei genetrix ideo qilia illud templum quod in ea ex Spiritu Sancto creatum est, deitati erat unitum; hominis pero genetrix eo quod nustru- natur.e primitias assumpserit Deu*». · *Ibid.*, p. 7, L 2-9. Comparer In premitre expression avec celle qu'emploie le *7 orne a Plavien*, ci-dessous, col 133.

Il nous parait difficile ne de pas voir, en ces paroles, une réponse nette a l'ultimatum même de Rome. Que demandati Celestin? Des précisions sur le r/r-gineus partus, sur la réalité de l'union en Jésus des deux natures divine et humaine, (les prêchions sur la lot sont données! û In vérité elles s'expriment en une terminologie (on différente de celle (pic prétendait imposer saint Cyrille, mais on Celestin se serait à coup sûr reconnu, que Cnssicn avait employée, que le fameux *Tome de !Son* reprendra partiellement. A la vériié encore, elles ne sont pas données par écrit, comme l'exigeait Célestln, cl celle question de procédure n pu avoir une grande importance. Pourquoi Ncslorius n'a-t-il pas adressé directement À Rome l'expression de sa fol" Pcul-êlrc estimait-il que la question relevait désormais du concile dont la convocation élail décidée. Le fail que Home n'a pas été prévenue de sa démarche de décembre 130 semble établi, mais quels problèmes tout cela soulève?

Meme noie apaisée dans la réponse de l'archevêque à Jean d'Antioche, dont le *post-scriptum* tout au moins a été écrit après le deuxième sennon, *Synod.*, n. 78 (3), .1. C. ()., t. l, p. l ; /< G., t. lxxxiv, col. 576. Ncstorius mande à son ami, qu'il est parvenu à rallier à la doctrine exprimée dans le sermon dont il lui envoie copie, le clergé, le peuple. la cour. A peine dans le corps de la leltre Une allusion à la « pré-somption égyptienne ». Aussi bien quelques mots indiquaient-ils que lrs choses prenaient une tournure fort différente de celle qu'escomptait Cyrille. Il est question d'un concile où Ncslorius et Jean auront l'occasion de se rencontrer, oii toutes les affaires religieuses seront ventilées, cl Ncslorius se réjouit par avance du succès de ce plan : *post paululum, si Deux induerit, laudabitur circa istud quoque concilium !*

3 *L'idée du concile.* — Pour comprendre tout ceci, il est nécessaire de remonter à quelque mois en arrière, c'est-à-dire au moment où parvint à la cour impériale le volumineux dossier expédié par saint (lrville. Voir col. 98.

L'effet axait été tout autre que ne l'attendait le palriarv'he d'Alexandrie, el sans doute Ncslorius n'avail-il pas été étranger au revirement qui se constale. Menacé d un procès pour raisons administratives devant le Juridiction impériale (qui déférerait la cause, suivant les termes de la loi. à un tribunal d'évêques), C y rille avail paru vouloir détourner le coup (pii le menaçait par une diversion doctrinale. D'accu-é il s'était transformé en accusateur. Neslorius dut faire remarquer (pie c'était 111 procédé courant de la pari d'Alexandrie, que le moyen d'empêcher un nouxemi Synode du (hène c'élâit. prenant toutes les précautions nécessaires, de réunir un grand concile, oïl seraient étudiés el les questions de personnes et les problèmes dogmatiques qui y avalent été si malencontreusement rattachés

Des mauvaises dispositions de Théodosc à l'endroit de (lrville témoigne une leltre Impériale conservée dans les collections conciliaires. *Vatic.*, n. 8, A. C. ()., i, l, l. p. 73; Mansi, t. iv, col. 1109. On y rendait le patriarche responsable de l'agitation ecclésiastique qui régnait à Constantinople: on y dénonçait les manœuvres employées par lui. cl l'on voyait une preuve de son caractère intrigant dans ia manière

même dont il s'était adressé séparément à l'empereur et à Pulchérie, comme s'il avait voulu mettre la brouille dans la famille impériale. Γη concile allait se rassembler où les questions théologiques seraient examinées, et il était bien entendu que les juges ne seraient pas seulement Cyrille et les siens, κριτὰ προκαθίσαι ὁὐ τοῦ τη απανταχοῦ προεστῶτα Ιεροσῦνη, et que l'évêque d'Alexandrie, de gré ou de force, devrait en accepter les décisions. Des lettres ultérieures en régleraient le détail.

Mêmes idées dans une lettre de Nestorius au pape Célestin qui doit être du même moment, été de 430. l'archevêque, ignorant encore tout ce qui se passait pour lors en Italie, établissait à sa manière la liaison entre les querelles théologiques soulevées par Cyrille et le procès personnel dont celui-ci était menacé. Tout ceci, et d'autres questions ecclésiastiques encore, serait ventilé en un concile œcuménique. *Placuit vero, Deo adjuvante, etiam synodum inexcusabiliter totius orbis terrarum indicare propter inquisitionem aliarum rerum ecclesiasticarum. Coi. Palatina*, n. 55, A. C. O., i. 5, p. 182; *Xcstor.*, p. 181-182 (faussement attribuée à Mercator).

Le 19 novembre 430. antérieurement donc à l'arrivée à Constantinople de l'ultimatum cyrillien, une *sacra* (θειον γράμμα) était expédiée à tous les métropolitains, les convoquant pour la Pentecôte de l'année suivante (7 juin 431) dans la ville d'Éphèse : chaque métropolitain emmènerait *un petit nombre* de ses suffragants qu'il choisirait lui-même, ὀλίγου οὐ αν δοκιμάσειεν. Le but du concile n'était pas nettement indiqué : apaiser selon les canons ecclésiastiques le trouble survenu à la suite de contestations, rectifier ce qui n'avait pas été fait selon les règles. Il importait, avant la réunion, d'éviter toute décision nouvelle, préjugant de la sentence définitive de l'assemblée, μηδεμια πρό τη άγιωτάτη συνόδου καί του μέλλοντο παρ' αὐτή κοινη ψήφῳ ἐφ' άπασι δίδοσθαι τύπου καινοτομία Ἰδία παρὰ τινων γινόμενη. *Vatic.*, n. 25, A. C. O., i, 1/1. p. 112; Mansi. I. iv, col. 1112.

Cette prescription impériale explique au mieux l'apparente tranquillité avec laquelle Nestorius reçut en décembre l'ultimatum envoyé par Cyrille au nom de Rome et au sien propre. La sentence portée était, pensait-il, de par la lettre impériale, frappée de nullité : toutes choses étaient remises *in integrum* jusqu'aux décisions conciliaires. L'acceptation par Rome de la convocation impériale n'allait pas larder, d'ailleurs, à arranger toutes choses. Puisque le pape Célestin se faisait représenter au concile, c'est donc qu'il se rangeait à la décision prise à Constantinople. Canoniquement la situation de Nestorius demeurait intacte. Par ailleurs, la démarche qu'il faisait le 7 décembre en donnant publiquement au pape Célestin les satisfactions demandées, ne pouvait que rassurer l'archevêque Celte incontestable preuve de bonne volonté ne devait-elle pas montrer à l'évidence son désir de la paix ?

P *La campagne des Orientaux*, Aussi bien l'imprudence, avec laquelle Cyrille s'était découvert, semblait devoir ménager à Nestorius un triomphe plus complet encore.

A peine connus en elle-même, les anathématismes allaient susciter de la part des Orientaux (c'est-à-dire des ressortissants d'Antioche) la plus vive réaction. Le patriarche Jean en exprimait sa stupeur à Firmus de Césarée en Cappadoce : il voulait encore penser, pour le bon renom de Cyrille, que ces *capitula* n'étaient pas authentiques : * Ils sont d'accord, écrivait-il. (pie dis-je, ils sont identiques à ceux pour lesquels Apollinaire a été excommunié, a été jugé hérétique par les anciens synodes. Comme il est facile de le voir à première lecture, ils entendent dire que le corps pris

par le Verbe divin de la sainte Vierge est de la même nature que la divinité, alors que la divinité n'est point sujette au changement. Proclamer l'union, la conjonction absolue, c'est chose pieuse, mais il est gravement illicite de parler d'identité de nature. Les apollinaristes eux-mêmes, bien que dans le fond ils fussent de cet avis, n'osaient point énoncer une telle perfidie. Aujourd'hui voici que des gens se trouvent pour enseigner cela tranquillement, en déclarant qu'unique est la nature de la divinité et de l'humanité. Il fallait y mettre bon ordre; Elrmus s'y appliquerait dans le diocèse (civil) du Pont, et liquerait contre ces *capitula* tous les évêques, sans en désigner l'auteur, *innominato auctore seu patre verborum quem neque novimus neque credimus, si discamus. Synod.*, n. 79 (I), A. C. O., i. I, p. 7; *P. G.*, t. i. xxxiv, col. 579. Noter la remarque finale : Le même Jean écrivit en termes semblables à de nombreux archevêques. »

En même temps le patriarche d'Antioche demandait à deux de ses suffragants de répondre aux anathématismes. Liberatus les nomme : il s'agit d'André, évêque de Sainosate, et de Théodoret, évêque de Cyr. *Réviar.*, iv, 1/... t. i. xviii, col. 976 B. La réfutation d'André s'est conservée dans la réponse que lui opposa saint Cyrille : *Apologcticus pro duodecim capitibus adversus orientales episcopos*, qui figure dans la *Collectio Athen.*, n. 21; Mansi, t. v, col. 20 sq. : *P. G.*, I. i. xvi, col. 316-385. Laissant de côté les anathèmes, 2, 5, 6, André prenait à partie les autres, avec cette idée clairement exprimée que Cyrille ne s'attaquait pas seulement à Nestorius, mais à toute la théologie orientale. L'évêque de Samosate justifiait ainsi bon nombre des phrases que l'évêque d'Alexandrie avait condamnées dans Nestorius, constatait que Cyrille n'était pas toujours d'accord avec lui-même, opposait les anathématismes à *Vitpitre aux solitaires*, et à la dix-septième *Homélie sur la Pâque* du même Cyrille. Il s'attardait plus longuement sur le 1^{er} relatif à la division des paroles évangéliques, et sur le 12^e sur le *Deus passus*, (Euvre un peu rapide, la réfutation d'André présentait bien des défauts : du moins montrait-elle que ni la terminologie ni la théologie cyrilliennes n'avaient l'audience de roricien).

On en dira tout autant de l'œuvre de Théodoret, sensiblement parallèle à celle d'André, mais qui discute tous les anathèmes cyrilliens. Texte conservé comme le précédent dans la réfutation de Cyrille, *Vaticana*, n. 167-169, A. C. O., i. 1. 6, p. 107-146; *P. G.*, t. i. xvi, col. 385-452. Remarquer au moins la lettre d'envoi à Jean d'Antioche qui accuse nettement Cyrille (s'il est l'auteur de ces chapitres) d'apollinarisme, *P. G.*, col. 389; le rejet formel de l'expression d'union hypostatique, Col. 100 A (την δὲ καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν παντάπασιν ἀγνοοῦριεν, ὡ ἔνην καὶ ἄλ>.όφυλου των θείων γραφών καὶ των ταῦτα : ἡρμηνεῖ Γζότων Πατέρων), surient si on veut lui faire signifier κρασι σαρκό καὶ Θεότητο, auquel cas elle est un blasphème; la défense que prend Théodoret du mot <τ>νάφεα, pour signifier l'union des natures, col. 101 D; la réfutation des anath. 7 et 9 sur les opérations humaines du Christ, avec les textes scripturaires à l'appui, col. 129 I); les critiques de l'anath. II, où Théodoret, non sans quelque perfidie, fait observer que Cyrille parle bien souvent de la chair du Christ, jamais de son âme, jamais non plus de l'homme parfait *assume* par le Verbe : οὐδαμου σαρκὸ νοερό ἐμνημόνευσεν, οὔτε ἀνθρωπον τέλειον τον ἀνΛηφΟέντα ὡμολόγηστ/ cpl ii.'» I>.

Ces insinuations, d'autres encore, sont injustes : à bien des reproches qui lui sont faits par André et Théodore, Cyrille, dans les réponses qu'il composa

avant le concile, n'eut pas de peine à opposer l'explication topique. Muta l'effort même qu'il est obligé de fournir pour innocenter les amilhémalismes, montre tout au moins que la position occupée par lui avait besoin pour être défendue de sérieux travaux d'aménagement. Deux théologies ou, tout au moins, deux terminologies se heurtaient; si la théologie orientale laissait encore dans le vague le difficile problème de l'union des natures, elle considérait, à juste titre, que l'affirmation en Jésus de deux natures *computes*, *concrètes* et *agissantes* était l'acquisition la plus importante des luttes menées au iv^e siècle contre Arius et Apollinaire. Cyrille, de son côté, s'il insistait avec infiniment de raison sur l'unité foncière du Christ, n'avait pas été jusqu'au bout du *problème des opérations*, et de leur rapport à deux principes distincts l'un de l'autre. Sa terminologie même n'était pas sans de graves inconvénients. Or, il semblait dans la lettre aux anathématismes faire de l'admission de son propre formulaire, de sa théologie, de sa terminologie une condition *sine qua non* d'appartenance à l'Église. En soulevant non plus seulement la question du *Théotokos*, <pii avait à peu près chez tous partie gagnée, mais celle de la théologie antiochienne dans son ensemble, il liguait contre lui toute une école fière de ses traditions, de son passé, de ses alliances. À Éphèse, ce ne seraient plus seulement Cyrille et Nestorius qui allaient s'affronter, mais deux doctrines: le dyophysisme antiochien et le monophysisme alexandrin.

r. LE COECILE b'fipht-SE. (Pour le détail de son histoire, se reporter à l'art. ÉPIUSI (*Concile d'*); on ne veut marquer ici que les grandes lignes et dessiner la courbe générale des événements).

L'assemblée était donc convoquée à Éphèse pour la Pentecôte de 431; sans attendre l'arrivée d'un groupe considérable d'évêques, saint Cyrille ouvre le concile et procède par contumace contre Nestorius. L'irritation des Orientaux contre cette exécution sommaire se traduit par un geste encore plus regrettable. Éphèse voit siéger simultanément deux assemblées rivales qui s'entre-excommunient; l'intervention impériale même ne peut arranger les choses, et c'est par un schisme que se termine le concile qui devait remettre la paix dans l'Église.

Le L'arrivée des membres du concile. L'ordre impérial prévoyait que les évêques devant prendre part au concile se mettraient en mouvement aussitôt après Pâques. Chaque métropolitain se ferait accompagner d'un *petit nombre* de ses suffragants, mais aucun chiffre n'était prescrit. Nestorius arriva le premier avec une quinzaine de métropolitains de son ressort, et un nombre d'évêques que l'on ne peut préciser. Cf. *Synodic.*, 83 (8), A. C. (.), I, t, p. 31; /'. G.. t. i.xxxiv, col. 591. Port mal reçu par l'évêque du lieu, Memnon, un ami de saint Cyrille, il se vit Interdire À lui et à tout son monde l'entrée des églises, des *martyria* et de la basilique de l'apôtre saint Jean.

L'arrivée du patriarche d'Alexandrie, accompagné par une nombreuse suite d'évêques égyptiens (au moins une cinquantaine), de bas-clercs, de moines et de parabolans, fut le signal d'hostilités assez vives; Il y eut des rixes entre les gens du patriarche et ceux de l'archevêque. Cyrille et Memnon affectaient de traiter Nestorius en condamné et en excommunié, ce qui était contraire, à coup sûr, aux claires prescriptions de la lettre impériale et, nous allons le voir, aux intentions de Home, qu'à vrai dire ils ne connaissaient pas encore. Sur cette attitude, voir la même lettre du *Synodicon*, *ibid.*; la pièce est de Nestorius et des siens, mais les détails qu'elle révèle sont confirmés par les aveux des cyrillics.

Le pape Célestin, qui avait été touché par la *sacra* au début de 431, ne put faire partir sa légation qu'à la mi-mai; elle comprenait les deux évêques Arcadius et Projectus et le prêtre Philippe, et emportait diverses lettres pontificales. Celle qui s'adressait à l'empereur Théodose se contentait de louer sa piété, et de le mettre en garde contre les nouveautés dogmatiques. Jaffé, n. 380. Plus développé, le message au concile insistait vivement sur l'accord des esprits que devait réaliser rassembler: *simus unanimes; nihil per contentionem, nihil agere per inanem gloriam gestiamus, una anima cum uno corde sit cunctis; nemo dubitet.... depositis armis, pacem futuram quando se causa ipsa defendit*. Visiblement le pape a été prévenu par saint Cyrille que les choses n'iraient pas toutes seules au concile; et il s'efforce de prévenir les dissensions qui pourraient éclater. Les directives doctrinales sont fort brèves; les légats romains sont chargés de faire exécuter ce qui a été décidé à Home: *quod a nobis ante statuta sunt exequentes*; il s'agit à coup sûr du jugement rendu en 430 dans l'affaire de Nestorius, mais aussi, peut-être du règlement de la question pélagienne. Jaffé, n. 379. Plus explicite est la lettre adressée à saint Cyrille, en réponse à une missive de celui-ci qui n'est pas conservée. L'évêque d'Alexandrie y avait exprimé ses inquiétudes sur la protection que Nestorius pourrait trouver auprès de l'empereur, sur les dissensions possibles dans une assemblée divisée; il avait demandé quelle attitude le concile devrait adopter à l'égard de Nestorius qui ne s'était pas soumis, avait-il dit. à *Vultumatum* romain *Clum sancta synodus recipere debeat hornimm a se priedicata damnantem, an quia indutiarum tempus emensum est, sententia dudum lata perduret*. Le pape qui semble ignorer la déclaration faite par Nestorius en décembre 430, s'efforçait donc de mettre un peu de calme dans l'âme passionnée et intransigeante de Cyrille. Il fallait, lui disait-il, avoir plus de confiance en la religion des empereurs, en la doctrine de ses collègues; quant à l'archevêque de Constantinople, il valait mieux fermer les yeux sur la façon dont il avait reçu l'ultimatum, le pape ne désirait point sa perte, mais son salut: *studeo pereuntis salutis, si (amen voluerit) icgritudinem confiteri*; les décisions passées ne joueraient que s'il s'obstinait dans une attitude déloyale. Jaffé, n. 377. On voudra bien remarquer avec Tillemont, *Mémoires*, I. xiv. p. 765, (pie rien absolument n'indique (pie le pape confère à saint Cyrille la direction de l'assemblée: pour Célestin il va de soi que la présidence revient de droit aux légats. Ceux-ci, d'ailleurs, suivant les instructions qu'on leur remet. Jaffé, n. 378. devront, sitôt leur arrivée, s'entendre avec Cyrille et agir d'après ses conseils, mais il leur appartient à eux, et à eux seuls, de porter un jugement sur les points litigieux; *vas de eorum (sc. episcoporum) sententiis indicare debetis*. Étant donnée la date tardive du départ, on prévoyait le cas où les légats ne seraient pas à l'ouverture du concile, ou même n'arriveraient qu'après clôture de la session. Ou bien tout se serait liasse avec rapidité et dans le calme, et les légats n'auraient qu'à se rendre à Constantinople où ils trouveraient probablement Cyrille. Ou bien, au contraire, des difficultés se seraient élevées, et les légats *s'inspireraient des circonstances*, en prenant conseil de l'évêque d'Alexandrie, *quodsi., in dissensione res sunt, ex ipsis rebus conjicere poteritis quid cum consilio supra dicti nostri fratris agere debeat*. Nous sommes très loin des pleins pouvoirs donnés à Cyrille en 430, et aussi de cette présidence du concile que lui attribuent, à la suite des *Acta* cyrillics, tous les historiens du concile. Pour ces textes recourir à la

Verenrmü, n. 9, 7, 10, 8, A. C. O., r, I, p. 22-27.

La cour impériale, de son côté, avait prévu des troubles possibles. S'autorisant du précédent de Niece, où l'empereur lui-même avait surveillé et, jusqu'à un certain point, dirige la marche des débats. Théodose II envoyait à Éphèse un haut fonctionnaire, le comte Candidien. Le *sacra* dont il était porteur et qui devait être hic à l'ouverture du concile, précisait ses pouvoirs. *Vaticana*, n. 31. A. C. O., i, 1, 1. p. 120; Mansi, t. iv. col. 1117. Le comte, cela allait de soi. n'avait point à prendre parti dans les questions dogmatiques; mais il veillerait à la discipline extérieure et intérieure de l'assemblée, interdirait l'accès de la ville aux éléments de désordre, assurerait dans les réunions la liberté de discussion, surtout empêcherait les membres du concile de quitter Éphèse avant la clôture régulière. Nulle autre question ne pourrait être ventilée avant qu'elle ait été terminée. L'affaire générale de la foi pour laquelle le concile était réuni; les causes proprement judiciaires, civiles ou criminelles, ne seraient pas touchées; suivant une règle qui de plus en plus s'imposait, elles seraient réservées aux tribunaux (ecclésiastiques) de la capitale.

Candidien dut arriver à Éphèse peu après Nestorius. dans les derniers jours de mai: Juvénal de Jérusalem à peu près en même temps que saint Cyrille; partis de Rome seulement à la mi-mai, les légats romains ne pouvaient guère être rendus à Éphèse pour la date fixée, et il ne semble pas qu'on se fût, dans les milieux cyrilliens, beaucoup préoccupé de leur absence. C'était dans une autre direction que se portaient les regards. Jean d'Antioche et tous les Orientaux ses suffragants avaient pris la route de terre; en mettant les choses au mieux, il leur fallait une quarantaine de jours pour arriver; il était à craindre que ce délai fût insuffisant, et qu'il fût impossible d'ouvrir le concile à la Pentecôte.

Les controverses ne chômaient pas pour autant entre Nestorius et son entourage d'une part, les partisans de saint Cyrille de l'autre. Ces derniers, ayant les églises à leur disposition, ne se privaient pas d'y parler et d'y attaquer de manière plus ou moins précise l'archevêque de Constantinople. Un certain nombre de sermons de saint Cyrille conservés dans les Actes peuvent être de ce moment. *Vaticana*. n. 77, 76, A. C. O., I, 1, 2, p. 96 sq., 93 sq.; *AG.*, t. Lxxvii. col. 981 sq., 985 sq. Quelques évêques essayèrent aussi de discuter avec Nestorius; il s'ensuivit des débats assez vifs dont certains échos seront plus tard rapportés en séance (voir infra. 113). Saint Cyrille, de son côté, s'efforçait d'expliquer ses anathématisations qui, même parmi ses partisans, ne devaient pas recueillir tous les suffrages. Bref on vivait à Éphèse dans une atmosphère de bataille; que serait-ce quand les Orientaux arriveraient, et se rangeraient en bataille, on pouvait le craindre, aux côtés de Nestorius?

2 *La convocation du concile par saint Cyrille et la séance du 22 juin.* — Tout ceci explique, si elle ne la justifie pas entièrement, l'attitude résolue que va prendre saint Cyrille une fois passée la Pentecôte (7 juin), date à laquelle, d'après l'ordre Impérial, le concile devait s'ouvrir. Huit jours après la fête les orientaux n'étaient pas encore arrivés, et il ne paraît pas qu'à ce moment on eût encore de leurs nouvelles (voir sur ce point qui n'est pas sans importance les remarques de F. Nau, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1912. t. xvn, p. 133-131). C'est seulement vers le 20 juin qu'arriva une lettre de Jean annonçant qu'il n'était plus qu'à cinq ou six étapes d'Éphèse, s'excusant de son retard, mais n'invitant nullement à commencer « sans lui. *Vaticana*, n. 30. A. C. O., i, 1. p. 119; Mansi, t. iv, col. 1121.

La décision de Cyrille de convoquer lui-même le concile, sans attendre la présence de Jean, fut prise après l'arrivée de cette lettre. *Synodic.*, n. 82 (7), A. C. O., i, 1. p. 27; *P. G.*, t. lxxxiv, col. 590. En vertu de quel pouvoir, c'est ce qu'il n'est pas facile de dire. Sans doute le patriarche d'Alexandrie interprétait-il la commission générale que le pape Célestin lui avait donnée l'année précédente; mais ni la *sacra* impériale, ni les instructions pontificales ne font allusion à un droit de Cyrille à présider l'assemblée. L'ordre de préséance entre les grands sièges épiscopaux n'était pas encore réglé, comme il le sera plus tard, et les droits d'Antioche balançaient, à coup sûr, ceux d'Alexandrie. En recommandant aux évêques l'unanimité, l'instruction impériale semblait leur remettre le droit de désigner leur président, mais c'était vraisemblablement à l'initiative de Candidien que revenait le soin de lancer la première convocation. Cela était inclus dans sa mission de veiller au bon ordre de l'assemblée; et c'est d'ailleurs ce qui ressort des conseils qu'il ne manqua pas de donner à ce moment-là. Voir A. C. O., i, 4. p. 32, l. 3.

Or, le dimanche 21 juin, Cyrille convoquait pour le lendemain les évêques déjà rassemblés à Éphèse. Cette démarche suscita une vive protestation d'une importante minorité; soixante-huit évêques signèrent une *contestatio* qui fut remise à Cyrille et à Juvénal: de toutes façons il convenait d'attendre l'arrivée de Jean; et il y avait aussi à régler la question d'admission au concile de certains membres (des cyrilliens, sans doute), dont la situation cantique n'était pas claire. *Synod.*, n. 82 (7), donne la liste des signataires. C'était chose bien grave que de passer outre à une telle protestation à laquelle, inévitablement, s'ajouterait celle des Orientaux; Cyrille ne recula pas devant cette démarche; il se sentait fort de l'appui de son épiscopat égyptien (voir ici. t. X, col. 2252). du renfort considérable que lui avait amené Juvénal de Jérusalem, de celui que lui assurait Memnon d'Éphèse. Le lundi 22 juin, cent cinquante et un évêques, auxquels il faut ajouter un diacre de Carthage, représentant l'Afrique (sa lettre de créance est au procès-verbal cyrillien. *Vatic.*, n. 61, A. C. O., i, 1, 2, p. 52; Mansi, t. iv, col. 1027). avaient répondu à la convocation et se trouvèrent dans l'église appelée Marie, *ἡ τῇ ἀγίᾳ ἐκκλησίᾳ τῇ καλουμένη Μαρίας*.

Le comte Candidien accourut, avec un groupe d'évêques partisans de Nestorius. il invoqua les ordres de l'empereur, supplia qu'on attendit l'arrivée de Jean. On les mit tous à la porte. A *nobis injuriose ac violenter expulsus sum*, écrivit Candidien dans la protestation qu'il fit afficher le jour même, en annonçant qu'il en référerait d'urgence à l'empereur. *Synod.*, n. 84 (9) et 87, A. C. O., p. 31 et 33; *P. G.*, t. lxxxiv, col. 595. De cette protestation il n'y a pas trace dans les *Acta* cyrilliens: à les lire, il semblerait que tout s'est déroulé de la façon la plus régulière du monde. (Nous suivons le texte de là *Vaticana*. n. 33-63, A. C. O., i, 1, 2, p. 1-61; Mansi, t. iv, col. 1121-1228). La chancellerie d'Alexandrie avait d'ailleurs tout préparé pour que les choses allassent rondement. On commença par faire inviter Nestorius à paraître au synode. La veille au soir, déjà, il avait été prévenu, et avait fait une réponse dilatoire; on lui envoya sur l'heure une invitation nouvelle qui avait tout l'air d'une citation, p. 10, col. 1133. Ce caractère s'accroît encore dans le troisième message qui lui fut envoyé après qu'il eût décliné le second. Cette fois, on le sommait de venir répondre des enseignements *hérétiques* dont il était accusé. Cette sommation étant demeurée sans effet, on décida, sur la proposition de Juvénal, de procéder contre lui par contumace.

Les événements désormais allaient m. précipiter. Lecture (ut donnée du symbole de Nircc, puis de la lettre de saint Cyrille, Καταφλυαρούσι, ci-dessus, col. 96. après quoi le patriarche d'Alexandrie demanda au synode ce qu'il pensait de la conformité de sa propre lettre avec l'enseignement de Nicéc. Lent vingt-cinq évêques exprimèrent nominale-ment leur suffrage, tous d'une manière favorable et Cyrille. Comme contre-partie, on lut la lettre de Nestorius Τά μεν καθ' ημών ὕβρει. ci-dessus, col. 97; sur quoi Cyrille demanda : Que pense le synode de la pièce qui vient d'être lue? lui paraît-elle aussi d'accord avec la foi définie à Nirée? Trente-quatre évêques donnèrent leur avis en termes plus ou moins défavorables à l'archevêque (remarquer au moins le vote d'Acace de Mélilène. p. 32; col. 1172); les autres se rallièrent à ces votes; de ces réponses il résultait que les façons de parler de Nestorius étaient contraires à l'antique foi, et une première manifestation collective eut lieu : Anathème et qui n'ana-thématise pas Nestorius. La vraie foi l'anathématise. Le concile l'anathématise. Tous nous anathématisons la lettre et les enseignements de Nestorius. Tous nous anathématisons l'hérétique Nestorius. » Le procès-verbal ne signale aucune voix discordante.

Ce « mouvement de séance » fut suivi de la lecture de la lettre adressée par le pape Célestin à l'archevêque de Constantinople, ci-dessus, col. 101, puis de la lettre de Cyrille, Τοῦ Σωτηρο, et laquelle étaient joints les anathématismes; il s'agissait de montrer, en somme, que l'ultimatum d'Alexandrie correspondait exactement et celui de Home. La mentalité de l'assemblée ne lui permettait guère d'apprécier les nuances importantes qui les séparaient; nulle observation n'est enregistrée par les Actes. Plus attentif fut-on aux dépositions des apocrisiaires qui étaient aller porter l'ultimatum et Constantinople. De leurs dires, fort imprécis et la vérité, il ressortait que Nestorius, loin d'avoir modifié son enseignement, avait fait pis encore après réception de l'ultimatum (cf. ci-dessus, col. 105; ne pas oublier que le sermon de Nestorius acceptant le *Théotokos* nous est transmis par son adversaire Marius Mercator).

Cette déclaration amena l'évêque de Juppé à cette remarque, que ce n'était pas seulement et Constantinople que l'archevêque avait continué de tenir des propos subversifs. Ici même, et Ephèse. on lui avait entendu dire des choses non moins énormes. Deux évêques. Théodote d'Ancyre et Acacc de Mélilène. vinrent rapporter des mots qui lui étaient échappés au cours de discussions récentes, où transparaissait l'impie son impiété : Je n'appellerai pas Dieu, aurait-il dit. un enfant (ou peut-être un embryon) de deux ou de trois mois *; et il avait embarrassé Acacc dans un dilemme, où celui-ci avait perçu les pires énormités.

Mais ces témoins à charge n'étaient rien auprès de ceux qu'avait préparés la chancellerie alexandrine. Il s'agissait d'une double série de textes, les uns empruntés aux anciens Pères, les autres recueillis dans les œuvres de Nestorius; de la confrontation devait ressortir pour le concile la certitude de l'hétérodoxie (h. ccluf-cl. Il y aurait beaucoup à dire sur cette confrontation et le *Livre d'Héraclide* insiste, avec quelque raison, sur ce fait que les textes *authentiques* des Pères rendent, et peu de chose près, le même son que les propres paroles de Nestorius. Deux textes et la vérité font exception, qui condamnent l'idée et l'expression *d'honio assumptus*; mais justement ce sont des faux apollinaristes, mis sous les noms vénérés des deux papes Jules et Félix, p. 11, col. 1188. Les Actes ne laissent supposer aucune discussion sur la signification et la valeur, tant des textes paltristiques que des phrases alléguées comme

étant de Nestorius. Il ne dut pas y en avoir; si l'on songe que toute l'assemblée a été expédiée en une seule séance, malgré les interminables lectures qui encombrèrent le procès-verbal, on ne voit vraiment pas ou pourrait se loger une discussion. Qui donc aurait, d'ailleurs, osé élever la voix en faveur de Nestorius devant le patriarche d'Alexandrie? Le *Livre d'Héraclide* a une phrase cinglante sur l'attitude de Cyrille : « Je fus convoqué par Cyrille, qui n'a réuni le concile, par Cyrille, qui en était le chef. Qui était juge? Cyrille. Quel était l'accusateur? Cyrille. Qui était évêque de Borne? Cyrille. Cyrille était tout. » P. 117. Ce sont là évidemment propos de condamné qui dépassent très largement pour la maudire ses Juges les délais concédés. Mais est-il interdit de regretter que, dans une affaire de telle importance, on ait procédé avec tant de précipitation? La contumace de Nestorius n'était pas il s'en faut, évidente, étant donnée la façon dont on avait convoqué le concile. Qu'on imagine les débats se déroulant en présence des Orientaux amenés par Jean, et des soixante-dix évêques qui avaient refusé de répondre et la convocation de Cyrille, que serait-il arrivé?

Quoi qu'il en soit, les Actes mettent aussitôt après les lectures des extraits de Nestorius la sentence portée contre celui-ci (la lecture des lettres de créance du diacre de Carthage, placée ici par la *Vaticana*, j). 52. <foit sans doute être remise au début de la séance). Cette sentence n'est précédée d'aucune délibération. Considérant que l'archevêque avait refusé de comparoir, que, soit dans ses livres, soit dans ses lettres, soit enfin dans les sermons prêchés par lui à Ephèse même, il avait, de toute évidence, pensé et enseigné de manière impie, δυσσεβῶ φρονούντα και κηρύττοντα, le concile, et sa grande douleur, se voyait contraint, par les sacrés canons et parla lettre du pape? Célestin de prononcer contre lui une pénible sentence :

Blasphémé par lui, Notre-Seigneur Jésus-Christ avait décidé, par le très saint Synode, que ledit Nestorius était déshonoré déchu de la dignité épiscopale et séparé du corps des évêques : αλλότριον εἶναι του τε ἐπισκοπικοῦ αξιώματο και παντό συλλόγου ιερᾶτικοῦ. » *Acta*, p. 51; col. 1212. Cent quatre-vingt-dix-sept signatures se lisent et la suite de cette sentence : il faut comparer celle liste avec celle des présents qui se lit en tête de la session; un certain nombre d'évêques se sont évidemment ralliés après coup à la sentence du 22 juin et ont signé le protocole; et cela malgré l'adjuration de Candidien. *Synod.*, n. 85 (10), A. C. (.), i. L p. 33; P. G., t. Ixxxiv, col. 596-7. Le soir même, on faisait tenir communication de la sentence et Nestorius, nouveau Judas ». *Vatic.*, 63, p. 64. col. 122S.

3. *L'arrivée de Jean < d'Antioche >. Le concile des Orientaux* - La sentence, on l'imagine, fut accueillie par des manifestations diverses. Le populaire à qui, depuis quinze jours, on ne cessait de représenter Nestorius comme un blasphémateur du Christ et de sa sainte mère. fit éclater bruyamment sa joie. La ville entière, écrit le lendemain Cyrille, s'illumina et ce fut et la lueur de milliers de torches, dans la fumée des encensoirs, que les évêques furent reconduits et leur caravansérail. Cyrille* *Epist.*, xxiv, l'. G., l. Ixxvii, col. 137; voir aussi les lettres suivantes. « Pour les braves gens d'Ephèse, écrit L. Duchesne, le Christ avait vaincu l'hérésie. Marie avait triomphé de Nestorius. C'est sous cette forme simple que le concile d'Ephèse fut bientôt saisi par les imaginations surtout en Occident ; c'est cette impression qui s'en conserva. La réalité est plus compliquée. » *Hist. anc. de l'Église*, t. m, p. 352.

On pense bien que ni l'importante minorité d'évêques qui avait refusé de siéger le 22, ni le comte

Candidien ne partageaient cette allégresse. Le jour même ou le lendemain, les évêques rédigeaient un rapport sommaire à l'empereur; le comte affichait de son côté un édit annulant les décisions du concile partiel et adressait, lui aussi, à la cour un rapport conforme. *Synod.*, n. 83 (8), 86 (11), 86 a, .L C. O., i, 1, p. 30, 33; *P. G.* t. lxxvjv, col. 593,597. Le courrier dut faire diligence, car, dès le 29 juin, un reserit impérial était expédié de Constantinople. *Vatic.*, n. 83, A. C. ()., I, 1,3, p. 9; Mansi, t. iv, col. 1377. L'empereur réprouvait nettement ce qui avait été fait le 22 au mépris des instructions antérieures, prescrivait de reprendre l'examen devant *tous* les évêques assemblés. Interdiction était faite aux prélats réunis à Éphèse de quitter cette ville, soit pour venir à la cour, soit pour rentrer dans leurs diocèses respectifs. Les magistrats civils devaient y tenir la main. D'ailleurs un nouveau fonctionnaire impérial allait partir d'urgence pour assister Candidien, qui avait dû paraître faible aux yeux de la cour. Cet ordre a pu arriver à Éphèse le 6 ou le 7 juillet; une fois de plus, c'était trop tard; toutes choses en cette ville avaient achevé de s'embrouiller et de se confondre.

Le 26 juin, en effet, Jean d'Antioche et les Orientaux arrivaient à Éphèse. Déjà prévenus de ce qui s'était passé, ils se virent entourés par une troupe d'évêques cyrillics leur intimant ce qu'ils avaient à faire. Ils en furent très irrités, et cela explique, sans le justifier, le geste que fit aussitôt le patriarche d'Antioche. Convoquant ses collègues, à peine descendus de leurs montures, il leur demande d'entendre les explications du comte Candidien et procède d'extrême urgence contre Cyrille et Memnon, considérés comme responsables du coup de force du 22 juin. Ce qu'ils virent, lui et les siens, c'est que l'évêque d'Alexandrie avait craint les conséquences fâcheuses de la publication des anathématismes : *conculcaverunt (Cyrillus et Memnon) ecclesiasticas sanctiones, ne malignitas lucretica discuteretur quam in Hirs capitulis invenimus... quorum plerique Arrii et Apollinarii et Eunomii impietati conveniunt*. Après une courte délibération, une sentence de déposition fut portée contre Cyrille et Memnon, tant pour avoir passé outre aux règles du droit et aux volontés impériales, que pour leur enseignement doctrinal, *propter hivreticum pndictorum capitulorum sensum*; leurs partisans seraient excommuniés. Jusqu'à ce qu'ils eussent reconnu leurs excès, anathématise les *capitula* hérétiques de Cyrille et déclaré adhérer purement et simplement à la foi de Nicée. Cinquante-trois signatures, dont celles du patriarche et de dix-sept métropolitains, se lisent à la suite de cette **sentence**; elle ne sont pas toutes d'Antiochiens; quelques-uns des évêques qui avalent protesté le 21 se sont joints, sur l'heure même ou un peu plus tard, à leurs collègues d'Orient. Le rapport du tout fut immédiatement adressé à la cour. Textes dans le *Synod.* n. 86 a. 87, 88, 89, 90, A. C. O., I, 1, p. 33-39.

Il faut juger très sévèrement l'acte de Jean d'Antioche. Comme l'écrit L. Duchesne : « On n'imaginait pas une telle légèreté. Cyrille était dépassé. La situation intacte. Imposante que pouvaient prendre Jean et les siens, se trouvait compromise par un coup de tête. » *loc. cit.*, p. 35. D'autant que, quelques jours après, arrivaient les légats romains. Comme le leur prescrivaient leurs instructions, ils prirent aussitôt langue avec saint Cyrille. Le 10 juillet, le concile cyrillien se réunissait pour les recevoir, entendre lecture de leurs lettres de créance et leur communiquer la sentence prise contre Nestorius; le lendemain, avant pris connaissance des procès-verbaux de la séance du 22 juin, les légats déclarèrent que tout s'y était passé canoniquement, πάντα ῥα νομικῶς καὶ κατὰ

τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἐπιστήμην κεκρίσθαι, chacun d'eux confirma donc à son tour le jugement porté. *Vatic.*, n. 106. A. C. O., I, 1,3, p. 53-63; Mansi, t. iv, col. 1280-1300.

Telle était donc la situation que trouvait à son arrivée le courrier apportant à Éphèse la *sacra* du 29 juin; le concile qui devait rétablir la paix dans l'Eglise était partagé en deux assemblées rivales; l'une, la plus nombreuse, groupée autour de saint Cyrille et des légats romains, l'autre, plus faible numériquement, importante néanmoins par la qualité des membres qui la composaient, serrée autour de Jean d'Antioche; la première ayant déposé Nestorius pour ses propos impies, la seconde ayant déposé Cyrille pour ses « anathématismes hérétiques ».

Sur la route de Constantinople se succédaient les courriers de ces deux groupements ennemis, emportant à la capitale les procès-verbaux, les rapports, les communications, les protestations de l'un et de l'autre : lettres du concile cyrillien à l'empereur signifiant la condamnation de Nestorius, l'acte de Jean d'Antioche, la confirmation de la sentence par les légats romains. *Vatic.*, n. 81, 81, 107, A. C. O., I, L 3, p. 3, 10, 63; de même aux abbés des monastères, au clergé de Constantinople, n. 68,69, I, 1,2, p. 69, 76. Missives des Antiochiens à l'empereur, au clergé de Constantinople, au sénat, au peuple, aux Impératrices, *Vatic.*, n. 151, 155, 156, 157, 160, A. C. ()., I, 1, 5, p. 125 sq.; voir aussi *Synod.*, n. 90-93, I, 1, p. 39 sq. Le pape Célestin, de son côté, était prévenu par une longue lettre de saint Cyrille. *Vatic.*, n. 82, I, 1, 3, p. 5 sq. Il va de soi que l'évêque d'Alexandrie y présentait les choses à sa manière. Le retard de Jean d'Antioche était mis sur le compte de sa mauvaise volonté et de ses intentions perverses; par ailleurs, on le représentait (ce qui est vraiment contraire à la vérité avec ce qui précède) comme ayant fait dire à Cyrille que l'on pouvait commencer sans lui. A la séance du 22 juin, il n'avait manqué que Nestorius (nulle mention, comme on voit, des protestations des évêques expulsés en même temps que Candidien, ci-dessus, col. 112). Sommé de comparaître, il s'était obstiné dans sa contumace, on l'avait donc déposé. L'arrivée de Jean d'Antioche avait été pour le synode une vive déception; au lieu de se ranger aux décisions prises, le patriarche avait procédé contre le concile avec une incroyable partialité; mais il n'avait pour lui qu'une trentaine d'évêques tout au plus, dont plusieurs de ceux qui s'étaient retirés avec Nestorius; encore ces trente n'étaient-ils pas tous évêques, beaucoup étaient régulièrement déposés, et l'on y comptait des pélagiens et des partisans de Célestius. Voilà ceux qui ont osé déposer Cyrille et Memnon. Avec les cyrillics au contraire ont siégé les légats romains. Pour achever de se concilier la bienveillance de Home, on ajoutait qu'en séance l'on avait pris connaissance de la déposition des pélagiens et des célestiens, et approuvé de tous points les mesures prises contre eux par Home; n'était-il pas juste que Home, de son côté, s'indignât contre Jean et tout ce qu'il avait osé perpétrer ? *Λγανγκτήσατ<.) προσφῶρῳ ἐπὶ τοῖς γΓ' ἡμερομένοις ἢ σὴ ὁσιότητι .

Mieux renseignée que le pape (Lélestin, lui-même d'ailleurs, vu la distance, ne pouvait intervenir à temps, la cour de Constantinople allait tout mettre en œuvre pour résoudre cet imbroglio. Ce n'était pas chose facile.

•* *L'intervention impériale.* Les précisions historiques ci-dessus données pouvaient avoir leur importance au point de vue de la théologie. Nous pouvons être plus brefs sur les événements qui suivirent et dont la narration détaillée demanderait des développements infinis. Étudions seulement les

solutions qui furent données nux questions (le personne el <|tii lurent proposées pour les questions de doctrine.

1. Les *question* de personne*, - Nestorius d'une part. Cyrille et Memnon de l'autre, avaient été déposés par les deux assemblées rivales. Quant à Jean, les cyrilliens avaient reculé devant cette mesure extrême; ils s'étaient contentés, en deux séances du 10 et du 17 juillet auxquelles assistaient les Romains, de l'excommunier, lui et ses adhérents, en ce sens - qu'ils ne pourraient, en vertu de leur autorité sacerdotale, rien faire qui pût nuire ou servir à qui que ce soit, » μηδεμίαν ἐ/οντε ἁδεῖαν. ὡ ἐξ αὐθεντία ἱερατική εἰ τό δύνασοαί τίνο βλάπταν ἡ ὠφελεῖν. *Vatic.* n. 87-90, \ (. O., j, i. 3, p. 1 texte. j). 25; Mansi, t. iv. col. 1305-1325. C'était une mesure de précaution, tant contre la sentence rendue par le concile oriental que contre une tentative de rétablissement de Nestorius.

Au début d'août arriva enfin le haut fonctionnaire impérial annoncé par la *sacra* du 29 juin. C'était Jean, *comes sacrarum largitionum*, il était porteur d'une autre *sacra*. *Vatic.*, n. 93, p. 31 : Mansi, col. 1396, <(iii ratifiait les dépositions prononcées par l'un et l'autre concile, à savoir celles de Nestorius, Cyrille et Memnon, engageait les évêques à faire la paix et les renvoyait chacun chez eux. C'était plus aisé à dire qu'à faire. Le *Livre d'Héraclide* contient un récit pittoresque de la réunion à laquelle le comte Jean convoqua les évêques, p. 217-219. Elle échoua: ne pouvant donc dissoudre le concile, Jean se contenta de consigner chez eux les trois évêques déposés; pour le reste, il en référé à l'empereur.

Celui-ci régla d'abord la question de Nestorius. Diverses influences avaient été mises en œuvre pour le persuader que l'archevêque était indésirable. L'or de Cyrille ne fut pas étranger, remarque dans une lettre Acace de Bérée, au revirement de certains grands personnages qui démolirent l'archevêque dans les conseils de l'empereur. *Synod.*, n. 130 (11). A. C. O.» i. I, p. 85; G., t. Ixxxiv, col. 618. L'autre intervention, celle du célèbre Dalmatius, le chef moral de tout ce que la capitale comptait de moines et de saintes gens, contribua au même résultat. Voir le récit de cette entrevue de Dalmatius avec Théodore «fans *Heraclide*, p. 211-246. Dans une lettre à un haut fonctionnaire. Scholasticus, \>s-tor., p. 191-194 *Synod.*, n. 103 (15). Nestorius avait laissé entendre, que, si l'orthodoxie était sauvegardée, il était prêt à rentrer dans son monastère. *ab hujusmodi quiete nihil est divinius neque beatius apud m-* On le prit au mot avec la pensée de lui donner un successeur : en septembre. Il était reconduit au couvent d'Euprépos, près d'Antioche. *Synod.*, n. 112 (24), 113 (25), p. 64; col. 618-619. La pensée que, pendant ce temps, Cyrille restait ignominieusement aux arrêts le consola sur l'heure. *Héracl.*, p. 249. Consolation bien fugitive, à coup sûr, car, peu de temps après, Cyrille, rompant son ban, s'échappait d'Éphèse et rentrait à Alexandrie, où pratiquement il était à l'abri de toute sanction. *Ibid.* Le gouvernement dut s'incliner devant le fait accompli, et accepter en même temps que Memnon demeurât à Éphèse. Mais, si Nestorius faisait déjà figure de vaincu, à coup sûr, Cyrille, en rentrant à Alexandrie, n'avait pas l'air d'un triomphateur.

2. *Les questions de doctrine*. — Aussi bien les anathématismes avaient eu un mauvais moment à passer. Persuadés (pie les formules cyrillicennes renouvelaient les erreurs cf'Arius et d'Apollinaire, les Orientaux en effet s'acharnaient à en obtenir la condamnation. On notera la position qu'ils prennent dès lors à l'endroit de Nestorius. On chercherait vainement le

nom de celui-ci dans les premières sentences rendues par eux; il ne s'agit pas pour eux de défendre l'archevêque de Constantinople, à un moment même ils se décideront à l'abandonner. Mais la théologie alexandrine, coulée dans les formules des anathématismes, leur apparaît manifestement hétérodoxe, et ils n'auront de repos qu'ils n'aient obtenu de Cyrille, à défaut d'un désaveu et d'un retrait, des explications capables de mettre définitivement *in tuto* la doctrine des deux natures.

La cour avait mandé à Constantinople des représentants des «feux partis; Juvénal, qui s'était beaucoup mis en avant, était, avec les envoyés romains, le chef de la légation des cyrilliens; Jean et Théodore, les chefs des Orientaux. Tout ce monde fut arrêté à Chalcédoine le gouvernement, n'ayant aucune envie de favoriser des troubles dans la ville même; c'était bien assez de l'agitation qui régnait sur la rive asiatique du Bosphore. L'empereur se rendit lui-même à Chalcédoine. le 11 septembre et plusieurs séances furent tenues en sa présence, sur lesquelles nous sommes surtout renseignés par des lettres des Orientaux insérées au *Synodicon*. Une des plus caractéristiques est celle qu'adresse Théodore à Alexandre de Hiérapolis : *Synod.*, n. 119 (30), A. C. O., t. L p 69; /*. (L, t. Ixxxjv. col. 626. Nous avons déclaré avec serment à l'empereur, écrit l'évêque de Cyr, que nous ne pouvons rétablir Cyrille et Memnon en leur office et entrer en communion avec leurs partisans, s'ils ne commencent pas par retirer ces *capitula* hérétiques... Quant à notre ami (Nestorius), chaque fois que nous en avons fait mention, soit devant le prince, soit devant le consistoire, on nous a accusés de leur faire injure, tant est grande l'hostilité contre lui; ce qu'il y a de pis, c'est que l'empereur lui est plus hostile que tout le monde : « Que nul, nous a-t-il dît expressément, ne m'en parle : une mesure définitive a déjà été prise à son endroit... Il y a peu de choses d'ailleurs, à espérer d'un plus long séjour : l'or a fait ici son travail : *Nihil namque hinc suarius sperare possibile est. eo quod auro cunctis sit salis/aetum et judices* (les magistrats civils) *ipsi contendunt quia una sit deitatis humanitatisque natura.* » On verra aussi avec intérêt les détails donnés par l'héodoret sur les réunions cultuelles organisées par les Orientaux, à qui le clergé local avait interdit l'accès des églises. Détails analogues dans la lettre suivante ou les Orientaux racontent à leurs commettants les cinq entretiens qu'ils ont eus avec le prince. A les entendre, les cAtilliens évitent autant qu'ils le peuvent toute discussion sur les anathématismes. *Ibid.*, p. 71, col 628. Théodoret comptait plus que «le raison sur les arguments d'ordre traditionnel: il avait «les ce moment réuni un volumineux dossier patristique qu'il utilisera plus tard dans *VLraniste*^ (ci. L. Saltet. *Les sources de r\ranistrs*. n. I n document penlu du concile d'Éphèse. dans *lieime d'hi't rec'*. 1905. t \i. p 512 sq.). (Les citations devaient, pensait-il, écraser la théologie cyrillienne; elles ne trouvèrent pas, sans doute, la place où s'employer.

Las, en effet, de ces discussions, l'empereur avait décidé d'en finir avec la question de personnes, ce qui semblait préjuger la question de doctrine. L'ordre avait été expédié à Éphèse de reconduire Nestorius en son monastère; un successeur lui fut donné, en la personne de Maximien, un vieux prêtre charitable et sans prétention. Le 25 octobre, les légats du pape et les délégués cyrilliens étaient invités à passer le Bosphore pour procéder à sa consécration. \ vrai dire, l'empereur ne se rangeait pas, par la même, aux décisions dogmatiques du concile cyrillien; tout au plus, ainsi que le conclut un texte des actes cyrilliens, reconnaissait-il comme canonique la dépn-

sillon de Nestorius. *Vatic.*, n. 109, A. C. O., i, 1, 3, p. 67; Mansi, t. v, col. 256. Le basileus, écrit celle brève narration, fut convaincu que le synode œcuménique avait agi selon le « règles et la raison en déposant Nestorius. Aussi ayant reçu les envoyés du synode, il condamna ceux des Orientaux; pour le reste, d bannit Nestorius. el ordonna aux délégués du saint synode d'entrer dans l'église el d'ordonner un évêque pour Constantinople. Y étant donc passés, ils ordonnèrent évêque Maximien. Après quoi, le basileus ordonna à tous les évêques de rentrer chacun chez soi. Quant à Jean d'Antioche et à ses partisans, ils demeurèrent dans la séparation. »

Ceci résumé, en définitive, d'une manière tendancieuse une lettre Impériale qui est conservée dans le *Synodicon*, n. 118 (29), A. C. O. i. -L p. 68; *P. G.*, col. 625. L'empereur y constate l'impossibilité, pour le moment, de ramener la paix; il donne congé aux évêques de rentrer dans leurs diocèses, à l'exception de (a rille, *qui Alexandrinus quondam fuit episcopus*, et de Memnon, qu'il déclare déchu de l'épiscopat, selon la décision antérieurement communiquée par le comte Jean. Les autres rentreront chez eux, et s'efforceront de travailler à la paix, ce sera leur manière de réparer le scandale qu'ils ont donné : *eorum siquidem tpue hic quomodocumque fecistis esse aliquam satisfactionem convenit per ea quic sunt postea secutura*. Mélancolique constatation des résultats obtenus par le concile'

Rome, de son côté, prenait parti dans la question. Le jour de Noël 131. le pape Célestin recevait communication du choix de Maximien. L'approuvait, et parlait en termes très durs de l'hérétique Nestorius et de ses partisans. Une série de lettres rédigées le 15 mars 132 furent remises aux envoyés de Constantinople. Jaffé, n. 385-388. Adressées au concile d'Éphèse. à l'empereur, à Maximien, au clergé et au peuple de Constantinople, elles s'expriment en des tenues sensiblement analogues. Renseigné exclusivement par des membres du concile cyrillien (il n'est pas question des légats envoyés à Ephèse), le pape se réjouit de la bonne besogne faite au concile, est heureux du remplacement de Nestorius, « ce sacrilège », par un homme comme Maximien, trouve seulement que l'on aurait dû être plus sévère à l'endroit de l'archevêque déposé, son séjour à Antioche, où il vil honoré, ne laissant pas d'être un danger. De l'attitude « les Orientaux et de leur chef, il est à peine question; on les considère comme de vulgaires partisans de l'hérétique, que l'on recevra à résipiscence s'ils veulent s'amender : *Antiochenum, si habet spem correctionis, episcopum a vestra fraternitate volumus conveniri, ut nisi quic sentimus, senserit, novella blasphemia eodem exemplo scripta sua professione condemnans, intellegat de sc quoque Ecclesiam quod fidei nostra: respectus imperat, ordinare*, Veron., n. 26. A. C. O., i, 2, p. 101. D'ailleurs la soumission de Jean serait bien facilitée par l'éloignement de Nestorius.— Il est à peine besoin de faire remarquer que cette lettre de Célestin peut difficilement être considérée, *du point de vue canonique*, quoi qu'il en soit des conséquences théologiques que l'on en peut tirer, comme une approbation en *forme* des décisions conciliaires. C'est seulement sur le vu des actes mêmes de l'assemblée qu'une telle approbation pouvait être exprimée; or nous avons déjà dit que Rome ignorera pendant un siècle encore la fumeuse *lettre aux anathématisés*, autour de laquelle roulait dorénavant le conflit entre Orientaux et Alexandrins. Célestin s'en tient toujours au point de vue de sa première sommation à Nestorius; il ne sait pas que celui-ci y a obtempéré; il songe toujours aux *noœllu blasphemia* dont l'archevêque a été accusé en 129; d ignore tout du grave conflit théologique

qui s'est greffé sur l'incident premier; quand il mourra, le 27 juillet 132, il n'en aura pas encore eu connaissance. Pourtant, ce conflit était arrivé à ce moment-là même à son paroxysme.

17. *oh/λῖ7.1 t.V AT δ'.Ι/.V/* (*YMLLE. L'ACCOMI bE IJJ.*— En somme, toute l'Église de langue grecque était profondément divisée, divisée sur la question de la personne même de Nestorius, dont plusieurs s'obstinaient à ne pas reconnaître la déposition; divisée bien plus encore sur la question des amathématisés cyrilliens. C'est encore au gouvernement impérial que reviendra la tâche de réduire ce schisme qui devenait menaçant.

1^e *Premières tentatives pour reconcilier Antioche et Alexandrie*, — Théodose, docile aux suggestions de Maximien. crut d'abord pouvoir recourir au procédé dont parlait la lettre du pape Célestin : amener entre saint Cyrille et Jean une entrevue dans laquelle le patriarche d'Antioche souscrivait à la déposition de Nestorius, anathématiserait ses doctrines, moyennant quoi Cyrille le recevrait à sa communion. *Vaticana*, n. 120, A. C. O., I, 1. I, p. 3-5; Mansi, I. v, col. 277-280. C'était demander à Jean, sans aucune contre-partie, beaucoup plus qu'il ne pouvait accorder. Abandonner la personne de Nestorius, reconnaître même que ses imprudences de langage justifiaient sa déposition, le patriarche d'Antioche finira bien par y consentir; du moins, il exigeait que ce sacrifice considérable qu'il faisait au bien de la paix n'allât pas sans une compensation. Les imprudences de langage ne foisonnaient-elles pas dans les anathématisés? Que Cyrille condamnât, ou tout au moins retirât ceux-ci, et peut-être lui passerait-on la condamnation de Nestorius.

C'est à cette solution moyenne que l'on aboutira finalement à la suite de négociations extrêmement ardues, mais qui appartiennent davantage à l'histoire qu'à la théologie. Elles furent conduites, au nom de l'empereur, par le tribun Arislolaüs, dont le nom revient souvent dans les correspondances de ce moment. Rome, de son côté, où le pape Xyste III avait succédé à Célestin, s'y intéressait et écrivait dans un sens irénique à l'évêque d'Alexandrie, Jaffé, n. 389-399, en même temps qu'elle sollicitait le vieil Acace à Bérée de se porter comme médiateur. *Synod.*, n. 111 (55), A. C. O., i, I, p. 93; *P. G.*, t. I x x i v, col. 660.

Prié également par l'empereur, Acace, sur le conseil de Jean d'Antioche et de ses amis, transmet à saint Cyrille le texte d'une proposition tendant à prendre comme règle de foi le symbole de Nicée, complété par la lettre de saint Xthanase à Éplclète (voir ici, I. I, col. 2160); on laisserait tomber les autres documents nés de la querelle récente : *quuv vero superinroducta sunt dogmata vel per epistulas vel per capitula, tailquam quic id quod est commune turbantia, excutimus*. *Ibid.*, n. 112 (53). p. 92-93; col. 658-659. Les *epistule* et les *capitula* dont il est ici question sont, de toute évidence, les deux lettres « dogmatiques » de saint Cyrille et les anathématisés. On remarquera que les Anlochiens dont Acace transmettait les propositions ne parlent pas de Nestorius. Pourtant à la réunion où ce texte avait été arrêté, Théodoret avait très vivement défendu son ami et déclaré qu'il était impossible de l'abandonner. *Ibid.*, n. 113 (51), p. 93; col. 659.

La réponse de saint Cyrille au vieil évêque de Bérée semblait, à première vue, une fin de non-recevoir. *Synod.*, n. 115 (56), p. 91-98; col. 661-665. Retirer les anathématisés, ne serait-ce pas déclarer qu'il s'était lui-même trompé? Que diraient de cette reculade les nombreux évêques qui Pavaient soutenu à Éphèse? Les Orientaux voulaient s'en tenir exclusivement au concile de Nicée; c'était aussi ce qu'entendaient faire Cyrille et les siens, comme le

démontraient les procès-verbaux de leur assemblée; et les décisions (pie l'on avait prises ne visaient rien d'autre qu'à défendre l'antique symbole contre les blasphèmes de Nestorius. Que les Orientaux consentissent à la condamnation de celui-ci, on ne leur demanderait pas autre chose, et la paix sérail rétablie dans l'Eglise. — Toutefois» la lettre de Cyrille laissait, plus qu'il n'aurait semblé d'abord, une porte ouverte à des négociations ultérieures. Le patriarche émettait, sans l'accepter d'ailleurs, la supposition qu'il avait pu passer dans ses expressions quelques inexactitudes : *ponamus quia secundum veritatem et transiit nos aliquid quod ad rectitudinem dogmatum pertinet, aut circa alios modos subjecti aliquibus culpis eramus sire peccatis*, p. 95, l. 20; mais surtout il faisait une profession de foi qui était de nature à satisfaire les Orientaux : Cyrille repoussait la christologie d'Arlus et d'Apollinaire; les anathématismes avaient été rédigés contre Nestorius et centre lui seul; c'est en fonction des blasphèmes de celui-ci qu'il fallait les interpréter. Du jour où les Orientaux auraient condamné l'archevêque de Constantinople, il n'y aurait nulle difficulté à les leur faire paraître blancs comme neige, *tunc et salis /actillime quodeumque omnino eorum quic a nobis scripta sunt., hoc excandidabitur*.

Pendant quelque temps, néanmoins, les deux partis restèrent cramponnés à leur position. Dans le monde ecclésiastique de Constantinople, on finit par trouver que Cyrille favoriserait singulièrement la cause de la paix en abandonnant les textes litigieux. *Scripserunt et episcopi c Constantinopoli*, écrit Libéralus, *quia amicitiarum modum et pacem ecclesiarum sanctarum non aliter perire conveniret, nisi omnia quic ab eo in causa scripta sunt epistolis et tomis et libris evacuarentur*. *Breviar.*, c. viii, P. I., t. Ixviii, col. 983 A. Il ne peut guère s'agir que de Maximien et de ses suffragants. A la cour également, la personne de Cyrille était violemment attaquée par certains fonctionnaires en vue. Or Théodose, on l'avait vu maintes fois, était si facile à retourner. Très alarmé des nouvelles reçues de Constantinople, qui lui avaient causé d'ailleurs une grave maladie, l'évêque d'Alexandrie n'hésita pas à recourir à des moyens qui ne laissent pas de nous surprendre. D'amples gratifications, dont la curieuse liste s'est conservée, furent distribuées aux grands personnages de la cour. Les uns devaient agir sur Pulchérie, les autres sur Jean, les autres sur les fonctionnaires. Le syncelle de Cyrille, Épiphanes, de qui nous tenons ces détails, suppliait Maximien de consentir pour cela un prêt à l'Eglise d'Alexandrie : *De tua Ecclesia prestanti quorum nosti ne Alexandrina Ecclesia contristetur*. *Synod.*, η. 293 (203), cl 291. A. C. O. i. I, p. 222-225; P. t. Ixxxiv, col. 826-829 (le n. 291. liste des gratifications, (pie les éditeurs du xvi^e siècle avaient volontairement omis, ne figure pas dans (L; voir I. C. (.), et Nau, *I. c. livre d'Héraclide*, append., p. 367-368).

Plus encore que ces moyens, les explications, inlassablement fournies par saint Cyrille de ses anathématismes, contribuèrent peu à peu à rasséréner l'atmosphère. Jean d'Antioche huit par prendre une initiative qui lui fait le plus grand honneur. Dans sa lettre à Acace de Jérusalem, Cyrille se déclarait tout prêt à fournir des explications, dès que l'on aurait, de l'autre côté, renoncé à l'esprit d'hostilité; pour quoi ne lui demanderait-on pas de se rallier à une formule qui mettrait en sûreté la doctrine dyophysite compromise, disait-on, par les anathématismes? Libéralus prétend que le patriarche aurait écrit en ce sens à l'empereur : *Propter illa ipsius capitula fidei meam Cyrillo dirigam*, lui aurait-il dit; *quam si*

suscipiens subscripserit, communicabo ei. *Premar.*, c. viii; /*. t. Ixviii, col. 983. C'est en tout cas le sens de la lettre qu'après entente avec Kc.iredr Berce, il lit porter à Alexandrie par Paul, évêque d'Emèse, l'homme de confiance du vieux prélat. Texte de la lettre dans le *Synod.* n. 169 (80), A. C. O., t. I, p. 115: P. D., t. Ixxxiv, col. 689-691. (et envoi a dû prendre place à l'automne de 132.

2* /.'accord de 133. L. f.e formulaire. Le texte du *Synodicon* ne contient pas le formulaire dont l'évêque d'Antioche demandait la signature comme une explication des anathématismes, mais celui-ci a été conservé par Libératus, *Breviar.*, c. viii, et dans les deux lettres échangées finalement par Cyrille et Jean pour constater leur accord. Il faut le citer en entier, car il est un indispensable complément des décisions prises à Éphèse.

Ἰεσοῦ δὲ τῇ Θεοτόκου Παρθένου ὅπως καὶ φρονούμεν καὶ λέγομεν, τοῦ τε τρόπου τῇ ἐνανθρωπήσει τοῦ μονογενοῦ Γίου τοῦ Θεοῦ, ἀναγκαῖον, οὐκ ἐν προσθήκῃ μέρει, ἀλλ' ἐν πληροφορίᾳ εἶδει, ὡς ἄνωθεν ἐκ τῶν θείων ἱερῶν, ἐκ τῆς παραδόσεως τῶν ἁγίων Πατέρων παρεληφότε ἐσθήκαμεν, διὰ βραχέων ἐρούμεν, οὐδὲν τὸ συνολὸν προσθέντες τῇ τῶν ἁγίων Πατέρων τῶν β' Ν' καὶ ἑκτεοῖς πίστει. Ὡς γὰρ ἰφθήμεν εἰρηκότε, προπάσαν ἐκείνη καὶ εὐσεβεῖα γινώσκοντες, πάση καὶ αἰρετικῇ κακοδοσίᾳ ἀποκρίνουμεν. Ἐρούμεν δὲ οὐ καταπολεμῶντες τῶν ἀνέφικτων, ἀλλὰ τῇ ομολογίᾳ τῇ οἰκείᾳ ἁποκλείοντες τοὺς ἐπ' αὐτοῖς βουλομένους. *bi* οἱ ταῦτα ὑπὲρ ἀνθρώπων διασκεπτόμεθα

Ce préambule n'est pas donné par Libératus: à partir d'ici grec et latin marchent parallèlement.

Ὁμολογοῦμεν*? τοιγαροῦν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Γίον τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ. <=> ὅτι τέλειον, καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος* προαιώνων μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δειγνύμεν. καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, ἐκ Μαρίας τῆς Παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. Δυὸ γὰρ φύσεων ἐνωσιν (lat. : *unitio*) ὑποθέτομεν διότι ἐνα Χριστόν, ἐνα Γίον, ἐνα Κύριον ὁμολογοῦμεν.

Comment faut-il prouver et s'exprimer sur le compte de la Vierge mère de Dieu, et sur le mode de l'incarnation du Fil unique de Dieu, nous allons le dire brièvement, n'ajoutant rien de plus, mais celui d'expliquer ce que nous avons reçu de saintes Écritures et de la tradition des Pères, sans prétendre absolument rien ajouter au symbole de foi proposé par les saints Pères de Nicée. (2ar, ainsi que nous l'avons dit) h dit, ce symbole suffit parfaitement à l'exposé de la religion et à la réfutation de toute hérésie. Ce que nous disons, d'ailleurs, est moins pour prétendre résoudre le mystère, que pour réfuter, par la confession de notre propre faiblesse, ceux qui nous reprochent d'expliquer les questions qui dépassent notre intelligence.

Nous confvssons donc que Notre-Seigneur Jésus-Christ, unique fils de Dieu et vrai Dieu et vrai homme composé d'une Ame raisonnable et d'un corps*, qu'il a été engendré du Père avant tous les temps quant à la divinité, et quant à l'humanité qu'il est né de la vierge Marie à la fin de temps*, pour nous et notre salut; qu'il est consubstantiel au Père selon la divinité, consubstantiel à nous selon l'humanité. Car il s'est produit une union de deux natures*, nous ne reconnaissons- nous qu'un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur.

Κατὰ ταύτην την τη
 άσυγχύτου ένώσεω έν-
 νοιαν όμολογούμεν την
 αγίαν ή αρΟένον Θεοτόκον,
 ζιά τό τον θεόν Λόγον
 σαρκωθήναι. καί έναν*
 Ορωπησαι, και αυτή
 τη συλλήψεω ενώσαι
 εαυτώ τύν έ; αύτηε ληφ-
 Οέντα ναόν. Τας δε εύαγ-
 γελικά και άποστολικά
 περί του Κυρίου φωνά,
 ίσμεν του θεολόγου ίν-
 θρα » τά μεν κοινοποιούν-
 το^ . ώ εφ* ενό προσώπου,
 τά δε διαιρούντα, ώ επί
 δύο φύσεων· καί τά μέν
 Οεοπρεπεί (lat.: *diviniores*
atque altiores) 7. Τά την
 θεότητα του Χριστού, τά
 δε ταπεινά (lat.: *humi-*
liores) κατὰ την άνθρωπό-
 τητα αυτού παραδιδόντα .

Texte grec dans P. G., t. i.xxvii, col. 172 et 176; latin dans I*. t. i.xviii, col. 083.

2 *Origine et signification.* ► - Chose intéressante a signaler, et que l'auteur du *Synodicon* avait déjà notée, la partie essentielle de ce texte n'est pas autre chose que la profession de foi, émise à Éphèse par le concile de Jean et transmise à l'empereur. En voici le texte, dans le latin du *Synodicon* :

Illorum namque paucorum verborum recta lidci (sc. m/π i. M. Vicani) confessio Miilicit et omnem luereticum errorem convincere et veritate volentes imbueri. Neque enim de his qua ad l nigeniti divinitatem pertinent, prtedicta sanctorum fides Patrum huc atque Illuc ferri permittit, sed consubstantialitatem pnrldicans, inconcusse intellectus fidelium prémunit. Arianam destruens luiTcsim, et (de) dispensatione integerrimos terminos tradidit, Inconvertibilitalein nos et immutabilitatem divinitatis l'nigeniti docens et non esse hominem purum Dominum nostram desum Christum, sed revera Hilum Dei credi praecipiens, consona divinis sanetisque Scripturis. Vnde et nos illa sequentes, fidei quidem confessionisque expositioni neque adjicimus ^uicquam neque subtrahimus, sulllcicntc ad omnia expositione paterna; quoniam vero, imperatores piisslmi, praecipistis post hunc assensum inviolabilis fidei et de sancta et Dei genetrice virgine innotescere nos vestra insuperabili pietati.... et hoc a Deo auxilium postulantes (ultra hominem namque est de talibus disceptare), innotescimus pietati vestra. <|ua* sumus ex divinis Scripturis edocti, non quasi contra incomprehensibilia quodlibet audentes. >ed confessione propria infirmitatis his qui contra no» temptant assurgere, prattaudentes in quibus illa «|ua sunt ultra hominem, (disceptamus).

Les considérants de ce long préambule sont encore reconnaissables dans le texte plus court de 133: outre les longueurs, on en n finalement éliminé les allusions qui auraient pu paraître désobligeantes, en particulier le rapprochement avec l'arianisme de la doctrine que l'on prêtait (de manière fort injuste d'ailleurs) à saint Cyrille. La profession de foi proprement dite recouvre très exactement relie de 133 :

Confitentur igitur Dominum nostram Jcsum Christum, filium Dei unigenitum, Deum p<rfeelum et hominem perfectum « x animi ratlomi di el corpore, ante saeculū quidem ex Patre nutum serendum deitatem. In fine vero dierum eundem propter nos et propter nostram salutem de Maria virgine '«eundum humanitatem, consubstantialē Patri eundem secundum divinitatem rt consubstantialē nobis secundum humanitatem. Duarum vero naturarum unitio facta est. propter quod unum Christum, unum Dominum, unum Ilium confitemur. Secundum hunc inconfusa unionis intellectum confitemur sanctam Virginem Dei genetricem, propter quod Deus Verbum Incarnatus est et Inhumanatus et rx ip*.i conceptione siblmrl unlit templum quod ex

Λ cause de cette union exempte de tout mélange, nolis confessons que la sainte Vierge est Mère de Dieu, parce que Dieu le Verbe s'est fat! chair, s'est fait homme, et s'est uni, depuis le moment de la conception, le temple qu'il n pris de celle-ci. En ce qui concerne les expressions évangéliques et apostoliques relatives au Seigneur, nous savons «pie les théologiens emploient les unes indistinctement, comme sc rapportant A une seule personne (prnxôpon). et distinguent les autres, parce qu'elles s'adressent à l'une des «leux natures, celles qui conviennent A Dieu, à la divinité du Christ, celles qui marquent rabaissement à l'humanité.

Ipsa suscepit. IFire a deiloqiiK viris edocti, cvangcllslh, apostolis atque prophetis et his qui per singula tempora pia fidei fuere doctorcs, nos quoque exposuimus in brevi capitulo. *Synod.*, n. 105(17), .1. C. O., l. l. p. 56-57; *P.* (Λ, l. ιλ x x π, col. 608-009.

Lu finale du texte de 131, conline on peut le voir aisément, a été transformée dans le document de 133, et a donné naissance à un paragraphe nouveau sur la répartition entre les deux natures du Christ des expressions scripturaires. Ce développement vise, A coup sûr, le l* anathématisme cyrillien, qui semblait interdire de diviser entre deux hypostases (au sens de *natures*) les termes scripturaires relatifs aux opérations du Christ. Cette addition est de considérable importance.

Plus remarquable encore est le fait que les Orientaux aient exigé que saint Cyrille reconnût la légitimité de l'expression ναό ληφΟει, pour désigner l'humanité *assumée* par le Verbe divin. Le 11* anathématisme s'était élevé contre cette manière de parler. Enfin, la reconnaissance très explicite de l'union des *deux* natures était aussi, de la part de Jean, une exigence d'importance cl tout A fait caractéristique. Si l'on ajoute à ces considérations, tirées de l'origine et du contenu du symbole soumis à la signature de Cyrille, le fait qu'au dire de Liberatus le texte en avait été délibéré dans une réunion tenue A Antioche (réunion A laquelle Théodorel ne pouvait manquer d'assister), on ne pourra qu'applaudir au sens théologique et A l'énergie dont Jean lit preuve en cette circonstance.

3. *Acceptation du formulaire.* Semblablement, il faut louer sans réserve l'esprit de conciliation que montra saint Cyrille dans la discussion de ce projet de traité. Sans doute les choses n'allèrent-elles pas avec la belle rapidité dont parle Libéralus : *In quant urbem (Alexandriani) veniens Paulus, écrit-il, cl gratissime a CtjriUo susceptus est, et sine difficultate vel contentione, ut a multis putabatur, memoratam fidem Orientalium suscepit episcoporum. Hreviar., c. vin : P. L., l. lxxviii, coi. 983 l).* Retardées par une maladie de Cyrille, les négociations semblent avoir traîné plusieurs mois et avoir obligé Paul A un voyage A Antioche. Plusieurs lettres intéressantes échangées A ce sujet entre Cyrille et Acacc de Bérce, Cyrille et Jean, figurent dans la *Coll. Atheniensis* et ont été publiées pour la première fois par E. Schwartz, n. 95, 107, 108, 115, 116. Tout finit par s'arranger. Au printemps de 133. Paul d'Émèse apportait A Antioche la fameuse lettre *Laelentur caeli*, rédigée par l'évêque d'Alexandrie, et qui constatait l'accord entre les deux grands sièges sur les questions de doctrine. *Cyrrill. epist.*, xxxix. *P. (t., l. l.XXVH, col. 173-181: coli. Vaticana, n. 127, A. C. O., i, l. l, p. 15-20; pour les diverses versions anciennes, voir p. 15.*

La célèbre lettre, en efTet, après quelques mots de préambule écartant les pénibles incidents des années passées, se félicitait en termes magnifiques <le la paix rendue A l'Église. Transcrivant le symbole de foi envoyé par Jean d'Antioche, saint Cyrille constatait (pt'il ne pensait pas diHéremnienl : ταύται ύμών έντυχόντε ταί Ιεραί φωνά, οδτω τε καί εαυτού φρονούντα εύρίσκοντες, έδοξάσαμεν... Θεόν. Col. 177 Π. Pour plus d'cxactitude encore, et pour couper court A certains bruits fâcheux que l'on faisait courir sur son compte, il répudiait énergiquement l'idée que le corps du Christ ne serait pas consubstantiel au nôtre. Enfin, se référant A la lettre de saint Athanasios A Épictète, dont il avait été question au début des pourparlers (voir col. 120), Cyrille, qui s'était aperçu de différences notables entre les divers exemplaires, en envoyait A Antioche une copie authentique: il se ralliait ainsi implicitement Acetic tessère d'orthodoxie.

(es concessions de capitule importonce n'allaient pas, il vu de sol, sans une contre-partie. A la vérité la lettre *Ludentur civil* n'énonce aucune condition qui serait imposée à Jean cl a ses amis; mais il est de toute évidence que Paul d'Émèse avait dû prendre, au nom de ses commettants, des engagements explicites. Il faudrait qu'à Antioche l'on reconnût la déposition de Ncstorius, son hétérodoxie, la légitimité de Maximien. Tout ceci est clairement énoncé dans la lettre censée écrite par Jean pour provoquer celle de Cyrille. *Cyrrill. epist.*, xxxviii, G., t. i. xxvii, col. 169-173; *Vatic.*, η. 123, .1. C. O., I, 1. I. p. 7-9. La première partie en est calquée sur la lettre de l'évêque d'Alexandrie. Le patriarche d'Antioche demande que, par la souscription commune du symbole proposé, la paix soit rendue à l'Église. Après quoi il ajoute : « Ce symbole ainsi accepté, il nous a plu, pour le bien de la paix, et l'éloignement de tous les scandales, de tenir pour déposé Ncstorius ex-évêque de Constantinople. Nous anathématisons aussi ses propos vides, defectueux et profanes (οὐαΟο-ματίζομεν τὰ φαύλο αὐτοῦ καὶ βέβηλου κενοφωυία), parce que nos Églises possèdent la foi droite et saine, la gardent (jalousement) el la livrent (fidèlement) à leurs peuples, tout comme votre sainteté. Nous nous rallions à l'ordination de l'évêque Maximien de Constantinople, et nous sommes en communion avec tous les évêques de l'empire qui gardent el prêchent la foi droite et sans reproche. »

Quelque mitigé que fût l'anathème porté contre Ncstorius, cet acte de Jean d'Antioche représentait desà part une très grave concession, ('était beaucoup plus qu'une reconnaissance de la situation de fait créée à Constantinople par les événements des années précédentes. Pourtant il ne saurait faire de doute que Ncstorius eût souscrit sans ambages au symbole délibéré à Éphèse par le concile tie Jean, renouvelé à Antioche (peut-être à sa connaissance) el finalement accepte par saint Cyrille. D'ailleurs, nous ne sommes points réduits sur ce point à des conjectures: un long passage du *Livre d'Héraclide*, p. 257 sq. est consacré à cette démarche de Jean et à la signature par Cyrille de l'Acte d'union. Le condamné de 431 s'efforce de montrer que la doctrine de cet acte est proprement la sienne, qu'en s'y ralliant Cyrille, en fin de compte, a rétracté ses anathématismes. cause de tout le débat, que Cyrille a donc souscrit, de mauvaise grâce d'ailleurs, à la doctrine professée par Ncstorius lui-même. Reste le fait que les Orientaux mit néanmoins acquiescé à la condamnation de 131, et que, par ailleurs, nulle mention n'est faite dans l'.lr/c d'union d'un blâme quelconque à l'endroit des anathématismes cyrilliens. A quoi Ncstorius ne voit d'autre explication que la contrainte impériale. el, pour n'être pas adéquate, l'explication contient une part de vérité. Mais nous aurons à nous expliquer nous-même sur la doctrine de l'archevêque déposé, et nous verrons que le Jugement, porté sur lui par son ami Jean d'Antioche, est en somme ce que l mi peut dire de plus doux sur le compte de Ncstorius.

L'accord conclu entre Antioche cl Alexandrie fut aussitôt porté à la connaissance de tous les ayants cause. Jean en écrivit sans retard à l'empereur. *Synod.*, n. 179 (91), I. C. O., L I, p. 127' P G., I. i. xxxiv, col. 701. On remarquera la manière dont il parle de Ncstorius *depositum sire damnatum habemus Nestorlum, ... anathematismo subijcientes qut-eiinque ab eo aliene ac peregrine dicta sunt contra apostolicam doctrinam*. Mais il demandait aussi que celui-ci fût la seule victime, et (pie l'on rétablît sur leurs sièges les évêques qui avaient pu être déposés à l'occasion des troubles antérieurs; une pacification

générale de l'Église s'imposait. Informé par saint Cyrille et par Jean lui-même, *Coll. Athen.*, n. 121, le pape Xysle exprimait à l'un et à l'autre toute sa joie de la paix rétablie. Jaffé, n. 391, 392; ccx deux lettres dans la *Veronensis*, n. 30 et 31, A. C. O., 2, p. 107-108. En même temps il se réjouissait de voir Ncstorius désormais seul de son sentiment, abandonné à lui-même et a scs tristes pensées.

3. Les *dernières difficultés*. L'accord entre les deux chefs, Jean et Cyrille, avait été relativement facile à conclure; il ne leur serait pas aussi aisé d'amener tous leurs subordonnés à déposer les armes.

1. *Di/Jlct.ltés de saint Cyrille avec les monophysites*. — Si. en Égypte, aucune résistance sérieuse n'avait chance de réussite, Cyrille allait rencontrer néanmoins chez beaucoup de ses partisans une incurable défiance. L'accord de 133 était proprement le sacrifice de la doctrine monophysite. sous la forme encore larvée qu'elle revêtait chez de nombreux cyrilliens. Affirmer l'union des deux natures, l'existence des deux opérations (telle au moins que l'impliquait la distinction des paroles évangéliques), admettre l'expression de temple appliquée à l'humanité assumée par le Verbe, tout cela n'était-il pas sacrifier peu ou prou au dyophysisme toujours suspect et, comme déjà on commençait à dire, au « nestorianisme »? (.'est ce que de divers côtés l'on redisait au patriarche d'Alexandrie. Cf. Libératus. *Breviar.*, c. vin; P. L., t. I xviii, col. 981 D.

Quelques-unes de ses lettres de l'époque sont des réponses à de semblables craintes, La plus importante est celle qui est adressée à Acuce de Mélitèue, l'un des accusateurs de Ncstorius au concile d'Éphèse. *Cyrrill. epist.*, \i. P. G. t. i. w mi, col. 181-201 G. U. *Vaticana*, n. 128, A. C. O., i, 1. I. p. 20-30; voir p. 20, l'énumération des vieilles traductions latines; quelques fragments dans Libératus. Accusé de s'être prêté trop aisément aux volontés des Orientaux, saint Cyrille y fait l'historique des négociations avec Antioche, et explique comment les concessions faites par scs adversaires, el spécialement la condamnation de Ncstorius, l'ont incliné à souscrire le formulaire présenté par eux. On veut y voir des doctrines spécifiquement nestoriennes: c'est tout à fait inexact. Et l'évêque d'Alexandrie d'instituer une comparaison mire les expressions antiochiennes et diverses citations de Nestorius, empruntées à des écrits tombés dans le domaine public. C'est ici tout particulièrement qu'il faut s'adresser pour comprendre l'idée que saint Cyrille se faisait de la christologie de son adversaire. A dire vrai. Nestorius ne s'est pas reconnu dans le portrait ainsi tracé; un long passage du *Livre d'Héraclide*, p. 261-280, discute phrase par phrase les passages capitaux de la lettre a Acace. affirmant que rien ne le sépare, lui Nestorius, des Orientaux. Killant plus loin et prenant l'offensive, il prétend trouver dans cette pièce la preuve de la duplicité de Cyrille. Celui-ci ne déclarc-t-il pas que la distinction des natures est purement idéale; (pie, dans la réalité, il n'y a qu'une seule nature, comme si l'union des natures aboutissait à une nature unicpie cl non à une personne unique ♦? I*. 268. Il y a plus. Cyrille ne voudrait-il pas faire croire à son correspondant que les Orientaux n'acceptaient eux aussi la distinction des natures (pie comme une vue de l'esprit? — On retiendra du moins de ces critiques que la position de saint («yrrille était des plus délicates, el que son essai de faire cadrer avec la terminologie (et même avec la pensée) des anathématismes la doctrine des Antiochiens, est passablement laborieux. Les mêmes idées s'expriment dans une lettre du meme Cyrille à Eulogius, son apocrisiaire à Constantinople. *Epist.*, xiav, i> G. t. IXWII. col. 221'228; *Valicana*, n. 132^

A. C. O., i, 1, I, p. 35-37; fragments aussi (dans Liberatus. Voir aussi la lettre à Valerianus <ΓIconium, *Epist.*, i., col. 256-277; *Vaticana*, n. 119, .1, C. O., 1. 1. 3, p. 90-101; fragments dans Liberatus; version syriaque publiée par Bedjan. Les deux lettres à Succensus, évêque de Diocésaréc en Isaurie, curent aussi, plus tard, leur célébrité. *Epist.*, xlv et xlvj, col. 228-237, 237-215; *Vaticana*, n. 171-172, A. C. O., i, 1, 6, p. 151-157, 157-162. Mais il faudrait citer presque toute la correspondance de cette époque; les mêmes arguments y reviennent d'ailleurs, avec les mêmes textes scripturaires et les mêmes explications historiques.

Dans les territoires ressortissant à l'autorité de Jean d'Antioche il ne manquait pas non plus de cyrilliens oultranciers», peu disposés à suivre l'esprit de conciliation de leur chef et à accepter les tonnes de r.l.r/e d'union. A Antioche mémo, l'apollimircsmc n'as ail pas dit son dernier mot, et si le mal n'éclata avec toute sa virulence qu'après le concile de Chalcedoine, le monophysisme, nouvel avatar de la vieille hérésie, comptait, dans les milieux monastiques surtout, de nombreux partisans. Dès 133, un diacre, Maxime, sc faisait remarquer par son intransigeance, et refusait la communion de son patriarche; un schisme était possible. Alarmé pour le succès de l'union si péniblement rétablie, Cyrille écrivit à deux reprises à Maxime pour le prier de modérer son zèle. *Epist.*, isn, i.vin, col. 320-321.

2. *Difficultés de Jean avec les partisans de Nestorius.* - Tandis que Cyrille s'cîTorçait de contenir ^immense armée des monophysilcs, qui se vantait de l'avoir pour chef » (Batiffol, *Littérature grecque* p. 309), Jean, de son côté, était aux prises avec les résistances des amis de Nestorius.

Nombreux en effet étaient les évêques du diocèse d'Oricnl qui n'admettaient point, aussi aisément que leur patriarche, la déposition de l'archevêque de Constantinople. Dans leur résistance, ils étaient fortifiés cl par les liens de l'amitié et par le sentiment de l'honneur et aussi par des considérations d'ordre doctrinal. A eux aussi il apparaissait, clair comme le jour, qu'il n'y avait pas de différence perceptible entre le symbole d'union et les doctrines qui avaient motivé la déposition de Nestorius à Éphèse. Ils consentaient bien à passer condamnation sur les analhémalismes cyrilliens puisque au fait, l'Égyptien % comme ils disaient, les avait suffisamment retirés en souscrivant le symbole anliochien; ils consentaient à ne pas faire état de la déposition prononcée contre C)rille et sanctionnée par l'autorité Impériale, mais ils ne comprenaient pas comment Nestorius ne bénéficiait pas de la même amnistie. Or, en exécution des promesses faites par Jean à Cyrille, ils se voyaient contraints par leur patriarche à analhématiser leur ami! (es sentiments s'expriment au mieux dans une lettre de Théodoret à Jean d'Antioche, *Synod.*, n. 183 (95), A. C. O., i. I, p. 131; *P. G.*, I. i.xxxiv, col. 709. Avec un certain nombre de ses collègues, l'évêque de C.yr u pris connaissance des conditions de la paix entre Antioche et Alexandrie, il enregistre avec satisfaction les concessions doctrinales faites par Cyrille :

Qua· nutem nunc In epistula (Cyrilli) continentur, clare nobilitate evangellica decorantur. l*nedlcatur namque In ris Dm* et homo perfectus Dominus noster Jesus Christus et dur natura? curumqur differentia et unitio inconfusa, non quasi per liquidorum in invicem mixtionem coagulummtunive fermenti, sed Ineffabiliter el dcodccntcr effecta r l qu.»· naturarum proprietates integra» conservavit, cl impassibilis quidem Deus Verbum atque inconvertibilis, ii sii'f.i m vero passibile ac morti ad modicum traditum rt iv*u.scitatum rursus uniti Del virtute. Spiritu.» quoque Minctus nun rx Lilio aut per Lilium habens subsistentiam

(allusion <i Patuilh. 9), sed prodiens quidvin n Patre, proprius vero [Lilii), quod rt ei consubstantialis sit nominatus.

Mnis Théodoret et ses mnis ont entendu parler des exigences de l'Égyptien relativement à la personne et à la doctrine de Nestorius; elles sont évidemment contradictoires avec la souscription du symbole d'union :

Quodsi id verum est. qui hæc vclut ex nrce pncclplt civitatis, simile aliquid facit Innquam si (piis vix tandem perductus ad consubstantialem Deo et Patii l ilium conn-tendam, mox iterum anathemate feriat eos qui hoc n principio sapuerunt atque docuerunt. Et iste siquidem, postquam vix tnndem nostris dogmatibus est adjunctus, inox connu anathematismum conatur exigere, quasi pro ipsa rerum rectitudine pænitens.

Le comte (renée a pris soin de rassembler, dans sa *Tragédie*, les nombreuses lettres échangées a ce sujet par Théodoret et ses amis, soit entre eux, soit avec Jean d'Antioche Voir *Synod.*, n. 178 (90), n. 180-193 (92-105), p. 127, 129-139; *P. G.*, col. 704, 706-719. Tout ce dossier sérail extrêmement intéressant à dépouiller.

Il fallut un certain temps au patriarche pour venir à bout de cette opposition qui finalement se tournait contre lui : plusieurs, en effet, pàirnū les nestoriens » les plus excités, avaient rompu la communion avec leur chef hiérarchique. Mais toutes ces négociations laborieuses sont plus affaire d'histoire que de théologie. Il faut pourtant citer la curieuse lettre écrite par les deux métropolitains de Tyane et de Tarse, Euthérius et Helladius. au pape Xyste HL Le bruit avait couru, dans leurs lointaines provinces, que le nouveau pape était revenu des préventions de son prédécesseur Célestbi contre le malheureux Nestorius. Avec une naïve confiance, les deux évêques, après avoir fait une narration sommaire des événements qui s'étaient déroulés depuis la publication par Cyrille des anathématismes jusqu'à la signature de l'accord de 133. supplient avec larmes le pontife suprême d'intervenir, de faire une enquête sur tout ce qui s'est passé, cl de prendre en conséquence des mesures de réparation. On ignore si le pape cul connaissance de cette Jettre vraiment touchante. *Synod.*, n. 205 (117), p. 115-118; *P. G.*, col. 727-731.

Harcelé par les impérieuses demandes de saint Cyrille, qui entendait bien que tous les subordonnés de Jean signeraient personnellement la condamnation de Nestorius, le patriarche d'Antioche ne vit plus de recours que dans le bras séculier.

3. *Mesures de rigueur prises contre Nestorius et ses partisans.* — Le 12 avril 431, le remplaçant de Nestorius sur le siège de Constantinople était mort. Les partisans nombreux que l'archevêque déposé avait conservés dans la capitale s'agitaient. *Coacervata multitudines m multis partibus civitatis AV<-toriiim publica clamore reposcebant*, dit une lettre synodique. *Synod.*, n. 238 (150), p. 171; *P. G.*, col. 766. Par les soins de la cour, qui n'entendait pas voir renaître les troubles à peine assoupis, Proclus, Péterncl candidat, fut intronisé sans relard.

Le plus urgent, après cela, était de rallier à lu condamnation de Nestorius les évêques orientaux ; Jean, appuyé par l'autorité impériale, secondé par l'influenec de quelques solitaires considérables, comme Simeon le Stylite, finit par amener Théodoret à une soumission telle quelle. Voir les allusions aux conditions de faveur qui lui furent faites dans une lettre postérieure que lui adresse Jean. *Synod.*, n. 2HH122), p. 153; *P. G.*, col. 738. On espérait, et l'espoir ne fut pas entièrement trompé, que son exemple entraînerait les évêques voisins.

Mais il resta des irréductibles, dont ne purent

avoir raison ni les promesses, ni les menaces; il fallut procéder contre eux. t ne quinzaine d'évêques orientaux furent ainsi déposés et envoyés en exil; le plus excité d'entre eux, Alexandre de Hiérapolis, fut même expédié aux mines d'Égypte. Liste de ces condamnés dans *Synod.*, n. 279 (190), p. 203; *Λ G.*, col. 803.

Nestorius lui-même fut atteint au même moment. Depuis la fin de 131, il continuait à résider à Antioche, Déjà le pape Céleslin avait pris ombrage de son séjour dans la capitale de l'Orient; on n'avait point songé pourtant à l'éloigner, et l'archevêque déposé avait dû suivre, d'un œil intéressé, l'agitation antiochienne autour des anatliématismes et de l'Ac/e d'union. Il n'a pas dû se priver d'y intervenir, et c'est vraisemblablement dès cette époque qu'il rassemblait les diverses pièces de sa *Tragédie*. (Voir ci-dessus col. 81.) Tout cela était fort gênant pour Jean d'Antioche. Puisque l'on voulait à tout prix la pacification de l'Orient, il fallait prendre des moyens énergiques. Le patriarche se décida à demander à l'empereur l'éloignement de Nestorius. L'ordre de la cour au préfet du prétoire, Isidore, prescrivit de l'expédier à Pétra, en Arabie; en même temps l'on confisquait tout ce qui lui appartenait personnellement à Constantinople. *Vaticana*, n. 110, A. C. (.), i, 1, 3, p. 67; Mansi, t. v, col. 256. Bientôt même on trouva cette relégation trop douce encore; un nouvel ordre impérial l'envoya au fond du désert de Lybie, à la grande Oasis. Ceci devait se passer vers 436-437.

Beaucoup plus grave encore était une loi qui figure au *Code Théodosien*, XVI, v, 66, sous la date du 3 août 435 (date inexacte, selon une remarque de E. Schwartz, voir *Vaticana*, n. 111, A. C. O., i. 1. 3, p. 68; Mansi, t. v, col. 413). Nestorius, disait cette loi, ce chef d'un enseignement monstrueux, ayant été déjà condamné, il reste à frapper les partisans de son impiété et à les désigner d'un nom caractéristique, afin (pie nul ne puisse s'y tromper. Nous décidons en conséquence que les partisans de l'opinion impie de Nestorius seront désormais appelés simoniens. Car il est juste (pie ceux (pii ont imité Simon (le Magicien) dans sa lutte contre Dieu, reçoivent une appellation, manifestant cette ressemblance, de même (pie les ariens, selon une loi de Constantin, ont été appelés porphyriens, en souvenir des attaques de Porphyre contre le Christ. Que personne n'ose donc posséder, lire ou transcrire les livres impies du scélérat et sacrilège Nestorius, relatifs à la sainte religion et contraires aux dogmes du synode d'Éphèse. Ces livres seront recherchés avec soin par l'autorité publique et brûlés. De cette manière, la racine de l'impie ayant été tranchée, le peuple ne pourra plus être trompé. Dans toute discussion sur ces matières, on n'appellera plus les partisans de cette erreur (pie simoniens; ils n'auront droit de tenir de réunions nulle part, même à la campagne ou dans les faubourgs des villes, à peine de confiscation de tous leurs biens. » L'ordonnance des préfets de prétoire prenait aussitôt les dispositions nécessaires pour que ces mesures fussent appliquées dans toute leur rigueur. *Vaticana*, n. 112, *ibid.*, p. 69; Mansi, t. v, col. 116. L'ordre impérial s'abattait au même moment sur le comte Irénée, l'intime ami de Nestorius. Pour s'être fait le défenseur de celui-ci, et avoir causé par là du trouble en de nombreuses provinces, il serait dépouillé de toutes ses dignités, de tous ses biens, et exilé, lui aussi, à Pétra, avec le prêtre Photus, *ut paupertate perpetua et locorum solitudine crucientur*. * *Synod.*, n. 277 (188). 278 (189), A. C. (.), i. 1, p. 203; *P. G.*, t. lxxvii, col. 802.

Ce déploiement de forces contre la personne de Nestorius et ses plus ardents défenseurs devait

avoir des conséquences d'importance. Elle achevait de classer officiellement Nestorius au rang des hérétiques. Et quant à réviser les considérants de cette sentence, il ne faudrait bientôt plus y songer; la prescription de rechercher et de détruire les écrits de l'hérésiarque ne resta pas lettre morte,

171. A 777>n, A la. /, <(/. / /> / o Λ ī / \ Λ A. JCS mesures impériales que nous venons de signaler, auraient dû marquer la fin de toutes ces agitations doctrinales. Il n'en fut rien. L'Ac/e d'union avait, au point de vue ecclésiastique, déterminé les contours des positions admises par tous; l'autorité de l'empereur avait éliminé la personne de Nestorius et de ses amis les plus remuants. Mais cette dernière manifestation, plus bruyante, fut celle qui frappa davantage les esprits. Beaucoup l'interprétèrent comme une victoire définitive de la christologie cyrillienne, victoire qui reléguait dans l'ombre le succès remporté en 433 par les Antiochiens. Saint Cyrille d'une part, avec ses partisans de sens orthodoxe, voulut pousser à fond ses avantages et faire condamner les anciens docteurs de l'école antiochienne. D'autre part, des gens (pii interprétaient en des sens plus ou moins suspects, plus ou moins douteux, les formules cyrillienne*. n'hésitèrent pas à s'abriter sous l'autorité du patriarche alexandrin pour développer des doctrines hétérodoxes. Esquissons ce double mouvement qui forme l'épilogue de la crise nestorienne et prépare l'éclosion de la crise monophysite.

1° *Lutte des cyrilliens contre les anciens docteurs antiochiens.* - On a déjà fait remarquer que Nestorius ne faisait en somme que reproduire, trop souvent avec l'approximative exactitude d'un orateur, les doctrines de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste, les deux grands théologiens de l'école antiochienne.

Au cours même de la lutte entre saint Cyrille et Nestorius, ces deux noms ne furent pas jetés dans le débat. Il en fut autrement après l'édit impérial proscrivant les livres de Nestorius. Au dire de Liberatus, qui présente de cette nouvelle campagne une narration un peu schématique mais exacte dans l'ensemble. *Hrciuar.* c. x. P. L., t. lxxviii, col. 989 sq., la proscription impériale amena la mise en circulation par un certain nombre d'Orientaux des livres composés par Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste contre Euménios et Apollinaire. Comme ceci se passait aux confins du pays de langue arménienne et de langue syriaque, il en fut fait aussi des traductions en ces idiomes, qui passèrent les frontières de l'empire romain. Chose plus grave, continue Libéralus, ces propagandistes s'efforcèrent de faire prévaloir l'opinion qu'en réalité Nestorius n'avait rien innové, mais n'avait fait que reproduire la doctrine de ces Pères, universellement vénérés.

En réalité, le phénomène de diffusion, en Arménie, de la littérature antiochienne est d'ordre plus général que ne le pense Libéralus. C'était le moment où Mesrob (voir ce nom) se mettait en tête de doter sa patrie de la culture qui lui manquait, et entreprenait la traduction de nombreux ouvrages ecclésiastiques grecs. Il était tout naturel que des œuvres aussi considérables que celles des évêques de Tarse et de Mopsueste s'imposassent à son attention.

Mais il y avait pour veiller sur cette diffusion de la littérature suspecte les deux évêques de Mélitène et d'Édessa. Acacc dont nous avons déjà parlé, col. 113 et 126. et Habbula, rallié depuis peu à la théologie cyrillienne, mais très ardent à la défendre. Ils écrivirent aux évêques d'Arménie de ne point recevoir les écrits de Théodore, un hérétique, (lisaient-ils. et le vrai père du nestorianisme. En synode arménien se réunit, qui décida d'envoyer à Proclus de Constan-

linople deux prêtres, porteurs de leurs observations et d'un volume de Théodore, *scire volentes utrum doctrina Theodori an Habulu et Aeacii vera esse probetur*, dii Libératus.

Proclus répondit à cette consultation par une lettre dogmatique fort importante, souvent citée dans l'histoire des *Trois-Chapitres*. (Elle ne figure pas dans les collections anciennes du concile d'Ephèse : mais a été introduite dans les éditions, Mansi, t. v, col. 121-137. texte grec avec la traduction latine de Denys le Petit: ci. .1. C. O., iv, 2. p. 187-205.) Proclus y qualifie durement les représentants de la théologie antiochienne. réfute à la manière accoutumée les arguments apportés en faveur de leur dyophysisme exagéré, et propose une doctrine qui, tout en maintenant l'idée des deux natures, sauvegarde mieux l'unité fondamentale du Christ. Libéralus a déjà remarqué l'emploi qu'il fait d'une formule sur laquelle on reviendra beaucoup par la suite : « Confessons, disait Proclus, que le Dieu-Verbe, l'un de la Trinité, s'est incarné : *confitentes Deum Verbum, unum ex Trinitate, incarnatum*. Il parlait aussi de l'unique hypostase du Verbe divin Incarné, *μία ὁμολογῶ τὴν τοῦ σαρξωθέντος θεοῦ λόγου ὑπόστασιν*, formule qui, dans sa pensée, recouvrait selon toute vraisemblance l'expression cyrillienne *μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσχωρωμένη*, mais qui permettrait ultérieurement d'introduire la distinction, plus récente, entre la *φύσις* et l'*ὑπόστασις*. Enfin, il s'élevait assez vivement contre l'idée de répartir entre deux principes distincts les actions du Sauveur.

Tel quel, ce document penchait vers la théologie cyrillienne. et prononçait contre la christologie antiochienne certaines exclusives, dont quelques-unes ne cadraient pas tout à fait avec les termes de *Pactum d'unum*. Que Proclus répondit en ce sens à la consultation des Arméniens, c'était assurément son droit : ce qui est plus étrange, c'est qu'il ait émis l'idée d'exiger des Orientaux une souscription à sa lettre dogmatique, et un anathème contre diverses propositions de Théodore qu'il y avait annexées. (L'est ce que nous apprenons par une lettre de saint Cyrille à Acace de Mélitène. *Synod.*, n. 303 (212), A. C. O., i. l. p. 231 : P. G., t. lxxxv. col. 837. cf. Mansi. l. ix. col. 109. Cyrille ajoute : *Ipsi vero non passi sunt. Deinde scripserunt ad me, si anathematizari conirent, erit scripta Theodori, omnino percurrere hanc maculam et ad sanctos Patres nostros : Athanasium dico et Basilium et Gregorium et Theophilum et ceteros*. Mais l'invitation de Proclus était appuyée d'une lettre impériale, prescrivant au patriarche d'Antioche et à son synode de ne pas troubler la paix ecclésiastique. *Synod.*, n. 310 (219), p. 211; col. 819. t'ne fois de plus. Jean dut s'incliner. Il écrivit à Proclus pour lui signifier que le synode des Orientaux savait maintenant à quoi s'en tenir sur la doctrine de Nestorius : *qua mater sapuit vel dixit hinc omnes abjecimus et anathematizavimus, et qui ea excipiunt et qui eadem quæ ille aliena a pia confessione sapiunt*. Mais il voulait s'en tenir au symbole de Nicée. se contentant d'anathématiser ceux qui s'en écartaient ou l'interprétaient mal; et il indiquait les Pères soit grecs, soit latins au sentiment desquels il entendait se conformer. Il ne laissait pas d'exprimer son mécontentement pour tant de nouvelles exigences; toute cette affaire avait été réglée quatre ans auparavant; il ne comprenait vraiment pas cette agitation sans cesse renaissante. *Synod.* n. 287 (197). p. 208-210; P. G., col. 810 sq : cf. n. 286 (196). p. 208; col. 809. t'ne lettre adressée à l'empereur ajoutait qu'il n'apparaissait nullement nécessaire de revenir sur la doctrine de personnages morts dans la paix de l'Eglise : *Quorum enim in sacerdotio et sacris operibus optimum*

finem vita suscepit, his pristinam gloriam dedicamus, et non eos judicamus ab eis ex quibus eos audacter quidam reprehendere volunt. Ibid., n. 290 a, p. 213; P. G., col. 815.

(L'est dans le même sens que l'ivan écrivait à saint Cyrille (lettre dont parle Cyrille dans le texte cité ci-dessus, retrouvée et publiée par E. Schwartz. *Konzilstudien*, p. 62-66). Celui-ci s'entremet auprès de Proclus pour appuyer la dernière considération qu'avait fait valoir l'évêque d'Antioche, il invoqua le précédent du concile d'Ephèse qui avait condamné un symbole de foi attribué à Théodore, mais sans mentionner le nom de celui-ci. pour ne pas éveiller les susceptibilités des Orientaux. Lettre à Proclus, dans Mansi, t. ix. col. 109; lettre à Jean dans Schwartz, *loc. cit.*, p. 67. Mais Cyrille était trop persuadé du danger créé par la théologie antiochienne pour arrêter vraiment la campagne; c'est à ce moment qu'il rédigea son traité contre Diodore et Théodore qui alimentera plus tard la controverse des *Trois-Chapitres* (indications fournies par la lettre à Acace de Mélitène, Mansi, l. tx, col. 110).

Les subordonnés de Jean ne montraient pas tous la même patience que lui. En Syrie euphratéenne, la lutte de Proclus contre Théodore amenait l'abas, qui depuis 135 remplaçait Kabbaiia sur le siège d'Edesse, à prendre la défense de « l'interprète. L'archevêque de Constantinople en prit ombrage et enjoignit, sur un ton comminatoire, à Jean d'Antioche d'exiger, de toute urgence, l'adhésion d'abas à son tome aux Arméniens, b'ragment de lettre dans Mansi, t. ix, col. 270. Nous ignorons quelle suite fut donnée pour l'heure à cette injonction; mais l'abas ne tardera pas à s'attirer de bien autres mésaventures.

Toute cette agitation autour des anciens docteurs antiochiens finit pourtant par se calmer. Les uns après les autres disparaissaient, d'ailleurs, les protagonistes des grandes luttes; Jean d'Antioche mourut en 111 ou 112, saint Cyrille en 111, Proclus en 116. De Nestorius. toujours vivant dans son exil libyen, personne ne semblait plus s'inquiéter. Le calme allait-il revenir dans l'Eglise?

On le pensait en Syrie, où, depuis la mort de Cyrille, on se croyait en sécurité. La théologie antiochienne, si durement refoulée dans les années précédentes, reprenait une nouvelle vigueur. Sous la plume de Théodorct, le grand docteur de l'école, elle se débarrassait de certaines imprudences de langage qui l'avaient antérieurement compromise. Le dyophysisme. par les soins de l'évêque de C. y. prenait définitivement figure d'orthodoxie, juste à l'époque où plusieurs des partisans de Cyrille exagéraient, jusqu'à l'hérésie, les doctrines professées par le grand Alexandrin.

C'est à ce moment qu'Irénée. revenu en faveur auprès de Théodose, était nommé évêque de Tyr et ordonné par le nouveau patriarche d'Antioche. Domnus, avec l'assentiment explicite de Proclus. cf. P. G., t. Lxxxm, col. 1305 C, indice tout à fait remarquable de l'apaisement des esprits.

2. *La fermentation monophysite.* Ce calme était trompeur. Enhardi par le succès de la théologie cyrillienne où il cherchait son point de départ, le monophysisme prenait conscience de lui-même, réussissait à se faire appuyer à la cour, trouvait en Dioscore, successeur de Cyrille sur le trône d'Alexandrie, un très ferme défenseur, et ne tardait pas à être pour l'Eglise d'Orient un véritable danger. Nous n'avons pas à raconter ici par le détail l'histoire de l'eulychianisme. voir l'art. lutychiens. mais il est indispensable, pour une intelligence complète de la crise nestorienne, de faire état des premières manifestations qui s'en produisirent. D'autant que, du

fond de son exil. Nestorius les a connues et qu'il a exprimé mit elles un jugement dont il convient de tenir compte.

Nous pouvons passer rapidement sur l'agitation de ces moines arméniens dont parle Libéralus. *Hrc-tadar.* c. x. P. /... I. i. xviii. col. 991 L. Sectateurs plus ou moins larvés d'Apollinaire, ils s'étaient beaucoup agités pour faire condamner les traités de Théodore de Mopsueste et d'autres saints Pères, qui, en leur temps, avaient écrit contre celui-ci ». Libéralus nous les représente circulant à travers tout l'Orient, dans les cités et les monastères, terrorisant par leurs menaces clercs, laïques et moines, et répétant à qui voulait les entendre : « Si Nestorius a été justement condamné, que l'on condamne aussi tous ces textes et leurs auteurs. » Ils le faisaient pour affermir l'adoptionisme d'Apollinaire, qui, par ce mot d'unique nature, enseignait que le Christ ne nous était pas consubstantiel, *çtii per unam naturam Christum nobis consubstantialem non exposuit*, (c'est à leur action que Libéralus attribue les agissements de Proclus. (tout nous avons parlé, col. 131.

Mais ceci n'était rien en comparaison de ce qui se passait en certains couvents de Constantinople. C'est en ces milieux monastiques (pie Nestorius avait cru apercevoir dès son arrivée dans la capitale une doctrine suspecte. Les événements ultérieurs semblent bien avoir quelque peu donné raison à son diagnostic. Eutychès, dont les excès de parole allaient troubler l'Église, n'était à tout prendre que le représentant de la grande famille monacale qui avait soutenu saint Cyrille dans sa lutte contre Nestorius. Il est vrai que le vieil higoumène dépassait, et de beaucoup, les alignements de la théologie cyrillienne. Non seulement il se réclamait avec énergie de l'unique nature de l'union physique et de la doctrine générale des anathématismes; mais, chose que Cyrille n'avait jamais faite et contre quoi même il avait protesté, Eutychès déclarait que l'humanité prise par le Sauveur n'était pas de même nature que la nôtre. Toute pénétrée par la divinité, formant avec elle une sorte de mixte, cette humanité ne nous était pas consubstantielle.

Cité finalement au tribunal de Flavien par ce même Eusèbe de Dorylée qui, en 129, avait affiché le premier placard contre Nestorius. Eutychès, malgré les puissantes protections dont il se prévalait, avait été condamné, sur son refus de souscrire à la doctrine des deux natures. Le pape saint Léon avait approuvé cette condamnation et, comme la cour avait convoqué, pour août 119, un grand concile à Ephèse, il avait adressé à cette occasion à l'archevêque Flavien son fameux *Tomos*. Avec la précision d'un juriste et la netteté d'un théologien, très conscient de son rôle de juge de la doctrine, il avait exprimé le dogme des deux natures, parfaites, complètes, agissantes, (les deux natures, ce n'était pas seulement par une vue de l'esprit qu'il convenait de les distinguer : chacune avait ses opérations propres, et l'Évangile montrait assez le départ qu'il y avait à faire entre celles qui ressortissaient à l'humanité, et celles qui étaient de la divinité. La foi catholique devait sauvegarder le caractère propre des deux natures, des deux substances, réunies en une seule personne. « *Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae* » (on remarquera que la traduction grecque a laissé tomber le mot *substantia* qui, régulièrement, aurait dû se traduire par ὑπόστασις) et *in unam coeunte personam*. Sur cette unité de personne, le pape insistait pour terminer, montrant comment elle justifiait ce que l'on appellera plus tard *la communication des idiomes*, comment elle autorisait des formules telles que celle-ci : *te l'Église de Dieu a été crucifiée*. Mais, si l'on songe que,

dnn» le début de sa lettre, il faut-il allusion à la demeure que la Sagesse divine s'était édifiée au sein de la Vierge, à la nature humaine qu'elle avait prise de la mère du Seigneur », l'on devra reconnaître que la pensée et l'expression du pape rencontraient fort exactement celles de l'Église d'union, autant dire le symbole rédigé par les Orientaux en leur réunion d'Ephèse. Voir col. 122.

Au fond de l'Oasis, Nestorius eut connaissance de ce tome de Léon. « Pour moi, écrit-il, lorsque j'eus trouvé et lu cet écrit, je rendis grâce à Dieu de ce que l'Église de Rome avait une confession de foi orthodoxe et irréprochable, bien qu'elle eût été disposée autrement à mon égard. » *Héraclide*, p. 298. En somme, il se reconnaissait dans la doctrine proposée par Léon : « il y a peut-être là, remarque finement L. Duchesne, une certaine dose d'illusion, pardonnable à un proscrit qui, au jour où le vengeur arrive, n'est pas porté à le chicaner sur des nuances. » *Hist. une.*, I. i. i, p. 152. Cet accord entre sa doctrine et celle de Nestorius, le pape saint Léon, d'ailleurs, était fort loin de se douter. Sur le compte de l'archevêque déposé il s'en tenait, il s'en tiendrait toujours. Substantiellement aux appréciations que lui avait fournies Cassien; en condamnant Eutychès, il ne lui venait pas à la pensée de réhabiliter Nestorius. Cf. Biffé, n. 179, 199, 500, 542.

Comment le Tome de Léon, au lieu de s'imposer au 11^e concile d'Ephèse n'y fut pas cité, comment Dioscore, renouvelant des procédés qui avaient déjà réussi, parvint à se débarrasser de Flavien, comment ce brigandage parut être le triomphe du monophysisme. Ce n'est pas ici le lieu de le rappeler. L'injuste déposition du nouvel archevêque de Constantinople, Nestorius l'appela aussi et il ne put s'empêcher de comparer le sort de Flavien au sien propre, la procédure employée par Dioscore à celle que, dix-neuf ans plus tôt, avait mise en œuvre Cyrille. Voir *Héraclide*, p. 291 sq., 302 sq. et 307 sq. Vécut-il assez pour connaître la revanche que le concile de Chalcedoine devait apporter, deux ans plus tard, à la mémoire de Flavien et à la doctrine dyophysite? On ne peut en être assuré. Les dernières pages du *Livre d'Héraclide* parlent des malheurs de Dioscore. p. 327 au bas : « est-ce de malheurs déjà arrivés ou de calamités à craindre? » Si, comme le pense F. Nau (note à ce passage), le texte veut dire non pas que Dioscore a été exilé, mais qu'il est en danger de l'être, on doit rapporter la rédaction de cette phrase à une période antérieure à Chalcedoine : aussitôt après l'avènement de Marcien, il devenait évident que la situation de Dioscore était fortement ébranlée. On ne peut donc en tirer aucune preuve pour la survivance de Nestorius jusqu'après le concile de 151.

Le bruit courut plus tard, nu moins parmi les Jacobites, que l'exilé aurait été invité, par les soins du gouvernement impérial, à assister à cette assemblée. Philoxène, évêque Jacobite de Mabboug entre 185 et 523, le dit expressément dans une lettre aux moines de Senoun. Texte dans F. Nau, *Le livre d'Héraclide*, append. m. p. 370; autres allusions dans les *Plérophores de Jean de Matouma*. *Pair* Or.*, I. vm. fasc. I. p. 76. 83-85. Mais ce pourrait bien être une invention des Jacobites pour déconsidérer le concile maudit. qu'ils accusaient d'avoir réhabilité la doctrine nestorienne. Tous les auteurs Jacobites, d'ailleurs, s'accordent pour dire que Nestorius ne put répondre à l'invitation et que la Providence le fit mourir, d'une mort atroce et digne de ses blasphèmes, au moment même où il se disposait à partir. Toute cette histoire semble bien remonter à Timothée. Elle dont la bonne foi n'est pas. il s'en faut, au-dessus de tout soupçon.

Ce qui paraît certain, c'est qu'ordre avait été

donné par Marcien d'adoucir la captivité de l'exilé. Il avait beaucoup souffert dans les années précédentes, ballotté d'exil en exil, de Pétra à l'Oasis, de l'Oasis à Panopolis (Akniin), après une incursion des barbares du désert, de Panopolis à Éléphantine, puis de nouveau à Panopolis. C'est dans le désert en arrière de celle dernière ville, qu'arriva enfin l'ordre impérial qui le rappelait dans le monde civilisé; mais il était trop tard, l'exile avait cessé de vivre. Voir la préface de Nau au *Livre d'Héraclide*, p. ix-xt.

Était-ce avant, était-ce après Chalcedoine, il est impossible de le dire. Les dernières lignes du *Livre d'Wractide* ont été rédigées, en tout cas, avant que Nestorius ait eu exacte connaissance des Actes du concile. Il aurait pu y apprendre que son nom, une fois de plus, y avait été anathématisé. En enregistrant comme canoniques les deux lettres de saint Cyrille à Nestorius d'une part et aux Orientaux de l'autre (*Acte d'union*), le concile ajoutait qu'elles étaient parfaitement convenables pour réfuter les erreurs de Nestorius : αρμοδίου ούσα ἐδέξατο, εἰ ἐλεγχον μὲν τῇ Νεστορίου φρενοβλαβείᾳ. Act. v, Mansi, *Concit.*, t. vii, col. 113. Et, dans une séance ultérieure, Théodore¹, déposé par le Brigandage d'Éphèse, n'avait pu être reçu qu'après avoir explicitement condamné Nestorius et sa doctrine : Anathème A Nestorius, avait-il été obligé de dire, anathème à Neslorius et à qui ne dit pas que la sainte vierge Marie est Mère de Dieu, et à qui divise en deux fils l'unique monogène. Act. viii, col. 189. Et de même Ibas, quelques jours plus tard, s'exprimait ainsi sur l'ordre du concile : « J'ai déjà anathématisé par écrit Nestorius et sa doctrine (καὶ τὸ δόγμα αὐτοῦ); à présent j'anathématisé des milliers de fois (μυριάκι). On n'a pas de peine à répéter indéfiniment ce que l'on a dit une fois en toute persuasion, τὸ γὰρ ἀπαξ μετὰ πληροφορία γενόμενον. καὶ μυριάκι γεγένηται, οὐ λυπεῖ. » Act. x, *ibid.*, col. 268.

De cette condamnation Nestorius avait à l'avance pris son parti. On lui avait conseillé d'écrire à saint Léon, pour lui présenter une exacte narration des faits, un véritable exposé de sa doctrine; il s'y était refusé, même après lecture du *Tome à Flavien*, non par orgueil, ajoutait-il, mais pour ne pas créer d'embarras à la doctrine même que Léon affirmait : « Mon plus cher désir, c'est (pie Dieu soit béni au ciel et sur la terre. Quant à Nestorius, qu'il demeure anathème! Dieu veuille qu'en me maudissant les hommes se réconcilient à lui... J'ai accepté de souffrir ce dont on m'accusait, afin que les hommes pussent recevoir sans encombre renseignement des Pères, tandis que j'étais ainsi accusé. » Et puis il entonnait son *Nunc dimittis*, La vérité était maintenant en marche; elle allait triompher : ■ Voici qu'approche pour moi maintenant le temps de ma mort, et chaque jour je prie Dieu de me délivrer, moi dont tes yeux ont vu le salut de Dieu. » *IttracUde*, p. 330-331.

111. La pensée de Nestorius. C'est de tous les éléments contenus dans la longue histoire qui précède qu'il est indispensable de tenir compte, si l'on veut essayer la rapide synthèse de ce qu'enseignait, de ce que pensait Nestorius. Nulle part, peut-être. L'histoire n'est un guide plus nécessaire. Nulle part la simple dialectique ne se montre plus insuffisante. D'autant plus décevante serait-elle qu'elle aurait toujours la tentation de confronter les expressions de l'archevêque de Constantinople, avec la théologie qui n'a été définitivement élaborée qu'assez longtemps après sa mort. A la vérité, cette comparaison s'impose à un moment ou à l'autre, mais, en toute justice, elle doit venir à la fin d'une étude de ce genre, et elle doit s'imposer aussi aux concepts, aux expressions contre quoi bataillait Nestorius.

Celle remarque préliminaire était indispensable, car il est peu de questions qui aient été aussi embrouillées que celle-ci; il en est peu qui soient plus difficiles à résoudre. Il est des chefs de secte dont la pensée s'exprime avec une redoutable clarté; sur l'idée de fond d'un Arius, d'un Luther, il ne saurait y avoir d'hésitation : *Habemus conflentem reunit*. C'est tout le contraire qui se passe ici; pour tenter de découvrir la vérité, nous devons entendre d'abord les témoins (pii s'expriment sur le compte de l'accusé. Nous pourrions ensuite confronter ces dépositions avec ce que celui-ci a exprimé lui-même; celle audition terminée, nous aurons à nous demander ce que l'Église a entendu condamner dans Neslorius. Nous nous limiterons d'ailleurs, en tout ceci, à la question christologique.

1. APPRÉCIAI/UNS bt VERGES TES PORTÉES SIR LA C/iRtS/OLpiHE DE NESTORTts — Écoutons successivement les adversaires de Nestorius, puis ceux qui, après s'être déclarés ses amis, ont fini par l'abandonner et même-par l'anathématiser.

1. *Les adversaires de Nestorius.* Ils sont à chercher dans deux camps divers, d'une part chez les orthodoxes (pii ont vu une opposition plus ou moins profonde entre les expressions de l'archevêque de Constantinople et les principes fondamentaux du christianisme, d'autre part chez les monophysites qui, chose étrange, unissent Neslorius et les catholiques dans une même condamnation.

1. *Parmi les orthodoxes.* Dès les débuts du ministère de Neslorius à Constantinople. Eusèbe (le futur évêque de Dorylée) a porté contre celui-ci la plus grave accusation, en établissant un redoutable parallélisme entre certaines des propositions de l'archevêque et les propositions condamnées en 268 chez Paul de Samosate. Voir col. 93. On notera ipi'Eusèbe ne peut être suspecté de monophysisme, comme le montre la vigoureuse action menée par lui vingt ans plus tard contre Eulychès. Col. 133. Son témoignage est donc à retenir, tout au moins comme l'expression du trouble qu'a pu causer, dans certaines Ames de bonne foi, l'application systématique de Neslorius A distinguer dans la personne du Sauveur ce qui revenait à l'homme, ce qui revenait au Dieu. Le rapprochement avec Paul de Samosate, d'ailleurs, n'éclaire pas de manière suffisante la christologie de Neslorius: on est trop mal renseigné (et sans doute ne l'éclairait-on guère mieux au début du v^e siècle) sur ce qu'a été, très au Juste, la doctrine trinitaire et christologique du Samosaléen. Voir art. Paul. de Samosate.

Contemporaines de celles d'Eusèbe de Dorylée, les accusations portées par saint Cyrille n'ont pas tout à fait le même caractère. Ces accusations, il faut les chercher dans tous les traités cyrilliens occasionnés par la controverse; plus spécialement dans les deux premières lettres adressées à Neslorius. col. 96. et aussi dans la lettre A Acace de Mélilène, col. 126. Cette dernière est particulièrement importante, puisque saint Cyrille s'y efforce de tracer une démarcation profonde entre la christologie de l'Ac/r d'union, col. 122. et l'hérésie de Neslorius. Ce que le patriarche d'Alexandrie voit dans les textes de son adversaire (pii ont passé sous ses yeux, c'est le renouvellement de la *doctrine des deux Fils*, des deux Christs, qui avait déjà été condamnée A la fin du iv^e siècle, soit en Orient, soit par le pape Damase; c'est l'idée de l'association simplement morale de deux individus (de deux personnes) entièrement distincts, dont l'un est simplement mêlé par l'autre, un peu à la manière dont les prophètes étaient mêlés par l'Esprit de Dieu. En d'autres termes, le témoignage de Cyrille rejoint A peu près, mais à peu près seulement, celui

d'Eusèbe; il est d'un homme de très grande pénétration théologique, très habile à dépister les formes les plus variées d'une erreur, très peu enclin à se laisser payer de mots. Il serait donc d'un poids considérable, n'étaient deux circonstances qui en diminuent l'autorité, (1) d'abord, dans l'histoire de Nestorius, est un passionné: des questions personnelles et administratives se sont mêlées chez lui aux questions dogmatiques et ont pu troubler quelque peu la sérénité de ses appréciations. Voir col. 95. 96. De plus il s'est créé une terminologie et même une théologie qui lui est, jusqu'à un certain point, spéciale, et il a tendance à juger des expressions d'autrui en les rapportant à ses propres schémas, considérés par lui comme répondant de tous points au donné révélé. Voir col. 193.

Marius Mercator a assisté personnellement au premier éclat des discussions constantinopolitaines. Il a relevé dès l'abord la parenté entre enseignement de Nestorius et celui de Théodore de Mopsueste, contre qui il est très animé à cause de ses accointances avec le pélagianisme; il croit aussi à une ressemblance, n'excluant pas quelques divergences, entre Nestorius et Paul de Samosate. et caractérise finalement la christologie de l'archevêque comme un *franc adoptianisme*, dans lequel la question des mérites joue un rôle capital. Voir G'o/L *Palat.*, n. 18. 1. C. O., t. 5. p. 28; Baluze, p. 50-51; cf. ci-dessus, col. 79. Mercator est un piètre théologien: sa phobie du pélagianisme lui a fait établir des généalogies doctrinales absolument fantaisistes. Son témoignage dans l'affaire nestorienne est donc de peu de poids, mais il a contribué à influencer les Occidentaux.

L'Occident a connu toute l'affaire nestorienne par des renseignements trop incomplets, pour que l'on puisse lui demander une appréciation de la doctrine de Nestorius propre à nous éclairer sur celle-ci. Il est pourtant nécessaire d'entendre les témoins occidentaux, pour avoir une idée approchée de ce que l'Église latine a appelé le « nestorianisme ».

Leur connaissance de la christologie nestorienne leur vient en grande partie de Cassien, dont nous avons eu l'occasion d'analyser de près le témoignage. col. 99 sq. L'on ne peut établir de manière absolue que le pape Célestin ait eu en main le rapport de Cassien, avant de lancer son ultimatum de 130; mais celle hypothèse reste très vraisemblable. La conviction du pape s'est faite aussi d'après les extraits de sermons de Nestorius, envoyés et traduits par le patriarche d'Alexandrie. Le rejet du *Theotokos* a semblé à Célestin impliquer de la part de Nestorius la négation de la divinité de Jésus-Christ ou, tout au moins, la doctrine «les deux Christs, contre laquelle l'Église romaine avait protesté au temps de Damase. Mais cette appréciation de Célestin dépend très intimement des suggestions cyrilliennes. Du moins convient-il de remarquer que l'ultimatum romain ne reprend en Nestorius aucune théorie d'ordre métaphysique» ne lui impose non plus l'admission d'aucune lessère d'orthodoxie où entreraient des termes empruntés au vocabulaire philosophique. Col. 102.

Pour ce qui est d'une appréciation de la doctrine de Nestorius, fondée sur l'histoire des événements (pii se sont déroulés à Éphèse et qui ont abouti à l'accord de 133, il faut renoncer à la demander aux Occidentaux. Ils ont ignoré longtemps les anathématismes cyrilliens, voir col. 89, n'ont pas compris le sens exact de l'insurrection de Jean contre les prétentions alexandrines, et seuls ces événements donnent la clef de la doctrine de Nestorius. Sur toutes ces tragédies successives, ils n'ont été renseignés que de manière unilatérale. Seule, la lettre des deux évêques de Tyane et de Tarse, col. 128, aurait été de nature

à faire entendre un autre son de cloche; il ne semble pas qu'elle ait jamais été reçue à Rome.

On comprend dès lors que saint Léon, qui proclame dans son *Tome à Flavien* une doctrine à laquelle Nestorius déclare se rallier, col. 131 et 135, n'ait que sévérités pour le condamné d'Éphèse. Voici comme il expose aux évêques des Gaules, au lendemain de Chalcedoine, l'hérésie de l'archevêque déposé : *Aestorius non est toleratus affirmans beatam Mariam hominis tantummodo fuisse genitricem qui postmodum sit a Verbi deitate susceptus, duabus scilicet personis distinctis atque divisus, ut non esset filius hominis qui filius Dei; neque unus Christus in utraque natura, sed alter sempiternus ex Patre, alter temporalis ex matre... Ergo Nestorius in suo dogmate execrabilis fuit. Epist.*, at, 3; *P. L.*, l. lvi, col. 986. Comparer ce qui est dit plus en bref dans la lettre à l'ulchérie : *Nestorius in uno Domino nostro Jesu Christo duas ausus est predicare personas, Epist.*, CXXIII, col. 1001 B; cf. aussi *Epist.*, cxxiv, 2. col. 1063 A; ci.xv, 2, col. 1157 A. etc. C'est d'après ces textes que se formera le concept désormais classique du nestorianisme.

Il est inutile de pousser plus avant l'audition des témoins occidentaux; d'une investigation méthodique il ressortirait, nous semble-t-il, que leurs déclarations relatives au nestorianisme dépendent de Cassien soit directement, soit indirectement par l'intermédiaire de saint Léon. La querelle même des *Trois- Chapitres* n'a amené personne à vouloir réviser les appréciations reçues. Tous ceux qui se sont portés défenseurs des *Trois- Chapitres* (et Dieu sait s'ils furent nombreux) n'ont eu qu'un souci : dégager Théodore de Mopsueste. Théodore!, l'bas de toute accointance avec le nestorianisme. Le *Synodicon* de Rusticus, voir col. 87, est dans ce genre le plus remarquable exemple de démonstration paradoxale que connaisse l'histoire littéraire.

2. *Monophysites.* Il pourrait sembler, de prime abord, que leur témoignage va corroborer celui des orthodoxes. Avec quelles outrances ils protestent contre Nestorius, ce Juif, qui nie la divinité de Jésus-Christ, qui coupe en deux l'unité de son être! Voir surtout les interruptions, au cours du II^e concile d'Éphèse de 119 où ils ont la majorité, les imprécations contre le condamné de 131 et ceux que Ton soupçonne, à tort ou à raison (Théodore!, l'bas, d'autres), de connivence avec lui.

Mais, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que leur accord avec les orthodoxes dans l'appréciation de Nestorius est purement extérieur. Lors de son procès à Constantinople devant Flavien en 117, Eulychès s'étonne que l'assemblée veuille lui imposer une profession de foi nestorienne (celle des deux natures), une doctrine qui a été condamnée à Éphèse comme étant celle de Nestorius. Et, comme Eusèbe de Dorylée, l'accusateur, prétend que l'archevêque n'a pas été déposé pour avoir confessé les deux natures, mais pour avoir renouvelé l'hérésie des deux Fils, des deux Christs. Eulychès s'écrie : Tu mens à son sujet; car vous pensez comme lui et vous prétendez que ce n'est pas de lui. Car Nestorius a crié des milliers de fois : *Je ne dis pas deux Fils, j'en dis un seul; je dis deux natures et non deux Fils*, car le Fils de Dieu est double quant aux natures... Ce n'est donc pas parce qu'il disait simplement deux fils, ni parce qu'il disait que les natures n'étaient pas unies (car il parlait de leur union), qu'il a été condamné, mais parce qu'il prétendait que, même après l'union, il y avait deux natures, que le Fils était double en natures, et que l'union avait lieu en une personne (*prosôpon*) et non en une nature. Et vous aussi, vous en dites autant. » *Heraclide*, p. 297. On peut épiloguer sur l'authenticité de ce propos, rapporté par Nestorius; il est peut-être un de ces

mois historiques forgés après coup, mais souvent plus vrais que l'histoire authentique. Celui-ci ramasse admirablement ce que les monophysites de toute nuance ont pensé de Nestorius. et de ses rapport avec l'orthodoxie chalcédonienne. Depuis la première comparution d'Eutychès jusqu'aujourd'hui, les monophysites n'ont cessé d'identifier la christologie de Nestorius et celle que proclamaient le *Tome de Léon* et la définition de Chalcédoine. Le concile « maudit », ont-ils déclaré dès la première heure, a anathématisé la personne de Nestorius et canonisé sa doctrine. Polémique massive que soit cette déposition, pour passionnée qu'elle se révèle, elle doit figurer au dossier de l'affaire. Il appartiendra à la sagacité des critiques d'y percevoir l'âme de vérité qu'elle peut contenir, et d'en faire état dans la mesure convenable.

2. Jzs «mw de Nestorius. - Originaire de la région antiochienne, en relation de bonne heure avec les plus remarquables des personnalités ecclésiastiques du « diocèse » d'Orient, Nestorius a compté parmi elles, avec quelques amis, un bon nombre de partisans.

Tout ce monde, héritier de la pensée et de la doctrine des maîtres de l'école d'Antioche. Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, professe une christologie dont les éléments essentiels, débarrassés de certaines formules très fâcheuses, et surtout de certaines comparaisons particulièrement regrettables, se retrouvent dans la doctrine officielle de l'Eglise. Nous avons dit, col. 123, les origines et la signification de l'usage d'*union* de 133: nous avons montré comment le *Tome de Léon* se rapproche beaucoup de cette profession de foi, col. 133. Même après les interminables querelles autour des *Trois-Chapitres*, la mémoire de Théodore demeure respectée dans l'Eglise et, si le V concile a condamné celles de ses productions littéraires qui attaquent saint Cyrille, il n'a pas mis en cause l'orthodoxie générale de sa doctrine.

Or, que pensent nos « Orientaux » de la doctrine de Nestorius? Jean d'Antioche, dès le premier éclat, a trouvé que l'archevêque a eu bien tort de soulever, de la manière qu'il l'a fait, la question du *Théotokos*; il lui conseille la modération, lui représente que l'emploi du mot litigieux n'a rien que de défendable, qu'entendu correctement, il correspond en somme à la pensée même de Nestorius. Jean ne doute pas de l'orthodoxie de son collègue. Dès qu'il a connaissance des anomalies mesquines, il est d'accord avec l'archevêque de Constantinople pour les déclarer irrecevables, il en presse la réfutation, en poursuit la condamnation. n'aura de cesse que Cyrille ne les ait, sinon désavoués, au moins expliqués. Comment pourrait-il condamner dans son ami le fait de les avoir rejetés?

Pourtant le patriarche d'Antioche a fini par abandonner celui-ci; plus que cela, il l'a anathématisé et, au risque de provoquer le schisme dans son ressort, il a exigé de ses suffragants, de Théodore lui-même, pareille condamnation. Et ce dernier, malgré ses premières déclarations, malgré son amitié sincère pour Nestorius, s'est finalement incliné, bien avant d'y être contraint par le concile de Chalcédoine. Ce qui est arrivé pour Théodore est arrivé pour beaucoup d'autres: on a vu fondre peu à peu, comme neige au soleil, le chiffre d'abord imposant des défenseurs de Nestorius; une quinzaine seulement lui resteront fidèles jusqu'à la déposition. Jusqu'à l'exil. Cet abandon du condamné de 131 par ses plus chauds partisans, par quelques-uns de ses meilleurs amis, est chose considérable. Si grande que l'on fasse la part qui revient dans cet abandon à l'action « au bras séculier », on ne peut accuser en bloc l'épiscopat oriental d'avoir sacrifié sa conscience aux menaces du pouvoir, ou même au désir de conserver la paix à l'Eglise; certaines paix sont plus désastreuses que la guerre même.

Pour rendre compte de l'attitude finale de l'Orient, il faut bien admettre qu'ils ont reconnu dans les propos de Nestorius, sinon dans sa doctrine de fond, quelque danger. A première apparence, ils n'avaient vu en lui que le représentant persécuté de la christologie antiochienne; à plus ample examen, ils ont perçu, plus ou moins obscurément, sous la pression d'arguments qui n'étaient pas tous d'ordre dialectique, ce qu'il y avait de profane (βέβηλο), de mauvais (φάυλο), traduisons de regrettable, de suspect (l'Orient est moins nuancé que nous en ses termes) dans les paroles de l'archevêque déposé. Et ce dernier Jugement rejoignait en somme le premier que Jean d'Antioche avait exprimé s'adressant à Nestorius lui-même. Il ne semble pas qu'ils aient prononcé à son sujet la qualification d'hérétique: l'eussent-ils fait, que le mot ne serait pas à prendre avec la rigueur théologique que nous lui donnons aujourd'hui (voir I. vu, col. 119, les explications que nous avons données sur la qualification d'hérétique appliquée au pape Honorius). En d'autres termes, les Orientaux n'ont pas explicitement déclaré que Nestorius s'était écarté, dans le fond, de la doctrine exprimée par l'*Acte d'union*; leur pensée semble plutôt que ce soit la doctrine, *il l'a compromise* par de vains et regrettables propos.

Or, chose à noter, cette déposition des Orientaux rejoint celle d'un témoin contemporain, le seul qui, en ce procès semble garder son sang-froid, l'historien Socrate. Nous avons cité, col. 91, son mot si curieux, sur la peur enfantine qu'a prise Nestorius devant le mot *Théotokos*, ajoutons aussi, sur l'ignorance de la tradition antérieure qui a été cause de cette peur. Et Socrate écrit quelques années à peine après le dénouement de la tragédie: il a pu entendre de ses oreilles Nestorius, il s'est donné le mal, en tout cas, de lire les écrits de l'archevêque encore en circulation. Sans doute il est la cause, il veut ignorer les subtilités de la théologie; mais sa foi religieuse est orthodoxe, elle se serait choquée d'allégations qui l'auraient directement contredite. Le témoignage si indépendant, si éclairé de l'historien byzantin, est donc à retenir.

Si nous voulons résumer et classer l'ensemble de ces dépositions, nous aboutissons au résultat suivant: Pour un grand nombre des témoins, Nestorius est un *adoptianiste* plus ou moins larvé, (cette accusation s'exprime d'ailleurs en des termes assez différents: samosaténisme, doctrine des deux fils, hérésie des deux personnes. Il y a plus qu'une nuance entre ces trois termes; mais ils expriment tous trois l'idée que Nestorius aurait nié l'unité foncière du Sauveur.

Pour les monophysites, la doctrine de Nestorius n'est pas différente de la doctrine chalcédonienne des deux natures. La condamnation dont la personne de l'archevêque a été frappée, en 151, dissimule à peine l'identité foncière de la doctrine dyophysite que l'on retrouve dans le *Tome de Léon*, et de celle que professent les écrits de Nestorius. Plus nuancés, les derniers témoins ne font pas difficulté de reconnaître l'identité de fond, entre le dyophysisme nestorien et l'orthodoxie catholique: mais ils conviennent que cette identité a pu être masquée par de regrettables abus de langage et par l'ignorance des tenants et aboutissants de la question.

Il nous faut entendre maintenant la déposition même de l'accusé.

It. LA CHRÉTIENNE; THÉOLOGIE NESTORIENNE b'APRÈS SRS PROPRRES fientTS. - Remarques préliminaires. -

La médiocre conservation de l'œuvre de Nestorius est un obstacle considérable à une étude vraiment objective de sa pensée. En dehors du *Livre d'Isaïe* (lequel lui-même ne laisse pas toute sécurité), il ne subsiste guère que des fragments misérables, cités en forte proportion par des adversaires, qui ont pu.

«le la meilleure foi du monde, déformer la pensée de l'auteur. Du moins celle circonstance permet-elle de conclure que les passages recueillis sont vraisemblablement les plus criminels. Si Nestorius avait quelque pari exposé de manière parfaitement claire l'adoptianisme qui lui a été attribué, ces passages, sans aucun doute, figureraient au dossier.

Pour rechercher la pensée de Nestorius, deux procédés s'offrent à l'esprit, l'un plutôt historique, l'autre plutôt dialectique; ce dernier consisterait à exposer d'abord le système philosophico-théologique du condamné d'Ephèse, puis discuter le sens des termes métaphysiques employés par lui; on comparerait ensuite à ce système les exposés, plus ou moins oratoires, qu'il a faits de sa pensée. Ce procédé, comme peut-être, présente des inconvénients qui sautent aux yeux. Il ne faut pas oublier que l'archevêque de Constantinople est avant tout un orateur; l'affaire nestorienne a pris naissance à partir de manifestations oratoires, et c'est en des recueils de sermons qu'on a trouvé la preuve de son hétérodoxie. Ce n'est pas en des compositions de ce genre que se développent d'ordinaire les théories métaphysiques. Celles-ci seront rédigées plus tard, dans un livre à tendance apologétique, ou l'auteur s'est efforcé de raccorder, tant bien que mal, l'expression spontanée de sa pensée les concepts ontologiques qui lui étaient sous-jacents.

1* *Expression spontanée de la pensée de Nestorius.*

I. *Ce qui Va provoquée.* Les manifestations oratoires de Nestorius n'ont pas eu lieu sans motif et par simple besoin de parier. Elles sont une protestation contre certaines tendances qu'il croit percevoir dans son nouveau champ d'action. Dans ses deux lettres au pape Célestin, ci-dessus col 99, dans celle à Jean d'Antioche, col 92, l'archevêque parle d'erreurs christologiques graves qui se sont révélées à lui. Nous avons d'autant moins le droit de contester ses dires que, dans les années qui suivirent sa chute, il s'est manifesté dans les milieux visés par lui une très réelle hétérodoxie. Nestorius ramène à deux tendances les erreurs en question : arianisme, apollinarisme; simple schématisme provenant de l'inconsciente tendance d'étiqueter, à l'aide de vocables historiques, les erreurs que l'on remarque autour de soi.

En réalité, dans les cercles monastiques visés par l'archevêque, l'arianisme n'avait aucune chance de trouver audience. Ce que Nestorius veut dire, c'est que des expressions, comme celles de *Deus temporaliter natus*, de *Deus passus* que Γονη y employait couramment, s'apparenteraient logiquement à l'extériorité aux concepts ariens du Verbe produit dans le temps, et ne possédant pas toutes les perfections de l'absolue divinité. Il ne semble même pas que la critique de l'archevêque ait visé une conception (rappelant plutôt, d'ailleurs, Marcel d'Ancyre qu'Arius), suivant laquelle le Logos n'aurait pris définitivement hypostase que par sa naissance dans le temps. Ainsi il faut écarter de la pensée de Nestorius la crainte d'un réel péril arien. Pour ce qui est de l'apollinarisme, c'est autre chose. Sans doute, nul ne se rencontrait à Constantinople qui osât expressément nier l'existence en Jésus d'une âme humaine raisonnable et, d'une manière générale, de tout ce qui constituait l'humanité. Mais il ne devait pas manquer de gens qui concevaient de manière assez confuse l'existence de cette âme humaine, et surtout la réalité de ses opérations, qui, sans y voir malice, attribuaient en gros au Bon Dieu, sans autre souci de précision, tout ce qui était dit de Jésus; ces personnes pouvaient bien avoir aussi une manière à elles de dire que Jésus n'était pas un homme comme les autres qui ne laissait pas d'inspirer quelque soupçon.

Tout cela était-il de bien grave conséquence? On peut en douter. Tant que cela ne sortait pas des milieux populaires ou monastiques, ne pouvait-on passer condamnation sur la vague des termes employés, lesquels ne devenaient inexacts que par des raffinements de précision? Persuadé pour sa part que cet à peu près constituait un danger, l'archevêque veut inculquer au populaire le sens des distinctions élaborées par la théologie antiochienne. Sur cette dernière nous reviendrons aux articles Théodore de Mopsueste et Théodore de Cyrène; on ne cherchera donc ici que les traits essentiels.

2. *Point de départ.* Dans sa lutte si justifiée contre l'apollinarisme, l'école antiochienne s'est appliquée, non sans succès, à n'utiliser qu'à bon escient des divers noms qui peuvent s'appliquer à Jésus. Dieu et homme tout à la fois. Des mots comme Dieu. Verbe et les qualificatifs qui s'y rapportent ne doivent être employés que quand l'on considère en Jésus ce par quoi il dépasse infiniment l'humanité. Des noms comme celui de « grand-prêtre » par exemple, des qualificatifs comme ceux de « souffrant », de « mourant » ne peuvent s'appliquer à lui que si l'on considère ce par quoi il nous est semblable en tout, hormis le péché. Il est au contraire des expressions mixtes. Christ, Fils de Dieu. Seigneur. Sauveur qui peuvent tout aussi bien faire ressortir ses attributs divins que ses attributs humains.

Nestorius se met en tête d'imposer à son monde le respect de cette terminologie : et voici qu'il rencontre sur son chemin deux expressions qui ne peuvent rentrer dans ce schématisme : celle de *Deus passus*, celle de *Théotokos* (qui correspondrait à une expression symétrique de la première : *Deus natus*). Bien que la formule *Deus passus* revienne beaucoup moins souvent dans la controverse que celle de *Théotokos* (on la voit plutôt critiquée dans le *Livre d'Iléacide*, voir table alphabétique, p. 382), il ne faut pas laisser d'en tenir compte. Mais c'est surtout la formule *Théotokos* que s'en prend Nestorius. Ne cherchons point en ceci un manque de respect à l'endroit de la sainte Vierge; seuls des préjugés confessionnels ont pu faire découvrir dans les expressions de l'archevêque une critique de la « mariolâtrie » (Loofs; Belhune-Baker). Si Nestorius dit en propres termes « qu'il ne faut pas faire de Marie une déesse », *Xestor.*, p. 353. l. 20, ce mot n'est pas dit avec l'accent qu'il y a en des controverses plus modernes. Le blâme s'adresse au sens de l'expression *Théotokos* que Nestorius critique avec véhémence :

Marie n'a pas enfanté la divinité. Porte ouverte, (pi'il se donne la joie d'enfoncer à grand fracas. Voir les références aux divers passages dans *Xestorianu*, table, p. 102, au mot *Maria*, et dans *Iléacide*, p. 386, aux mots *Marie* et *Mère de Dieu*.

(Aimement faut-il donc appeler la sainte Vierge? Le vocable de *Mère de l'homme*, ἀνθρωποτικό, proposé par certains, ne serait-il pas le nom spécifique de Marie? Il est correct, dit Nestorius, en ce qu'il exprime que l'être humain, que nous sommes bien obligés de reconnaître dans le Sauveur, a pris naissance en son chaste sein. Voir références dans *Xestor.*, table, p. 102, au mot *Maria*. Il ne laisse pas d'être dangereux, s'il est exprimé tout seul, car il tendrait à faire croire (pic Jésus n'est qu'un homme : *qui dicunt tantum ἀνθρωποτόκο, et isti sunt membra Ecclesia, sed spiritalis inopes medicina*. *Xestor.*, p. 312. l. 13. (Il est vrai que ceci est dit après réception de l'ultimatum romain: antérieurement l'orateur a pu se montrer moins réservé.) Mais il est un mot tout indiqué pour désigner très exactement la Mère: c'est celui de χριστοτόκο, qui n'a l'avantage de réunir en lui-même ce qu'il y a d'acceptable dans les deux mots d'ἀνθρωποτόκο et de Θεοτόκο. Ce dernier mot

serait-il donc lui aussi recevable? A coup sûr cl, dès sa première Ici Ire à Célcslin, A'es/or,, p. 167, l. 19 sq., l'archevêque s'en explique nettement : si çms *autem hoc nomen theotocon propter humanitatem conjunctam Deo Verbo, non propter parientem* (lecture de Sehwarlz, dans *Coit. Veronensis*, n. 3, p. 13, meilleure que *parentem*) *proponet... ferri potest hoc vocabulun. propter ipsam considerationem, et quod solum nominetur ile virgine hoc verbum propter inseparabile templum Dei l erbi ex ipsa, non quia ipsa m iter sit Dei Verbi; nem > enim antiquiorem se pari/.*

On louera cette moderation, et on remarquera que Nestorius en use dans une lettre au pape, qui est déjà un essai d'apologie. Il eût fallu en user plus tôt. Or, il n'est que trop vrai, l'insistance suspecte de Nestorius à critiquer à tout propos cl hors de propos le terme de *Théotokos*. à lui assigner une origine hérétique (ce qui n'était rien moins que démontré) a été la cause principale de son malheur. Et il est extrêmement pénible d'entendre revenir, dans le *Livre. d'Héraclide*, ce sempiternel rabâchage. Bien n'a davantage contribué à le perdre, non seulement dans l'esprit du populaire, mais parmi ses plus fidèles adhérents. Voir, col. 101, la lettre de Jean d'Antioche sur ce sujet. Plus sévèrement encore faudrait-il juger ce lamentable à peu près, par lequel il substitue une fois au mol *Théotokos*-celui de *TModxhos*. Την Θεοδόχον τω Θεω μήσυνθεολογώμεν παρθένον* Θεοδόχον *dico, non Θεοτόκον, χ litteram, non γ. exprimi volens ; unus est enim, ut ego secundum ipsos dicam. Pater Deus Θεοτόκο . qui hoc nomen compositum habeat. Nest., p. *276, l. 1 sq.; Collect. Palat., n. *21, p. 37.*

3. *Objection qui tui est faite.* — Ce sont les attaques de Nestorius contre le mot *Théotokos* qui accréditent, en certains milieux, l'idée que l'archevêque ne croit pas à la divinité du Christ. Il a eu des mots si malheureux pour dire : « La Vierge n'a enfanté que l'homme; On n'enfante que ce qui vous est consubstantiel! » Une syllabe changée, et la première de ces propositions prend un caractère tout à fait hérétique : La Vierge n'a enfanté qu'un homme. » Le Christ n'est donc qu'un homme; et voici que la redoutable accusation de faire de Jésus un ψίλο άνθρωπο a un point d'appui.

L. *Réponse de Nestorius.* - - Contre cette suggestion, Nestorius a protesté de toutes ses forces, en des termes si expressifs qu'il ne peut subsister le moindre doute sur sa pensée. Voir les références dans *Nestor.*, p. 397, table, au mot : *Christus kein blosser Mensch* ». Que le Christ soit Dieu et homme, il l'a indéfiniment redit et. quand il veut exposer clairement sa doctrine à saint Cyrille, voir col. 97, il prend comme point de départ le symbole de Nicée, où il cherche à montrer que se remarque la distinction des vocables correspondant aux deux aspects du Sauveur : Le symbole professe d'abord la foi en un seul Seigneur Jésus-Christ, puis, entrant dans le détail, il distingue en lui : les attributs de la divinité : *Né du Père*, etc., et ceux de l'humanité : *qui. a cause de nous autres hommes, s'est incarné. Nestor.*, p. 171-175. Ainsi à la question du catéchisme : Qui est Jésus-Christ? » Nestorius répondrait lui aussi ; ■ Jésus-Christ est le Verbe incarné. » Voir *Nestor.* p. *252, l. 13 : *non est mortuus incarnatus Deus.*

Mais, lui a-t-on dit, la manière dont vous avez parlé de la Vierge mère de l'homme, l'application constante que vous mettez à distinguer en Jésus ce qui est de l'homme, ce qui est de Dieu, n'implique-t-elle par chez vous l'adhésion à une doctrine déjà proscrire? A vous entendre parler, on croit voir se dessiner dans le Sauveur deux individus distincts, d'une part l'homme Jésus, le fils de Marie, de l'autre, le Verbe, le fils de Dieu. — Si l'on a compris ceci, ré-

pond Nestorius. on s'est mépris sur mes paroles; j'ai assez de théologie pour savoir que cette doctrine des deux fils est depuis longtemps condamnée. Je l'ailinne donc, de toutes mes forces : le Christ est un : . Un est celui qui est né de la sainte *Christotokos*, Marie; c'est le Fils de Dieu. Je le dis et Je répète, pour que tu n'aïles plus m'accuser en sortant. . *Nestor.*, p. '283. l. 17. Il n'y a pas deux Christs, il n'y a qu'un Christ; il n'y a qu'un seul Seigneur, et non deux Seigneurs; un seul Fils, non pas deux Fils. Voir une très longue liste de références dans *Nestor.*, p. 397, table, sous les mots : *Christus ist also ein ει* ; et cf. *Héracl.*, p. 11. Il y a peu d'affirmations que Nestorius ait répétées avec autant d'insistance. Aussi bien était-ce sur ce point de l'unité du Christ que sa doctrine prêtait le plus à critique; il a voulu prendre ses sûretés contre tout soupçon de diviser l'unité foncière du Sauveur. L'historien ne peut qu'enregistrer des affirmations aussi solennelles et aussi répétées. Il peut être amené à dire ensuite que l'expression de Nestorius a trahi sa pensée, qu'il n'a pas su trouver la formule métaphysique pour exprimer correctement celle-ci, mais il doit donner acte au condamné de 131 de sa volonté d'être orthodoxe.

S'il n'y a qu'un Christ, qu'un Fils, qu'un Seigneur, c'est que, entre les deux éléments dont l'homme-Dieu est composé, il existe une intime union. Le Christ en tant que Christ est vraiment indissoluble : ο Χριστό κατὰ τὸ Χριστό εἶναι ἀδιαίρετο . *Nestor.*, p. *281, l. 1. L'union de l'humanité et de la divinité (bien qu'il préfère d'ordinaire le mol concret, Nestorius emploie aussi l'abstrait), date du premier moment de la conception. Sur ce point, Théodore de Mopsuesle avait été formel, sentant qu'on l'observait; il avait pris soin, à de multiples endroits, d'appuyer sur la réalisation, dès le principe, de l'union entre divinité et humanité. Moins inquiet peut-être, Nestorius n'a pas cru nécessaire de multiplier les affirmations, mais sa pensée ne saurait faire de doute, et vraiment l'on se demande où Cassien a pris l'idée qu'il prèle à son adversaire. Voir col. 100. Comme tous les exégètes, comme Théodore, disons-aussi comme Augustin (ou l'auteur quel qu'il soit de l'ancien sermon xxxvi. *De tempore*, ci. P. 1... t. xxxi.x, col. *2011 et la note b), Nestorius décrit la scène du baptême du Christ, il en célèbre la grandeur, il en tire des leçons, cf. *Héracl.*, p. 61, mais rien, absolument rien, n'indique qu'il fasse partir de ce moment l'union entre l'humanité et la divinité.

Pour exprimer cette union, l'archevêque use parfois du mol grec ὡσι (<pie les traductions latines rendent par *unio, unitio*), dont le résultat est une *unitas* qui, au moins une fois, est qualifiée de *mirabilis*. *Nestor.*, p. 196, l. 19 (cf. *unitio ineffabilis*, p. 316, l. 10; voir le texte complet, ci-dessus col. 105). Mais, à vrai dire, ces passages sont plutôt rares. Il préfère de beaucoup à l'idée d'*onio/i* celle de *conjunction*, qui lui paraît mieux exprimer son idée maîtresse, à savoir que les deux éléments qui composent le Sauveur gardent chacun leurs propriétés essentielles. Les deux mots συνάπτω (ἄπτω proprement *nouer*) συνάφεια (*conjungo* et *conjunctio*) reviennent indolument sous sa plume, comme sous celle de Théodore. Voir la très longue liste relevée dans *Nestor.*, p. 106 au mot συνάφεια. Ne nous hâtons pas de tirer de cet emploi une suspicion; si Nestorius use avec prédilection de ce mot, c'est pour lutter contre celui de κρᾶσι que ses adversaires employaient, ou avaient du moins la tentation d'employer. Mais les qualificatifs qu'il lui donne ἀκρᾶ, ἀκριβῆ, διηλεκτή (et en latin : *inseparabilis, summainconfusa*) devaient prévenir, il l'espérait du moins, toute méprise sur sa pensée. On remarquera également qu'il évite une

des comparaisons les plus dangereuses de son maître de Mopsueste. Celui-ci pour exprimer l'union des deux natures s'est référé, à plusieurs reprises, à la phrase biblique relative à l'union de l'homme et de la femme : *erunt duo in carnis una*, Gen., II, 21. Sauf erreur, on ne relève jamais cette idée dans l'œuvre de Nestorius.

Une des façons pour lui d'exprimer l'union de la divinité à l'humanité, c'est de parler de celle-ci comme du temple où habite celle-là. Il répète si fréquemment cette expression que l'idée, qui était traditionnelle et s'inspirait d'un mot du Christ, Joa., III, 10-21, en a pris, aux yeux de bien des gens, une saveur nestorienne ». Voir références, *Nestor.*, p. 406, au mot *Tempel*, et aussi p. 398. Pour écarter ce préjugé, il suffit de remarquer que le *Tome de Léon* emploie exactement la même image, voir col. 131, et que, de nos jours, nous l'avons vu s'introduire dans les litanies approuvées du Sacré-Cœur : *Cor Jesu templum Dei sanctum*. Or, il n'est peut-être pas d'expression de Nestorius que saint Cyrille ait critiquée plus fréquemment et avec plus de verve : et lors de la querelle des *Trois-Chapitres*, la plus grave accusation que l'on ait relevée contre lui, c'est d'avoir exprimé sa joie de la consécration officielle que l'Acte de 433 avait accordée à l'expression.

Au vrai, si Nestorius y insiste, c'est qu'elle lui permet, comme à son maître Théodore, de faire ressortir l'activité propre de l'humanité assumée ἀναληφθεῖς, (c'est aussi l'un de ses mots) parle Verbe. Sans doute, l'archevêque de Constantinople n'a pas les riches développements, si pleins d'applications morales, de l'évêque de Mopsueste sur l'activité humaine du Sauveur. Il n'analyse pas avec la même finesse que celui-ci la psychologie de Jésus, les sources de sa connaissance intellectuelle, les racines de son vouloir, les dons de la grâce dont il fut comblé, toutes ces réalités dont la théologie du Moyen Âge décrira, avec tant de minutie, l'existence en l'âme très sainte du Christ. C'est peut-être dans les homélies sur la tentation, ci-dessus col. 91, et dans le sermon sur le sacerdoce du Christ (lequel n'a pas été jugé indigne d'être attribué à saint Jean Chrysostome) qu'on retrouverait les meilleurs développements de Nestorius sur le sujet qui nous occupe. Texte dans *Nestor.*, p. 231-212. Et l'impression que l'orateur veut ici donner à son peuple, c'est celle d'une activité du Sauveur se déployant sur le même plan que la nôtre, fonctionnant à l'instar de nos facultés propres, d'un Christ, en somme, semblable à nous en tout, hormis le péché ». Ajoutons que, dans les développements de Nestorius, ne se retrouve pas cette insistance un peu lourde et parfois si inquiétante de Théodore, à comparer l'activité du Christ à celle des prophètes ou des saints. Il prend même soin, en maint endroit, de mettre une nette démarcation entre ceux-ci et celui-là ; cf. surtout *Ars or.*, p. 289, l. 16 sq. Bien non plus qui appelle cette idée de *progrès moral* réel et d'affermissement progressif du Christ dans le bien, qui rend si scabreux certains passages de « l'interprète ». Bien enfin qui se rapproche du concept « adoption de l'homme Jésus qui se retrouve en ce dernier. Tout compte fait, donc, l'esquisse trop sommaire que donne Nestorius de l'activité humaine du Christ se révèle de meilleur aloi que celle de son maître, elle pourrait être mise en parallèle avec celle qu'a ébauchée Jean Chrysostome.

Au concile du Lutran de 649, voir art. Martin I^{er}, t. X, col. 190, et l'art. Monothéisme, col. 2315, seront produits des textes de Nestorius où l'on a voulu trouver l'expression d'une doctrine monothéiste. S'ils étaient authentiques, ce qui est loin d'être prouvé, ils devraient, sous peine d'installer la contradiction

même au centre de la pensée de Nestorius, s'interpréter en ce sens que la volonté humaine du Sauveur suivait si docilement les suggestions de la volonté divine que, dans la pratique, on pouvait ne parler que d'une unique volonté. Chose intéressante, on lit dans le *Livre d'Jléracide*, des phrases qui, de prime abord, rendent un son monothéiste. Voir p. 67. en haut. Mais les passages abondent qui donnent l'explication plausible : voir surtout p. 59 sq. et remarquer cette phrase, p. 61 : « Il (Jésus) restait ferme dans sa résolution, parce que sa volonté était rivée à celle du Dieu, et qu'il n'y avait rien qui pût le détourner et le séparer de Dieu. » Betenons du moins cette conclusion : Si l'on a pu, après coup, accuser Nestorius de monothéisme, c'est donc que l'union reconnue par lui, entre les deux éléments constitutifs du Christ, était, tout au moins du point de vue de la psychologie, plus ferme (pie ne le prétendaient ses adversaires. Ain i l'unité du Christ n'était pas pour lui un vain mot.

Cette unité, d'ailleurs, comporte un certain nombre de conséquences qu'il convient de signaler brièvement pour terminer. La plus importante est la participation de l'humanité du Christ à la toute-puissance divine et à l'adoration qui en est, de la part de l'homme, la reconnaissance : *Dominator Christus, etiam secundum corpus, omnium dominus, totam possidens operationem divinam et nunc coopificem Deo et quod cum eo omnium dominetur*. *Nestor.*, p. 289, l. 21 sq. Et, d'une manière plus précise encore, dans le sermon prononcé après réception de l'ultimatum romain : *In stupore remaneat dentum Paulus Samosatensis, qui nobis dominicam humanitatem nudam a deitate delirat, qui solam propter divinitatem /abutatur hanc qua semper eterno conjuncta est atque connexu, qua eadem ac pariter potest QUB Deus*. *Ibid.*, p. 299, l. 2 sq. Voir d'autres textes rassemblés dans *Nestor.*, p. 398, au bas de la 2^e col. Quant à l'adoration, on connaît la phrase demeurée célèbre : « Je sépare les natures, j'unis l'adoration », qu'il faut citer en entier : Διὰ τὸν φοροῦντα τὸν φορούμενον σέβω, διὰ τὸν κεκρυμμενον προσκυνῶ τὸν φαινόμενον. ἀχώριστο τοῦ φαινομένου θεοῦ, διὰ τοῦτο τοῦ μὴ χωρίζομένου τὴν τιμὴν οὐ χωρίζω* χωρίζω τὰ φύσει, ἀλλ' ἐνὼ τὴν προσκύνησιν. *Nestor.*, p. 262, l. 3. Combien cette claire confession (filière des subtilités et tranchons le mot, des roueries par lesquelles Théodore de Mopsueste essaie d'écarter le sens obvie de la confession de Thomas : *Dominus meus et Deus meus*. Joa., XX, 28. Et poussant jusqu'au bout les conséquences, Nestorius d'écrire ailleurs. « Τὸν κατὰ σάρκα Χριστὸν ἐκ τῆ προ τὸν Θεὸν λόγον συνάφεια Θεὸν ονομάζομεν (τό) φαινόμενον εἶδότε ὡς ἄνθρωπον : Le Christ selon la chair (en tant qu'homme) nous le nommons Dieu à cause de sa conjonction avec le Verbe-Dieu, tout en reconnaissant qu'il nous apparaît homme. » *VrMor.*, p. 218, l. 10; cf. p. 262, l. 10; p. 251, l. 11. Mais alors Marie peut donc être appelée *Mère de Dieu, Théotokos*? Nous avons déjà dit que Nestorius répond par l'affirmative à cette question, ci-dessus, col. 113, et s'il prend soin d'ajouter toujours : « Mère de Dieu selon l'humanité », ne convient-il pas de remarquer que cette précision est aussi celle de Chalcédoine? Il reste, néanmoins, et ceci est vrai surtout des débuts du ministère constantinopolitain, que Nestorius craint plutôt les abus de cette « communication des idiomes », et qu'il jéréfère, pour l'emploi des noms scripturaires ou des qualificatifs qui en dérivent, s'en tenir au schématisme passablement strict de ses maîtres antiochiens. Ci-dessus, col. 142.

2. *Terminologie scientifique de Nestorius. Idées qui lui sont sous-jacentes.* — 1. *Remarques préliminaires.* Au fait, la terminologie employée sponta-

nément par Nestorius, celle encore qu'il inet en œuvre en de* traités plus étudiés manifestent, l'une et l'autre, l'influence des maîtres susdits. Or ces derniers ont élaboré leur vocabulaire beaucoup plus en partant de l'analyse des réalités, qu'en se subordonnant aux enseignements de la dialectique et de la métaphysique. L'erreur apollinariste avec laquelle ils sont aux prises, ils entendent la combattre surtout par l'étude des textes scripturaires, par une tentative, heureuse parfois, de réaliser » ce que fut sur la terre l'apparition de Sauveur. Leur exégèse toute littérale, ennemie de l'allégorisme, leur conseille de tenir le plus grand cas de tout ce qui se rencontre dans les textes. Nous n'avons pas à montrer ici, comment l'école alexandrine suivait en l'élaboration de ses concepts et de sa terminologie une voie inverse, partait avant tout de concepts métaphysiques et surtout mystiques, et s'efforçait ensuite de raccorder les textes scripturaires à ses spéculations favorites.

Ce souci de réalisme, très sensible chez un Théodore, se remarque également chez Nestorius; c'est à lui qu'il faut attribuer la préférence qu'il marque pour les tenues concrets aux dépens des termes abstraits. Là où notre formation théologique moderne nous amène, comme naturellement, à dire l'humanité », la divinité du Sauveur, il dira, lui, tout aussi naturellement : « l'homme », * le Dieu ». En quoi d'ailleurs il se rencontre, nous l'avons fait remarquer plus haut, col. 100, avec l'usage occidental de son époque; il y aurait grand intérêt à comparer de ce point de vue l'emploi des termes abstraits, et des termes concrets dans la théologie des Latins. Notons, pourtant, que cette préférence de Nestorius ne lui fait pas exclure entièrement les termes abstraits. Plusieurs fois, dans des passages cités plus haut, nous l'avons entendu parler de l'humanité du Christ, de l'union enlie la divinité et l'humanité. Saint Augustin, lui aussi, mélange sans paraître y attacher attention, les expressions du double vocabulaire.

Dernière remarque préliminaire : Pas plus que ses contemporains orientaux, amis ou adversaires, Nestorius n'a eu l'idée que la terminologie (avec l'ontologie qu'elle suppose) qui s'était fixée pour la question trinitaire avait droit de cité dans le problème christologique. Voir ci-dessus, t. x. col. 2222, 2211-2217. Après de longs débats, l'orthodoxie, avait fini par se rallier, à peu près tout entière, autour de la formule τρεῖς ὑποστάσεις ἐν μίᾳ οὐσίᾳ, pour exprimer les relations qui unissent, au sein de l'unique nature essence divine, les divines réalités que sont le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. C'était dire que, si l'on considérait essence (οὐσία) et nature (φύσις) comme à peu près synonymes, on distinguait soigneusement le mot d'«-posetse, ὑπόστασις (avec son succédané de *prosôpon*, personne, qui d'ailleurs, en fait d'enseignement trinitaire, s'était mal acclimaté sur le sol grec). Or ni Cyrille, ni Théodore de Mopsueste ne pensent un instant à transplanter cette terminologie dans le domaine christologique. Quant aux Latins, ils y peuvent d'autant moins songer que leurs mots *natura*, *substantia*, *essentia*, *persona*, ne correspondent que très imparfaitement (ou même pas du tout) aux termes de φύσις, ὑπόστασις. οὐσία, πρόσωπον, des Grecs. Tout ce vague du vocabulaire ne devait-il pas être générateur de confusion? Détenons au moins qu'étant donné le sens variable qu'ont, au moment de la querelle, ces termes philosophiques, on n'a pas le droit de prononcer, dès *rabord*, une condamnation définitive contre Nestorius par simple comparaison de sa terminologie avec celle qui, inaugurée à Chalcédoine, se précise à partir du vi^e siècle, et devient classique dans l'Eglise grecque d'abord, *par elle ensuite* dans l'Eglise latine. La doctrine catholique s'énonce aujourd'hui en

ces termes : dans *Vunique hypostase* ou personne de Jésus-Christ, il faut distinguer les *deux natures*, divine et humaine, *hyposlallquemenl unies*. Et Nestorius déclare qu'il faut voir en Jésus *deux natures, deux hypostases*, unies κατ'εὐδοκίαν (par bon plaisir) en une *seule personne*. Les deux définitions à coup sûr ne sont pas superposables; mais celle de saint Cyrille, enseignant que des deux natures unies par *union physique* résulte une *nature unique*, la μίᾳ φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, ne peut se superposer. elle non plus, à l'actuelle définition que moyennant une exégèse assez laborieuse.

2. *Formule générale.* Dans le *Liare d'Heraclide*, après une longue analyse des divers concepts plus ou moins orthodoxes qui ont été présentés de l'incarnation. Nestorius expose le sien :

D'après disent de l'incarnation de Notre-Seigneur qu'il s'unit une chair animée par une âme Intelligente et raisonnable, complète dans sa nature, dans sa force et dans ses opérations naturelles, non en apparence, ni par changement d'essence, ni par substitution physique de la nature du corps, de l'âme ou de l'intelligence. Il n'y a pas soudure des deux natures en une, elles ne sont pas changées l'une, en l'autre, ni pour compléter les opérations naturelles, en sorte que la chair n'agisse pite dans sa propre nature, Mais (les partisans de cette doctrine) attribuent les propriétés des deux natures à un seul, tandis qu'ils revendiquent pour chacune les propriétés de sa propre nature (ou, d'après Nau, mais (elles s'unissent) en un *prosôpon* des deux natures qui conservent chacune ses propriétés!. L'essence de la divinité subsiste impassible quand elle est dans l'essence de la chair. De même la chair demeure ce qu'elle est, chair, quand elle est dans la nature et le *prosôpon* de la divinité; le corps est un et les deux natures sont un seul fils. Ce n'est pas un autre qui est appelé Dieu le Verbe dans la chair, en dehors de celui qui est dans notre chair; et il n'y a pas de chair (isolée), mais elle est dans le Père, dans Dieu le Verbe, pour se conduire complètement dans la nature des hommes, puisqu'il (c'est-à-dire le Verbe) est homme, et ressusciter comme Dieu, puisqu'il est Dieu par nature (suit une phrase difficilement Intelligible). Pour nous sauver, il n'a pas pris, pour sa forme un nom supérieur à tous les noms (Phil., n, 9); car à l'essence qui n'est plus de l'homme, mais de Dieu le Verbe, il n'a pas été donné honneur et exaltation. Notre nature est honorée dans une autre nature et non dans notre nature. Car l'élévation de notre nature Jusqu'au nom supérieur à tout nom, *appartient en commun à la nature* de celui qui est l'élévation même, de celui qui subsiste dans sa propre essence. l nul. Nau, p. 83-81; comparée avec celle de Bethune-Baker (dom Connolly), p. 151-132.

Nous avons dans cette formule. fort claire par endroits, parfois difficilement intelligible, tout l'essentiel de la christologie de Nestorius. On n'oubliera pas, en l'étudiant, qu'elle est de la fin de sa vie. et qu'elle apporte des précisions sur des points qui auparavant ont pu être laissés dans l'ombre ou même présentés de manière très différente. Mais ce serait un travail d'une extraordinaire minutie de suivre les modifications, les progrès, les reprises de la pensée et de la terminologie de Nestorius. Pour tout dire, il nous paraît qu'en gros cet exposé, quoique tardif, représente assez bien ce qu'était dès le début l'idée profonde de Nestorius, la formule pouvant se raccorder d'ailleurs, sans trop de difficulté, à ce qu'avait enseigné son maître Théodore. Nous y trouvons, en toute hypothèse, mentionnée l'existence des deux natures et le mode de leur union.

a) *Les deux natures.* On peut être bref sur ce point; la pensée de Nestorius étant fort claire et se ramenant très exactement à l'enseignement traditionnel. Chaque nature, la divine et l'humaine, conserve toutes ses propriétés. En particulier la nature divine est incapable de changement. de passibilité; elle garde tous ses attributs, et il faut exclure tout ce qui ressemblerait, de près ou de loin, à ce que l'on a plus

lard appelé In *kénose* (voir ce mol). Quant à l'humanité du Christ. Nestorius» Insiste sur sa réalité, sur bon *activité* propre, sur ses opérations, Tout ce qu'on a pu dire de son monothéisme est pur bavardage. Voir ci-dessus, col. 115. En réalité la suspicion témoignée contre lui tenait à sa théorie des deux opérations. « Ce qu'on attaquait chez lui, ce dont on déduisait les conséquences les plus noires, c'étaient les deux natures conservant leurs opérations propres après leur union en une seule personne, c'est-à-dire, en somme, la doctrine de Chalcédoine. E. Nau, *Saint Cyrille et Nestorius*, dans *Histoire de l'Orient chrétien*, 1911, t. XVI, p. 20-21, et ci. les textes apportés.

Mais une chose qu'il importe de noter, c'est qu'à la suite de Théodore (pii est extrêmement net sur ce point, Nestorius ne peut concevoir une *nature* qui n'ait pas sa subsistance propre, qui ne soit pas une *hypostase*. Bien (pie cette affirmation ne revienne pas souvent dans le *Livre d'Héraclide* (voir au moins, p. 281 et cf. p. 202. 211). elle est sous-jacente à toute l'argumentation. Encore ne faut-il pas se hâter de déduire de ceci des conséquences péjoratives. Le texte cité (*Iléac* p. 281) (pii n'est pas limpide, invite à la prudence : Nestorius y cherche querelle à Cyrille qui, dans la lettre à Acace de Méléène, ci-dessus, col. 126, essaie de montrer (pie la distinction des natures après l'incarnation, telle que la proclame l'*Ir/r d'union* correspond à une vue de l'essence plus qu'à la réalité. Et l'exilé de lui répondre : Telle n'est pas à coup sûr la pensée de Jean d'Antioche et des rédacteurs du Symbole d'union : Ils disent qu'ils partagent: ils attribuent les paroles (évangéliques) à deux natures, et ils n'admettent pas une différence qui soit une simple acception de l'esprit. Ce n'est pas en paroles », mais » par des paroles attribuées à deux natures » qu'ils font la division au point de vue des essences... *Les natures ne tant pas sans hypostases*. et ce n'est pas en pensée, sans les *hypostases des natures* qu'ils les constituent. » Ce texte engage au moins à ne pas donner absolument au mot hypostase le sens devenu classique de subsistance indépendante. En l'employant. Nestorius semble viser la réalité, le caractère concret, agissant des natures (pratiquement de la nature humaine) et non le (ail de sa subsistance indépendante. Il reste néanmoins que, comme son maître, il n'a pas clairement perçu la distinction entre le concept d'existence réelle et celui de subsistance indépendante. Pour lui une nature concrète, existante, réelle, ne se conçoit guère sans une subsistance propre. C'est ce qui se montre au mieux dans la critique qu'il va faire des différents modes d'union, et dans l'explication assez malheureuse qu'il a proposée. Eludions d'abord ce point de la théorie avant de soulever la question de savoir si, pour lui, *hypostase* et *personne* sont termes absolument équivalents.

A) *L'union des natures*. Que l'union des deux natures soit intime, permanente, qu'elle se soit réalisée dès le premier instant de la conception, nous l'avons indiqué antérieurement, col. 111; et sur ce point le *Livre d'Héraclide* ne fait (pie confirmer les conclusions que nous avons tirées de l'analyse des œuvres oratoires. Voir à la table alphabétique, p. 387, 1^{re} col. (c'est sur le mode de cette union que cet ouvrage apporte des précisions qu'il convient de relever.

a. *L'union n'est pas une union physique*. Rédigé longtemps après l'apparition des anathématismes cyrilliens, le *Livre d'Héraclide* contient une critique serrée non seulement des concepts apollinaristes ou ariens (pie saint Cyrille d'ailleurs excluait), mais des expressions mêmes qu'avait employées le patriarche d'Alexandrie. Nulle n'a plus vivement choqué Nestorius (pie celle d'union, κατὰ φύσιν, employée par celui-ci. Il y a vu, bien à tort d'ailleurs, l'idée de

mélange (ou mieux de combinaison, au sens de la chimie moderne), πρὶν ἢ ζῆναι. deux natures différentes s'unissent pour former un *tertium quid* qui n'est plus ni l'une, ni l'autre. Que ce soit par amputation d'une ou de plusieurs propriétés de l'une ou de l'autre des natures, ou par changement de ces propriétés, toute union physique de ce genre se heurte, dit avec raison Nestorius, autant à la saine philosophie qu'aux conclusions tirées de l'Écriture sainte. Voir les références, *Héracl*, table, p. 390. sous le mot *union*.

b. *On ne peut l'appeler hypostatique*. – Saint Cyrille donnait, comme synonyme à l'union physique, le terme d'« union hypostatique, ζαο ὑπόστασιν ». Col. 97. Dans le fait, son union, κατὰ φύσιν, correspondait assez exactement à ce que nous appelons aujourd'hui l'union hypostatique. Cette confusion tient au concept de φύσις qui est celui de Cyrille. Comme nous. Nestorius fait à Cyrille un reproche de cette confusion; mais, au rebours de ce que nous faisons nous-mêmes, il ramène le concept cyrillien d'union hypostatique à celui d'union physique, entendue dans le sens que nous avons marqué plus haut. A vrai dire, il se rend compte plus ou moins obscurément que telle n'est pas tout à fait la pensée de son adversaire, cf. *Ir/r* p. 136: mais, faute pour lui de savoir réaliser une nature sans subsistance, le concept cyrillien lui demeure totalement incompréhensible. Comment, écrit-il. as-tu songé à établir l'union hypostatique? Quelle est cette union hypostatique inintelligible? Comment l'accepterons-nous sans la comprendre? Comment toi-même l'as-tu comprise? Comment est-elle élevée et incompréhensible? » *Ibid.*, p. 137.

A la vérité ce concept est mystérieux, et Cyrille lui-même n'avait pas encore réalisé tout ce qu'il comportait, particulièrement en ce qui concerne les opérations. Du moins avait-il cherché à en faire saisir quelque chose, en comparant l'incarnation à l'union de l'âme et du corps. La comparaison, qui n'est pas sans danger, avait surtout un sens dans la philosophie platonicienne et néo-platonicienne cultivée à Alexandrie. L'aristotélicien s'en contentait plus difficilement, et l'École d'Antioche se rattachait plutôt à l'aristotélisme. Aussi la comparaison imaginée par Cyrille est-elle impitoyablement critiquée par Nestorius. Voir *Héracl* p. 112-113. Elle a le tort très grave de faire étal de deux natures imparfaites, qui se complètent l'une l'autre pour l'existence et l'art de ne donner dès lors qu'une idée fautive de l'union de ces deux natures complètes, concrètes et agissantes qui se réalise dans l'incarnation.

c. // *Aut l'appeler union volontaire*. Pour écarter l'idée que l'humanité ne serait, sous la domination supérieure du Verbe, qu'un organe *inerte*, et comme un instrument inanimé dans la main d'un ouvrier (voir *Ir/r* p. 230-231), pour maintenir l'activité spontanée (au sens psychologique) de la nature humaine. Nestorius ne voit d'autre moyen que d'affirmer que cette union est une union κατὰ ἐμβολίαν, ce que nous traduisons *ici imparfaitement* par union de complaisance, union volontaire ». Le mot est de Théodore et c'est la plus contestable de ses trouvailles. L'expression qui a prêté aux pires contresens. C'est l'usage de ce mot (pii a suscité, contre la théologie anathématisée, l'accusation indéfiniment répétée d'adoptianisme; il a permis de lui imputer cette idée, contre laquelle Nestorius proteste en plusieurs endroits, qu'il n'y a pas de différence essentielle entre l'âme du juste qui subit docilement les impulsions divines, et l'âme du Christ (pii se conforme volontairement aux inspirations du Verbe. Il a accrédité l'idée, plus damnable encore, (pie celle des Antiochiens. L'union de l'âme de Jésus à la divinité n'est pas réalisée dès le premier

Instant, quelle est *méritée*, qu'elle fut susceptible d'accroissement.

S'il n'est pas impossible <lc découvrir en Théodore de* mots qui justifieraient partiellement de si redoutables* accusations, hâtons-nous de dire qu'on en chercherait vainement de semblables dans toute l'œuvre de Nestorius. Sa pensée est extrêmement claire sur ce point; il se met exclusivement au point de vue de la psychologie. Considérant tel acte de l'humanité du Christ, il le voit comme s'accordant, sous l'influx de la grâce d'union (le mot n'est pas de lui, mais* correspond à sa pensée) avec la volonté divine. Sa spéculation ne porte pas plus loin. Il ne se demande pas si cet acte, dont la source prochaine est l'humanité, n'a pas une source éloignée dans* la personne divine ou elle subsiste. Encore une fois, ce problème d'ordre métaphysique lui demeure étranger; ce qui lui importe c'est de sauvegarder la vérité de la nature humaine. *11 δὲ κατὰ τὴν Οὐλῆσιν ἐνωσι καὶ τὴν ἐνεργεῖαν ἀτρέπτου αὐτῶν (1rs natures) τηρεῖ καὶ ἀδιαίρετου, μίαν αὐτῶν δεῖκνυσα πεποιημένην τὴν Οὐλῆσιν καὶ τὴν ἐνεργεῖαν. A>Mor., p. 219, l. 20; cf. p. 220, l. 1. A la vérité Louts considère comme 1re douteuse l'authenticité de ces passages, mais* c'était avant la découverte du *LiDre d'Héradide*; or. il se rencontre en celui-ci de* expressions sensiblement parallèles, et. p. 85 : » L'union est volontaire»: p. 158 : L'union de Dieu le Verbe avec ceux-ci (le corps et l'âme) n'est pas hypostatique ni naturelle, mais volontaire. » Et la fin de ce développement indique, de façon non moins claire, que l'union « volontaire » empêche de reporter au Verbe, comme à leur sujet *immédiat*, les souffrances* et la possibilité. Ces passions « restent le fait de la nature humaine, ce que l'on ne pourrait dire, pense Nestorius, dans* le cas d'une union hypostatique ou physique.

d *L'union est une union personnelle.* Mais, telle qu'elle vient d'être présentée, l'union volontaire « reste encore un concept négatif; elle exprime, en dernière analyse, que ni l'une ni l'autre des natures ne perdent leurs propriétés, leur activité. Le soupçon peut toujours se glisser (pie ces deux réalités sont bien plutôt juxtaposées* qu'unies, qu'on pourrait les considérer comme deux individualités distinctes, bref, que, parlant au concret, l'on aurait affaire avec deux Fil*. (cite difficulté Nestorius l'a sentie. Dès la première phase de la controverse, il a prononcé le mot *d'union des natures en une seule personne* lui réponse aux plaintes de Cyrille II écrit : Le nom de Christ signifie l'union de l'essence impassible et de celle qui est passible dans une unique personne, τὴ ἀπαθούς καὶ πάθητή οὐσία ἡ μοναδικὸ πρόσωπον σημαντική »; et il ajoute qu'il a été heureux de voir que Cyrille lui-même faisait la distinction des deux natures, et parlait de leur union en une seule personne, τὴν τούτων ἐκ; ἐνὰ προσώπου συνάφειαν. Nrs/or., p. 176, l. 6 et 12. Les autres citations énumérées par Louis, table, p. 105, sous le mot πρόσωπον, sont beaucoup plus douteuses. C'est surtout dans le *Livre d'Héradide* (pie vite expression revient à satiété, voir la table, p. 388, au mot Proid/JO/i Par malheur, bien qu'il utilise fréquemment le mot, ébauchant par là une justification de ses dires, Nestorius n'a pris nulle part la peine de le définir de manière précise, et les exégètes de sa pensée sont fort loin de s'être mis d'accord sur le sens à donner à ce terme de *prosôpon*. La discussion sur ce point est d'autant plus stérile, que l'on ne peut raisonner que sur la médiocre édition de la médiocre version syriaque; et il semble bien qu'en fait les commentateurs* se soient plus laissés guider par leurs impressions que par une analyse philologique de différents cas. S'il nous est permis de nous laisser ainsi guider par les nôtres, voici ce (pie nous proposerions *satis melioris /udicio*.

Dans l'espèce, le mot *prosôpon* mirait sensiblement, pour Nestorius, le sens de notre mot français *personnalité*, en mettant l'accent sur le sens psychologique du mot, et en laissant plutôt dans l'ombre le sens métaphysique. Nous disons d'un homme qu'il est une « forte personnalité »; et si nous analysons ce par quoi il l'est, nous décomposons les divers éléments (pii constituent son moi : le contenu de sa conscience psychologique avec son substratum physiologique, etc. Le *prosôpon* ne serait donc pas seulement l'apparence extérieure; c'est cela, mais* avec ce (pii intérieurement justifie cette apparence. Toujours du point de vue de la psychologie, le mot pourrait se traduire par *Individualité*; nous parlons d'une *individualité puissante*, à peu près dans* le même sens (pic d'une forte personnalité. Cette donnée psychologique en suppose, comme de juste, une autre d'ordre ontologique, c'est à savoir (pie la personnalité, l'individualité est constituée par un centre à quoi se rapportent toutes les propriétés naturelles, soit générales, soit particulières. En d'autres termes, et pour demeurer davantage sur le même terrain (pic Nestorius, (fixons que le *prosôpon* désigne l'ensemble de* qualités individuelles.

Appliquons ces idées au problème christologique et considérons d'abord les deux natures séparément. Il est clair (pic, au sens (pii vient d'être précisé, chacune d'elles a son *prosôpon*. Nestorius le dit expressément : une nature ne peut être sans *prosôpon*, sans hypostase: *tlérad.*, p. 193; et la suite de son développement éclaire bien ce (pi'il veut dire. Cyrille, continue l'II, reconnaît, il est vrai, deux natures, mais connaît purement verbale, car l'homme pour lui n'est rien qu'un nom, qu'une apparence. Peu importe ici la pensée de Cyrille; mais par opposition l'idée de Nestorius ressort très nettement. Jésus, cet homme qui a paru, en tel point du temps et de l'espace, en tel milieu social, en telles circonstances précises, avait, comme de juste, son individualité. Son humanité, pour parler abstrait au lieu de concret, avait toutes ses caractéristiques individuelles, elle avait un *prosôpon*. Il va sans dire (pie le Verbe, s'il est permis de lui appliquer nos catégories, a lui aussi son individualité, ce *proprium quid* qui le distingue du Père et de l'Esprit-Saint, en même temps que ces attributs divins qui lui sont communs avec les deux autres personnes.

Considérons maintenant les deux natures unies : Si l'on envisage chaque milieu, comme un *groupe de propriétés individuelles*, il faut bien dire que chaque nature conserve son *prosôpon*. En concluera-t-on que le Christ est en deux *prosôpons*, en deux personnes? Non pas; et sur ce point Nestorius est aussi formel (pie sur celui de l'unité de (Jrist, de l'Il*, de Seigneur, cf. plus haut, col. III (c'est d'ailleurs la même réponse à la même question). Il a dit et répété *usque ad nauseam* (pic, quand l'on considère l'Homme Dieu, le Christ historique, on ne doit parler (pie d'un *prosôpon unique*. Installerait-il donc la contradiction nu cours de son système en affirmant (pie l'Il* ? Non certes, *1 l'on se reporte aux définitions données plus haut. Qui empêche, en cela, qu'un groupe de propriétés individuelles, s'additionnant à un autre groupe de propriétés individuelles ne constitue un troisième groupe? Auquel cas, au lieu de l'absurdité mathématique de tout à l'heure, nous obtenons, en représentant par $a + b + c$ le groupe des propriétés humaines, par $A + B + L$ l'ensemble des propriétés divines*, l'identité suivante :

$$(a + b + c) \neq (A + B + L) \quad (A + B + C \neq a + b + c),$$

Et pour traduire la chose dans le langage de l'exégèse et de l'histoire : le Christ historique nous apparaît comme réunissant dans l'unité de sa personne les propriétés de l'humanité et celles de la divinité, (c'est un Juif, fils de Marie, élevé à Nazareth, ayant grandi

«kins In nicme ambiance que »ci contemporain.. prêchant plu» lard /l hi manière des rabbis <lr son époque. mourant »ur une croix, en de» torture» de l'âme cl dit corp» qui furent trop réelle»; cl pourtant quelque chose nu cours do toute *ui vie transfigure inclfubkmenl tous sc» actes, toutes ses parole»; SOU· In forme de TcscInV< transparaît continuellement ht forme dr Dieu ·. El il n'y n pas de hint us entre cm deux formes; c'est bien le même, sans apparence de dualité, sans déchirement, qui sc manifeste à non*. Quelle admirable cl unique pmo/i/ioftkLe Christ est lin; il nous apparaît, en l'mite vérité ce qu'il est : un unique prosdpofi.

Ajoutons qur, si In pensée dr Nestorius s'était expliquée des l'abord avec toute la nrltelc que nous venons d'y mettre, il n'y aurait pu» ru dans le passé, il n'y aurait pas, aujourd'hui, de question nestoricnne. Compte tenu de tout ce qur nous avons lu de lui, nous ne pensons pas néanmoins l'avoir trop défigurée ici. C'est ce dont une élude rapide dr la question de *Véchange des prosôpon** n achevé de nous convaincre.

r. *La communication des idiomes*. · (l'est en effet de cette manière plu» classique cl qui umts est plus familière, qu'il faut, nous scmbic-l-l)· exprimer celle curieuse théorie dr *Véchange dr* prosôpon** (pii n si fort déroulé les commentateurs de Nestorius. Voir les references aux divers passage» dans *Héracl*, p. 388 cl p, 389 (la rubrique *échange des prosôpon** revient deux fois de suite). N'imaginons ici rien qui ressemble a ce (pic suggérerait d'abord l'expression : échange des masques (*prosôpa*). Ce sens étymologique de *prosôpon* est complètement perdu de vue a l'époque. Voici peut-être le passage où Nestorius s'exprime le plus clairement : · Les natures portent le *prosôpon* l'une de l'autre, aussi une nature se sert du *prosôpon* de l'autre nature comme s'il était siçp... C'est pourquoi, d'après Ponction de l'humanité, la divinité a cause de Ponction est aussi appelée ointe (Christ) cl des deux natures (divinité et humanité) est résulté un seul Christ, tin Elis, un Seigneur. · *liéraeL*, p. 266. Essayons «le traduire en clair et distinguons deux choses, les activités, les appellations

I no nature sc sert du *prosôpon* de l'autre comme s'il était sien. » La nature divine se sert de ce groupe de propriétés, que nous avons appelé le *prosôpon* de l'humanité pour ses opérations» Séparé de l'humanité, par exemple, le Verbe ne saurait souffrir et mourir; mais le Verbe utilise, au profil du *prosôpon* unique, la capacité de souffrance (pic possède l'humanité. Inversement, celle humanité reçoit sans cesse le bénéfice d'une certaine communication de» propriétés de l'autre nature. Nous ne sommes pas si loin qu'il paraîtrait d'abord de In formule du *Tome de Léon* : *lgit illraquc tonna cum alterius communione quod proprium r*L /* /... t. i.iv, coi. 767 It Et tout naturellement, ces opérations communes sont A rapporter, dit Nestorius. nu *prosôpon* unique, le Christ.*

Nous, orthodoxes, nous allons plus loin, el nous rapportons en dernière analyse nu Serbe divin, comme à son principe éloigné celle activité extérieure; nous admettons (pie l'on dise (pie *Dieu* est né. qu'il a souffert, (pi'il est mort. Bien qu'il regimbe le plus ordinairement contre ces façons de parler et (pi'il dise régulièrement : · le *Christ* est né. a souffert, est rnorl ». Nestorius ne laisse pas, néanmoins, d'autoriser, moyennant certaine» restridions, ces façons dr parler. Voir plus haul, col, l 13. Mais c'csl justement en vertu de l'échange des *prosôpon** el il le dit, de manière assez claire, dans la phrase citée : C'csl pourquoi, d'après l'onction de l'humanité, hi divinité est aussi appelée ointe. Traduisons : « C'csl proprement hi nature humaine (pila reçu l'onction messianique, c'est Jésus-homme qui est proprement le Christ, l'oingt; mais

comme chaque natureest unica l'autre. cette propriété de Ton< lion peut être attribuée au Verbe lui-même : le Verbe incarné peut s'appeler k Christ. · Pourquoi· diront nous alor», ne lui attribuerait-on pas de même k» qualificatifs de *notas* .de *passus*, dr *mortuus*? et qu'élail-Il besoin de déclamer si vivement contre le *thé'* ' »l ?

A l l vérité ceci est chcX Nestorius plutôt, indiqué qu'expressément déclaré, mais il convenait d'attirer l'attention sur cet aspect des théories développées par k *Livre d'Ilérarlide* lit ce que nous en disons explique enfin une phrase que nous avons soulignée dans la longue citation dr la col 148. La chair, dit Nestorius (entendons, au sens scripturaire, l'humanité), est i)axs l.i nature et k *prosôpon* de hi i>iv· mt î; cette chair est pana k Eli». » Et il continue par un développement qui n'est pas d'une fulgurante clarté,rnrtsiquipeut, nous semble t-il. sc traduire ainsi:

Dans le Christ ressuscité, li nature humaine (qui nous est commune a nous et à lui) est surcxaltée au-dessus de tout, ainsi elle est honorée pans une autre nature. · Nous serions loul près, semble-t-il, de la doctrine orthodoxe : l humanité n'ayant nas sa subsistence en elle-même, mais pans le Verbe de Dieu lui-même.

3. *Appréciation*. Encore une foi» ce sont la moins des indications qur des insinuations. Telle qu'elle se présente en bloc, la théorie el la terminologie nestorinnes *difftrent profondément* de la doctrine ecclésiastique, telle qu'elle s'est fixée dans les siècles suivants, telle dFjii que saint Cyrille en posait la buse, telle (pie Chalcedoine en a fourni In premiere et claire formule.

Cette doctrine du *prosôpon* unique du Christ résultant de hi juxtaposition de» deux *prosôpa* de l'humanité et de la divinité· même si, par l.i pensée, on en élimine le sens hérétique que fournirait la traduction de *prosôpon* pir notre mot : personne au sens philosophique, cette doctrine ne peut sc superposer à la doctrine orthodoxe de Tunilé (*Vhupottate* ou de *personne*. Trop exclusivement psychologique, elle ne pousse pis assez, loin l'analyse de l'être mystérieux du Sauveur, elle ne va pas jusqu'à la *ninon ni/me* de celle unité profonde, qu'elle entend bien sauvegarder, jusqu'à la subsistence de *Vhomo assumptus* dans cl par la personne du \erbe.

Insuffisante, elle est aussi dangereuse, elle laisse place à des expressions, à des façons de parler qui ne respectent pis sutlisamment celle unite Nestorius se l'était-il expressément formulée au début de ses prédications? \pparult-elk, au contraire, dans k *Livre d'frraclidr*. comme une tentative de justifier les incartades «pii lui ont clé reprochées? Ce qui est incontestable, c'est qu'elle était dès longtemps sous-jacente à sa pensée et qu'elle explique au mieux quclquet-un» de ses pissages le% plus scabreux \ coup sûr, en y mettant quelque bonne volonté (voir ce qui a été dit de l'interprétation du monophysisme, t. x, col 2227), la plupirt de ces passage» sont susceptibles d'une interprétation orthodoxe, et il ne serait pas difficile de leur mettre en parallèle des textes similaire» puisé» dans li littérature grecque, plus encore dans la latine. Il reste néanmoins que, trop souvent, on a l'impression en lisant Nestorius (d ms les fragments surtout) de marcher sur la corde raide. Or. il ne convient pis de contraindre la foi des simples ni même celle des théologiens à de trop fréquents, à de trop violents exercices d'équilibre,

///. « o\c/,rs/o v.y. Nous pouvons maintenant résumer en quehpies mots le résultat de notre enquête.

Il cil absolument certain que Nestorius n'a Jamais professé Tndiqitiunisine, au sens précis du mot. la vieille doctrine théodoticnnc, renouvelée peut-être

p.ir l'iul de Samomie, et qui fait du (Lhrht un homme ordinaire. ψιλὸ ἰσὸς π'> , adopté par Dieu comme h\, i cause de sa parfaite correspondance aux impul Mont de la grâce,

Ncstorius. n'a pas voulu enseigner non plus l'hérésie <dcx deux Fila-, telle qu'elle avait été antérieurement cond minée pat l'Eglisc. Quelques tentations qu'il éprouvât de pouucr jusque là le dualisme des natures et des operations, il s'est toujours clTorcé d'y résister. Mai% il a, contre ta volonté, laissé échapper «les expres-sion*. de* bout ides, qui pouvaient faire croire à l'exis-tem r chez lui d'une pensée analogue à celle-là.

Etant donnée l'ütiprécision du vocabulaire théolo-gique <ic son époque, on ne peut lui attribuer non plu*, scmlle-l il, la profession *crphulr* de l'hérésie • des deux personnes ou des deux hypostases • en Jésus-t.hrist, au sens ou nous prenons aujourd'hui cr< terme* de personne et d hypostasc, quoi qu'il en soit <lcsn impossibilité <'c concevoir une nature qui n'ait pa* ton hypostase.

Sa doctrine est-elle donc, comme le prétendent les monophysites. superposable à celle du *Tome de Mon* et de Chalcédoine? Non, assurément, puisque saint Leon et C.halcedoine ont admis, sinon la terminologie, du moins la doctrine de fond de saint Cyrille, laquelle pose le* bases du dogme de l'union hypostatique, el que, d'autre part, Ncstorius n'a jamah pu sc décider a accepter le point de vue ryllien. Il est incontes-table, néanmoins, que sur un point capital, celui de la distinction <les .natures et de la réalité de leurs opération*. Ncstorius est parfaitement d'accord avec les concepts chalcédoicns.

Il faudrait donc en rester sur lui au jugement ex-primé par Socrates tout le premier, repris par les Orien-taux cl qui est au fond celui de l'Eglisc. Quoi qu'il en soit des circonstances atténuantes dont il convient de lui accorder le bénéfice, Il demeure constant que cer-taine* minifeslniions oratoires de Ncstorius ont *Mcandalué* C.c scandale n'a pas été seulement celui de» pharisiens; il a été le • scandale des faibles » et même le scandale des forts ». O n'est jamais impu-nément que l'on jette (fans le grand public des contro-verses aussi délicates. Eallût-l) admettre le bien-fondé des craintes de Ncstorius. il y avait, comme on dit. I i m inirrr de paror aux erreurs npollimirisles ou monophydtcs plus ou moins menaçantes. Trop orateur, pas assez théologien, l'archevêque de Cons-tantinoplc a cru pouvoir résoudre un problème dillic-le pir des discours cl des mots a effets, t'n peu plus de souplesse, un peu plus d'habileté dialectique, une étude plus approfondie du cas. une application plus ex ivite des règles de la méthode, une connaissance plu* avertie des précédents, un esprit plus métaphy-sique. ajoutons un peu plus d'humilité, auraient pu lui éviter le* incartades que scs amis eux-mêmes ont été obligé* de reconnaître. Ncstorius s'est trop cru l'infailible représentant de la théologie antiochicnne; cette théologie dyophysitv qui, à ce moment-là, sc cherchait encore, (pii devait, pour s'accréditer, se débarrasser de p.is mal d'éléments douteux et s'attaquer au problème métaphysique de l'union, il a Uni par 11 compromettre; celle seule constatation explique comment, en lin de compte, les Orientaux eux même* ont dû abandonner leur ami.

fiistinrrons-nmi* pour autant tous les procédés qui furent mi* en œuvre contre lui? Hélas! le* ali.lires où Interviennent les homme* n'olfrent point, à qui les voit diih le détail, que des côtés admirables. Les an< ien* concile*, ne l'oublions jamais, étalent plus encore di i tribunaux jugeant des personnes que des .iréop »gr* etudiant à loisir de» problèmes doctrinaux. Or. li tragédie • de Ncstorius n'est pas un fait isole d m* l'histoire de l'Eglbe; ce n'est pas la seule fol*

ou l'on ait vu (tes considérations étrangères peser sur des décisions relatives aux personnes. Il ne doit pas être Interdit de regretter que le Concile d'Ephèse ait tranché le cas personnel de Ncstorius sans s'être entouré de toutes les garanties suffisantes. Mais *c* décisions, en ce qu'elles ont de dogmatique, ont été éminemment Salutaires; elles ont coupé court, une fol* pour toutes, aux tentatives de dissocier l'unité pro-fonde du Sauveur, el c'est ce que la théologie a le devoir de retenir.

L Sm.'iici s, — Non* les avons énumérées, classées rt appréciée* dans h. corp* d<» Particle. Il ne reste qu'un mot h ajouter pour décrire lu nouvelle collection de* *Aria run-cllinrntn ficumrntoruiii*, (I. C. O.) dont l'édition a été en-treprise par Ed. Schwartz. Elle prévoit K tonies, riix-mêinr* divisé* en volumes, et ceux ci en fiiscicule* (ce (fui ne faci-lite pas les références). Let. i, relatif nu concile d'Eplièse, est à peu pré* entièrement paru; du l. iv, relatif nu 11- con-cile d< Constantinople de 553. r*t paru le volume 2(plècr* annexes de ce concile). - Lr concile d'Éphêae eut ainsi réparti : volume I (7 fuse, dont le dernier vient de paraître). *Aria uni ra* (pour les deux collection* *Srgulfrlantt* et *Alhr-nrnintx*, «pii ilgur<*nt au fascicule 7, on en trouvera une description tré* *iilli*ante dan* le* *Abhandlungfii* de lMen-démie de Bavière, t. XXX, fa*c. K, 11)21), .lrur *Aklrmlurkr zum rphrlinixrhrn KniKtl ann I J/*; le* iΓ- de* pièce* sont conservés dan* l'édition définitive); vol. 2. Cof/rrt/a t rronensit; vol. 3, ('.ul/rc lionl* *Oixiirnsis*, /Mirs prior (vient de paraître; description dan* la mên< dissertation, p. 108 *<|); vol. I, *Ctillrclionis Caxincnnâ* /μ ιγλ allrni I *Synodicon Ouinnie*), vol. 5, fa%c. I. ('ollrrtfti /'âlatina xlvrr ffin frrlur Marina Mrrralor; fncsc. 2 (même pagination), *Curilli rpintula* »unadira lrurulala a /Monps/o r.riijun, (*Aillrrllo Sirhardiaria*, Ex cnilrrtianr OitrMirliaila, ColtrcUo Winlr-riaria.

(Zest au texte ici publié «pie non* non* somme* reporté. Néanmoins nous avons d'ordinaire doublé la référence <lr celle ompruntéo a de plu* anciennes publication*, soit à la *Collection de* ronrilr** de Man*, soit à ln *Patrotogir* grecque ou latine. Pour ce «pd eut du *Sypndicon Ciutnent? t* dont 1rs pièces ont une capitale importance, nous avons indiqué l'édition de la *Palrohgir*, de préférence A celle de Mansi nil le* pièce* sont dispersée*. Pour *Marin*» *Mrrralor*, c'est volontairement que non* m- mm* somme* pas référé A l'édition de Garnier, dan* /'. /.., t. xi.vm, «tout le text» est absolument InulllIMddc.

Le* antre* référence* sc comprendront *an* peine : P, O. *Pulridogla Orientait*» de GrnlBn et Nau; .\>d<ir. l'. l.oofs, .\r.itnriaaa. I)(r I raanimlr de» tlr**luriHs geeani-melt, iinleriiicht and heraimgrgrben* llnlle, 1905; *llrrucihlr* ou *IPracl*. l'. Non, *I.r llvrr d'Iléraclidr* <lr l)ama.it Pari*. 1910, Pour plus de simplicité, le* lettre* ponllilicnle* ont été citées d'aprê* leur numéro d'ordre dims JnlTé, *litgeibi*, 2' édition. Quehpie* études Importante* sur le* source* «r trouvent également dan* Ed. Schwartz, *Kninlbdiidlrn*, I *Castlan* et *Xrntarla*», II. *I ebrre chle and unecblf Shri/lrn* de» *llhchaf^ Praklm non Katudanlinopel*, Stras-bourg. 1911 (fait partie de» *Srltriften drr udnxrn»rliallliehrn Grxellxeha/l In Xtrasxbnrg*, taxe. 201.

II. Tiiia v a t x. On ne peut songer A eu donner Ici i ne recension même abrégée. Voir le plu* gros dan» l'iefch-Lrclrr<|, *llixtoirr dr* ronrilrx*, I, n n, p. 231, 218-240, 295, 370 IMI. .-<

Parmi les travaux anciens, il faut encore cller, outre ltarnnlus, l<s dissertation* du jésuite Garnier, dans ln seconde partie de wn éditbm «h. Marin* Mercator, Paris, 1073, reproduite dan* P. /.., I xi vni, «pioi «pie l'on puisse penser (h. la manière arbitraire dont <cl auteur a arrangé les textes de Nestorlu*. Mai* Garnier m- rominll pas encore le *Sgnndicnn Ciutnenxe* (publié partiellement en 1682). Tillemont. nu contraire, *Mraioirr**, t. xiv, a utilisé le* |dèccs «pi'il connaît par Lupus, */Incrxtv rpietoln-*, et par Baluze, *Conrillornni apprudix*. Pari», 1683. Toute impar-faite qu'elle soit, celle connaissance lui permet d'exprimer quelques jugement* assez indépendants; il n bien vu, en particulier, le* énormes dillicultés qu'avalent suscitées les *analMniaUenic*» et lu complxlt<' de* négociation* relatives A l'accord de 133.

I-η narration «le* événement* donnée par llefclr, dan* *VHixtofr de» eiinrllr*», donne assez exactement l'état «lr la question avant le* découverte* récentes; 1<* note* ajouté™

par dom (.eclrrcq (1908) corrigent un peu <r qu'il v a d'iinlbilénd dans 1« présentation Voir ftUMl l'articb <lr l.oof>, XM/oriiu, dan» lu Γπιλγυ l. llealemgclo/Mdir, l xm (1903), el l xsu (1013), coiiiplénicrits.

Lu <lérous<rh du Lll>rt d*lllractlde, signalé A Loots dés 1005, publie m syriaque par P îledjan, en 1910, mais «lèjA iiltlh» pat IOlhiim Baker, <n 1008, «levait amener. Comme «1« Jllslr, un rrnoiivrlh-im ni «h la question. Parmi 1rs camples it n<lu*. Mgnnlonn Mtimotns celui de dom (ormolly. dans *Journal o/ theologleal studies*, l. xu (t'i]o 1911 », p. INC» sq., et celui de Mlisnn sur la tniducilon «1« Nau, (bld., l x% 11913-191 h, p. MM (il fournir quelques tugg*- tlon* luirrsss-inlr* sur la lhr«»ri« «h *Virhungr des proub- polis*).

Dé» 190M, usait paru, sons la dgnnlurt de J l . Bethune-linker : Xolon'ia and /«/- leaching a fresh t rmtlnaliun o/ the rtdilrmr, ljmhrldge, 1008, e*Mil non dissilmuk- «h réhabilitation complète <le Ncslorius. Beaucoup plus modère un lrè* long article d« l'. N'mi. «bins ln lteour de iOrlrnt rhréllen, t. xv (1910), p. 305 391, t. xvi (1911), p 1-51 : .Siiim Cgrille et Xeslorhu; contribution a Thlsiolre de l'origine de* schlsms nmnopghsle el neslorirn. L'élude dr L. l'mdt lHr Christologie drt Nestoriiit, 1910 (thèse de ht l'acuité de théologie catholique de Strasbourg) est un essai impartial de mise au point de* théories christologicpie* de NestO» rius. - - Le chapitre < «msacré A ht · tragédie de Ncstorius . par l.. Duchesne, *Hlstoïn ancienne de TÈglse*, l. m, 1910, p. 313-388, wins iiiiwisler sur le côté doctrinal, noircit j>ciit- èlrr un peu plus qüc «le raison le portrait «le siilnl Gyrillr. mais ln narration repose sur une étude attentive de* documents. L'ouvrage «h· M. .logic, *Neslurlus et la controverse nesloricnne*, Paris, 1912, en voulant remettre l« * choses nu point, exagère peut-être «lnn* le sens opposé (voir le* comple* rendu» par J. Uibourt, *Hall, d'antienne lilt chrêt.*, l. 111(1913), p. 113-116. el par l', Nau. *Hciue de l'orient chrétien*, l. xvn (1912), p. 132 *q. lui même année. Jonglas, *Die Irrlehr< <lr.» Xedorlus*, Trêves, 1912, vise davantage A l'objectivité. En 191 l. l'. Loofg, .Xr%(<>ri'i/« anti his place in the hixlorg o/ Christian doctrine, (ùmbridge, montre* «pie renseignement de Ncstorius n'est pas xuper- poMible à ΡογΒκμ Ιοχ Ιο ccchNiasliqie. - Signalons, «lepuis ln guerre, une dissertation «le L. Hodgson (le traducteur anglais de *Vlléraclide*), *I hr metaphysic >/ Ncstorius*, «Lins *Joiirn. a/ theol. sludic* , t. xix (1018), p. 16-55; E. Schwartz, *Die icgenanathernalisnien des Xestnrls*, dan* le* 5(/:mi«<:- berirhle «le rAcadéindr «1« Bavière. 1922, fnsc. l. · Sur h mouvement d'idées antérieur A l'rxploilon de ln querelle : E<l. Wclgl (ratII), *Christologie nan Tinte des Athanasius bis :iun Ausdruck des nr.stortanischm Strrlrs (J7 htivi*, Munich, 1925.

Sur ln question proprement théalogique : P (initier, *tir incarnatione rl redemptione*, Paris, 1926, n 101-111; cl aussi le P. Déodnt de lhisly, soit dan* une longue note de ht *Chrlisttadr*, Pari*, 1921, l. il, not« lu, p 297-336, soit dnnx une série d'articles «le ta *hriiucr /ranciscaine : L*Absumptus homo*, 1928, l xi, p. 265-311 (tiré A part)! *Lr moi dr Jésus-Christ. l.r déplacement des autonomie**, l. \n. p 125-160, p. 325-352, groupement de texte» extrêmement sug- gestif.

L'ÉGLISE NESTORIENNE.

I. (iené-rait! es. Evangelisation de l'empire pari he (cul. 159). III L'Eglise <le Perse sous hi dynastie sassiihiic (col 163). IV L'Eglise nesloricnne sous la dominaïon arabe (col. 187). Les élnbllssc- menis neslorlcns dans l'Inde (col. 195). VI. L'expansion nestmienne vers l'Asie centrale et ht t.hine (col, 199). VII. Les papes et l'ftglise ncs- lmienne au Moyen Age (col. 218). VIII L'église chaldéennc catholique (col. 225). IN. L'Eglise neslmienne à l'époque moderne (col. 255) IN l 1st e îles patriarches nc.sloricns et chaldécis (col. 250). N. La lil terat me nerloicnnc (col 263). NI Théologie de l'Eglise nesloricnne (col 288). NUL Droll canon de l Eglise nestmienne (col. 313). NVI l Iturgie des Eglise* nrstorienne el cbnldccnne (COI 311).

L l)i h x iih »x, sorm i s IT iiiiui. io o i i l p i i i i o i x i - n s i j s. l 'Eglise considérée dans cel article est celle <lcs régions ou. grâce A leur sil tint ion en dehors

dr Pemplrc byzanlln, l'héréde nestorfenne a pu <r maintenir C'evt l'Eglise née sur lo territoire de l'em- pire prfM , avec w* Irradiations ven l'Inde cl la Chine. A vrai dire, b. titre d' * Eglise nesloricnne ne convient pa\ adéquatement an itijel traité, car, dan» scs début», c'cM-A-dire jusqu'à la rnorl du catholicOs Bubowal en 181, l'Églisc de Perse est orthodoxe. En outre, au cour* des ilgrs, surtout > l'époque moderne, un nombre considérable de nestoilens sont revenus A la communion romaine en Mésopotamie, aux Indes et en Perse, formant l'Eglise choldécnnr catholique Celle Eglise aura dans le présent article une part import.m e.

Nous ne possédons pour reconstituer l'histoire de l'Eglfsc ncitorienne aucun ouvrage analogue aux gran- de» compositions historiques det Jacobites Michel le Grand et Barhcbronif. Pour coordonner les rensei- gnements épars dans les documents particuliers, 1rs historiens ont trouvé cependant un lit d'Ariane, dans la chronique patriarcale, s'étendant jusqu'au milieu du xii- siècle, que Man ibn Sulayman a Insérée au chap, v, sect, v, de son livre Intitulé *Lu Tour Arn* r ibn Matt al, écrivant deux dec 1rs plus tard un ouvrage du même t it re.presque aussitôt retouché par le nio«snu- liote, Slibû ibn 5 uhanâ a repris la chronique de Mari, presque toujours en l'abrégeant, mais aussi en l'enri- chissant a l'occasion de détails nouveaux, en la poursuivant Jusqu'à la mort de Yabbaltahâ 111 (1329., il a fourni pour deux autres siècle» l'ordre de la succession patriarcale. Ces documents, déjà large- ment utilisés par J S A«sérnani et par d'autres, ont été publiés cl tinduits en latin par If Gismondi, *Muris Amri rl Slibx de patriarchis nrsiorianoritm commentaria*, Koine, 1896 1899.

(.est seulement au début de ce siècle que le feu archevêque de Séert, Addal Scher, a retrouvé des fragments considérables d une chronique nestorienr en arabe, de plan assez vaste, dans 1rs deux partie* d'un manuscrit du xiv- siècle, dont certains feuillets se trouvaient au patriarcat chaldéen de Mostoul et d'autres fi l'archevêché de Séert. Cet ouvrage publie avec Iraduciion française sous le titre : *Histoire nrHo- rienne Inédite (Chronique de Séerf), Patrologia Orien- tait^ t IV. Lie l'HiM, l v, f.ls, 2. 1910; l VI. fuse. 2, 1911; t xm, fa«C. l 1919 a etc < inpose au cours du xi* siècle, peu après 1636, comme l'a établi C. F Sesbold, *Zeitschrift drr dealertien monjenlan- disehen Gesellschaft*, l. i.xvt, 1912, p. 712 *q. Quelle qu'ait (Me l'olendue originelle de cette chronique, où i) faut probablement reconnaîrr la source princi- l ale de Mail, elle ne «cri jdus a présent que pour l'histoire de l'époque saxsanlde, car le début jusqu'au règne de \uléricn a dispaïu. cl le texte Varrêie. mutilé quelques années après la mort d'l fciaclius. Il v a en nuire une lacune s'étendant de 122 à 181*

Dans ce le absence presque complète de textes synthétique*, on est heureux de trouver passablement de détail» historiques cl de précieuse* données chro- nologiques. pour la période comprime entre 120 el 790, dan* la deuxième partie du recueil canonique nesto- licn contenu dans le manuscrit du monastère de Notre Damedes .Semences à Alkoche, η. 169, cl ses copies modernes, *llorgta syriaque* 82 (olim A VI. O rt *Paris syriaque IJ2;cf J Voilé Catalogue de ta biblio- thèque syro chaldécenne du eounent de Noire-Dame des Semences prhd*Algoi (Iraq)*, dans *Angelicum*, t. v, 1928. p. 180-190 (extrait, p. 63 66). Celle partie a clé publiée avec traduction française par .l B. (hahol, sous le litre de *Synodleon orientale*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Hibltolhèque nationale el d'autre* bibliothèques*, t. xxxvrr, Paris, 1902

Joseph Simonins Assémanl,utilisant avec une facilite étonnante l'abondante documentation que lui four-

nUsait la bibliothèque Vaticane, a consacré à l'Eglise nestorienne les deux derniers volumes de sa *Hibliotheca Orientalis Clementinae Vaticana*. La première partie du *m. Descriptores nestorianis*, Rome, 1725, 36 pages non numérotées, p. 1-709, contient surtout une édition, enrichie de nombreuses notes, du catalogue des auteurs ecclésiastiques par Ébedjésus, p. 1-362; viennent ensuite, p. 363-610, diverses notices sur des auteurs inconnus ou postérieurs à Ébedjésus. et, p. 611-628, un très bref catalogue des patriarches nestoriens et chaldéens catholiques. La deuxième partie du même tome. *De Syris nestorianis*, Rome, 1728, (censure de 1730), 31 pages non numérotées, p. 1-610, est formée par une dissertation ou plutôt une série de dissertations, où sont touchés la plupart des points qui doivent être considérés dans cet article.

Depuis Assémani, aucun ouvrage d'importance n'a traité dans son ensemble et à nouveaux frais l'histoire de l'Église nestorienne et celle de ses institutions. Mais la première tranche, des origines à 632, ayant été étudiée avec une méthode très sûre par J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (221-632)*, Paris, 1901, son ouvrage mérite d'être cité ici comme intéressant plusieurs sections de l'article.

De même, il faudra recourir d'un bout à l'autre de notre exposé à l'excellente histoire littéraire d'A. Baumslark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der ehrllich-palästinensischen Texte*, Bonn, 1922. Cet ouvrage, qui contient la bibliographie la plus complète des sources en langue syriaque, a le très grand mérite d'avoir distingué, pour chaque époque, les deux courants littéraires Jacobite et nestorien, et d'avoir indiqué le plus souvent par laquelle des deux lignes de transmission nous sont parvenus les ouvrages neutres.

Voici, pour terminer, l'indication de quelques ouvrages généraux et articles d'encyclopédies : A. Grant, *The Nestorians; or, the lost tribes; containing evidence of their identity; an account of their manners, customs, and ceremonies...*, Londres, 1811; G. P. Badger, *The nestorians and their rituals, with the narrative of a mission to Mesopotamia and Kurdistan in 1342-1344, and of a late visit to those countries in 1330; also, researches into the present condition of the Syrian Jacobites, papal Syrians, and Chaldeans, and an inquiry into the religious tenets of the Yezecdees*, Londres, 2 vol., 1852; A. J. Maclean et W. H. Browne, *The catholicoi of the East and his people, being the impressions of five years' work in the Archbishop of Canterbury's Assyrian mission; an account of the religious and secular life and opinions of the Eastern Syrian Christians of Kurdistan and Northern Persia (known also as nestorians)*, Londres, 1892; J. Orlocsky, *The lesser Eastern Churches*, Londres, 1913, p. 3-159; G. T. Stokes, *Nestorianism*, dans Smith and Wace, *A dictionary of Christian biography*, Londres, 1887, t. iv, p. 28-33 (parle surtout de la période antique); von Hübsner, *Nestoriten und die Nestorianer*, dans *Kirchentextikon*, 2^e édit., 1895, t. ix, col. 156-180; K. Kessler, *Die Nestorier*, dans *Protest. Theologie-encyclopädie*, 3^e édit., Leipzig, 1903, t. i, p. 723-736. voir aussi *Persien (Christentum in)*, par N. Bonwetsch, *ibid.*, 1901, t. xv, p. 163 sq., jusqu'au 10^e siècle; dans *The catholic Encyclopedia*, la matière du présent article est divisée sous les titres *Chaldean Christians*, par J. Ijibourt, t. in. New-York, 1908, p. 559-561; *Nestorianism and Nestorianism* par J. Chapman, t. x. 1911, p. 755-759; *Persia*, surtout par t. iii. *Christianity in Persia*, par G. H. Ssani, t. XI, 1911, p. 712-725; W. I. Grieve et J. A. L. Riley, *Nestorians*, dans *Encyclopaedia britannica*, 11^e édit., Londres et New-York, 1910-1911, t. xix, p. 108-109; A. J. Maclean, *Nestorianism*, dans *The encyclopedia of religion and ethics*, t. ix. 1917, p. 323-332.

II ÉVANGILISATION DE L'EMPIRE PERSANNE

Aucun document ne permet de déterminer avec précision, quand et comment le christianisme fut introduit dans le domaine des Arsacides. Au moment où

les apôtres s'éloignent de Jérusalem pour répandre l'évangile, la frontière entre l'empire romain et celui des Parthes est, sur l'Euphrate, simple ligne de démarcation politique. L'influence hellénique s'étend à l'est comme à l'ouest de cette ligne, s'enfonçant bien avant jusqu'au cœur de l'Asie. Les Arsacides, affaiblis par des dissensions familiales, n'imposent à leurs peuples qu'une domination assez lâche, et, tandis que l'étendue et les ressources de leur empire leur permettraient d'être pour Rome de redoutables adversaires, ils s'appliquent à vivre en paix avec elle.

Bien ne semble donc s'être opposé à une prompte pénétration en Perse de la prédication évangélique. Parmi les convertis de la première heure, à Jérusalem, le livre des Actes, n. 9, cite des pèlerins parthes et mède, des Élamites et des habitants de la Mésopotamie. On sait que les Juifs étaient nombreux en ces régions depuis le temps de l'exil, et s'étaient répandus très loin à l'est de la vallée du Tigre. Il se peut que certains néophytes de la Pentecôte, rentrés dans leur pays, y aient travaillé à la constitution de communautés chrétiennes. Aucune cependant des Églises mésopotamiennes n'a, dans les siècles suivants, revendiqué si ancienne origine. Bien plus, il ne s'est formé aucune vraie tradition autour du merveilleux pèlerinage des mages, adorateurs de l'Enfant-Dieu. Le patriarche nestorien. Timothée I^{er}, vers la fin du 10^e siècle, voulant, pour appuyer sa doctrine, affirmer aussi solennellement que possible l'antiquité de son Église, en place l'évangélisation à la période apostolique, dans un texte, que l'on voudrait pouvoir innocenter d'un vigoureux anachronisme : Car nous possédons le christianisme avant que naquit Nestorius, cinq cents ans à peu près, vingt ans environ après l'ascension au ciel de Notre-Seigneur. > Ms. *Horgia syriaque* 8f. fol. 326 sq. Lorsque le même patriarche écrit un peu plus haut : Chez nous, il est vrai, il n'y eut jamais de rois chrétiens, si ce n'est au début, d'entre les mages », il n'y a pas d'allusion à une évangélisation. Ce silence de la tradition relative à une action évangélisatrice des mages est d'autant plus frappant, que les chrétiens de Perse les ont toujours considérés comme leurs compatriotes. Salomon de Bassorah, dans son livre intitulé *J. A. brille*, consacre un long paragraphe au voyage en Palestine des douze princes dont il donne les noms, quatre pour chaque don, et il ajoute qu'ils rapportèrent en souvenir un lange de l'enfant; il ne dit pas qu'ils se soient faits les propagateurs du christianisme. E. A. W. Budge, *The Book of (the) Hecr*, dans *Anecdota Oxoniensia, Semitic series*, vol. fj part. 2. Oxford, 1886. p. XI sq. Cf. inscription de Si-ngan-fou, *infra*, col. 199 sq.

Les prétentions de l'Église de Perse à l'apostolicité reposent sur le nom de saint Thomas. Le premier échelon de la tradition écrite est constitué par Origène, cité par Eusèbe. // *E.*, t. i, l. P. G. t. xx, col. 216 : à la dispersion des apôtres, Thomas a reçu la Parthie pour son lot. D'Eusèbe, ce qu'il est donné a passé, en s'amplifiant, dans ces textes légendaires sur l'activité et la mort des apôtres, que l'on trouve en grec sous les noms d'Ifippolyte, Dorothee ou Epiphane, chez les principaux chroniqueurs syriens, Michel le Grand et Barhébraus, chez Denys bar Salibi et Salomon de Bassorah, en Occident même dans l'œuvre encyclopédique d'un Isidore de Séville et ailleurs: cf. Th. Schenmann, *Propheten- und Apostellegenden*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. xxxi, Leipzig, 1907, fasc. 3, p. 272-276. Thomas y est donné comme prédicateur de l'Évangile chez les Parthes, les Mède, les Perses, les Tyrcaniens, les Badriens, les Margiens ou. dans les textes les plus brefs, chez les Parthes et les Mède seulement.

Il paraît étrange après cela que les *Actes de Thomas*

limitent aux Indes la prédication de l'apôtre. L'auteur est un Syrien, qui sait reconnaître en Thomas un surnom, /o'mo, qui signifie jumeau -; aussi a-t-il conservé le nom personnel, Judas, qui était celui de Thomas - l'idyme suivant l'ancienne version syriaque, témoignant par ce détail qu'il écrivait dans un temps où l'ancienne version des évangiles n'avait pas encore été remplacée par la *Peèitto*. La date des .l<7r< n'est pas certaine, mais il est très vraisemblable qu'ils ont été composés vers le début du III^e siècle, soit à Édesse (on a proposé de les attribuer à Bardesane), soit ailleurs en Haute-Mésopotamie. Peu après, saint Éphrem, dans Bickell, *Carmina Nisibena*, Leipzig, 1886, carm. 42, et saint (irégoire de Xazianzo. or. XXXII, n. 11./* (λ, l. xxxvr, col. 228, attestent aussi (pie Thomas a prêché aux Indes. Entre les deux traditions, Indes et Parthie, l'opposition n'est pas aussi complète qu'il pourrait sembler. Ainsi qu'on l'a universellement reconnu depuis les observations de A. von Gutschmid, *Rheinisches Museum*, Neue Folge, t. xix, 1864, p. 161-170, dans les *Actes de Thomas* le fond du tableau est parthe; et c'est justice, puisque des princes parthes ont régné alors, pendant plusieurs siècles, sur l'Afghanistan et le nord-ouest de l'Inde. Entre l'Inde gouvernée par des princes parthes et la Parthie elle-même, on comprend que la tradition n'ait pas su distinguer.

Quelle qu'ait pu être d'ailleurs la zone d'évangélisation parcourue par saint Thomas, aucune liste de succession épiscopale ne remonte jusqu'à lui, et ce n'est même pas à lui (pie se rattachent les chefs de l'Église nestorienne dans leur titulature officielle, car ils se disent assis sur le trône de l'apôtre Thaddée. Thaddée l'apôtre, ou mieux Addaï, l'un des soixante-douze disciples, nous ramène à un autre courant légendaire, vdessénien lui aussi. Mais les *Actes de Thaddée* ne font aller l'apôtre (pie jusqu'à Amid (Diarbékir), et la *Doctrine d'Addaï* arrête celui-ci à Édesse. C'est Aggaï, disciple et successeur d'Addaï, qui ordonne des évêques pour toute la Perse des Assyriens, Arméniens, Mèdes et des contrées voisines de Babylone, pour les Huzites, les Gèles, jusqu'aux confins de l'Inde et jusqu'au pays de Gog et de Magog. J. Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar*, Paris, 1888, p. 69 sq.

Dans le texte le plus développé du cycle. *Acta S. Maris apostoli*, édité J.-B. Abbeloos, dans *Analecta botlandiana*, t. iv, 1885, p. 13-138. c'est Atari, autre disciple d'Addaï et compagnon d'Aggaï. (pii parcourt pour l'évangéliser la Mésopotamie orientale. Il prêche d'abord dans le triangle situé entre le Tigre et le Petit Zab, ayant Achètes comme centre, puis il descend par la route qui longe les contreforts du plateau de l'Iran, traverse le Beit Garmaï, descend entre la Diyala et l'Adhem, fonde le siège de Kaskar dans la Basse-Mésopotamie, remonte en Susiane, évangélise la capitale, Séleucie-Gtésiphon, où il n'avait pu d'abord pénétrer, enfin se rend à Doura d'Qoni, où il meurt après avoir désigné pour lui succéder son disciple PaptA. Les *Actes de Mari* n'ont aucune couleur historique : leur auteur paraît uniquement préoccupé de démontrer l'origine quasi-apostolique des principales Églises dépendant de Séleucie. Leur faiblesse éclate en ce qu'ils donnent pour successeur immédiat à Mari ce PaptA, que nous lironserons sur le siège de Séleucie dans la deuxième moitié du III^e siècle seulement et le premier quart du IV^e. Les chroniqueurs Mari, Amr et Çilbâ sont plus avisés en insérant après Mari, au début de leur liste patriarcale : Abcès (90-107), Abraham (130-152). Jacques, son fils (172-190), Ahndnbûhl (205-220), Sahlûpfl (223-211), séparés, comme on le voit, par d'assez longues vacances. Mais il faut avouer que l'authenticité de ces personnages

est fortement suspecte, surtout celle des trois premiers, données comme parents de Noire-Seigneur par saint Joseph. ALG. Westphal, *Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchen* ehroniken des Man ibn Sulaiman*,... I. Abschnitt, Kirchhain, 1901, p. H. cité par Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, p. 17, n. 2, conserverait les noms d'Abrès, Ahadabûhi et Sahlûpô. sans doute parce que ce sont des noms, le premier persan, les autres syriaques, tandis qu'Abraham et Jacques sont des noms courants et communs.

Au total, il n'y a guère qu'un fait à retenir des documents relatifs aux disciples d'Addaï, c'est que l'évangélisation de l'empire parthe s'est faite à partir d'Édesse, où le christianisme était religion d'État dès avant le début du III^e siècle. Il est certain également (pie cette évangélisation était commencée avant que la ruine de l'empire arsacide fût consommée par la victoire d'Ardašir I^{er} (226). Les témoignages de Tertullien. *Adversus Judaeos*, I, P, l. I, l. n, col. 619 sq., et de Philippe, disciple de Bardesane, dans le *Livre des lois des pays*, *Palrologia syriaca*, part. I, t. n, col. 607 sq., prouvent qu'il y avait alors des chrétiens en Perse, mais nous ne pouvons savoir quel était leur degré d'organisation. M. Labourt a écrit : Tout nous porte à croire qu'avant l'avènement de la dynastie sassanide, l'empire perse ne contenait pas de communautés chrétiennes organisées -, *op. cit.*, p. 17: mais M. A. von Harnack trouve M. Labourt trop radical. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 3^e édit., l. n, Leipzig, 1915. p. 115 et n. 3.

Un document, publié après le livre de M. Labourt, inclinerait à juger plus favorablement encore la question du développement du christianisme en Perse, au temps des Arsacides. C'est une chronique de l'Église d'Adiabène, retrouvée par M. Alphonse Mingana dans un manuscrit provenant de l'Église d'Eqrour, dans le Kurdistan. M. Mingana a publié et traduit en français le texte de cette chronique, mutilée aux deux extrémités, sous le nom de Abiha-zka, écrit dans une marge, (pii serait à identifier avec l'auteur d'une histoire ecclésiastique mentionnée par Ébedjésus. *Sources syriaques*, I. 1. Alossoul, 1917, texte, p. 1-75, traduction, p. 76-168. Cette chronique a eu la bonne fortune de trouver un répondant en Europe dans la personne de A. E. Savhau. (pii en a publié une traduction allemande avec une intéressante introduction et des notes, *Die Chronik von Arbela, Ein Eeilrag zur Kenntnis des Christentums im Orient*, dans *Abhandlungen der kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften*, 1915, phil.-hist. Liasse, n. 6. Depuis lors, la plus grande autorité a été accordée à ce texte, en particulier par AL von Harnack, qui s'en est servi pour la quatrième édition de *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, l. n. 1921. p. 683-691. Le P. Peeters, cependant, étudiant le témoignage de la *Chronique d'Achètes* dans les récits hagiographiques, où d'autres textes donnent des moyens de contrôle, a présenté un certain nombre d'observations, (pii nous engagent à user de la plus grande prudence dans l'utilisation de ses données. *Le passionnaire d'Adiabène*, dans *Analecta botlandiana*, l. xiin, 1925, p. 261-301, en particulier p. 263 et 303 sq.

L'auteur de la *Chronique*, (pii aurait écrit un peu après le milieu du VI^e siècle, mentionne sept évêques d'Arbèles avant la chute de la dynastie arsacide, dont le premier, Pêlqdô, aurait été disciple d'Addaï, ordonné par lui au début du III^e siècle, cri 104, d'après la chronologie restituée par M. Mingana. en 100 exactement d'après M. Sachau, p. 13. Les Juifs étaient nombreux en Adiabène et cela facilitait sans doute la

diffusion (le la religion chrétienne; en outre, dans celle region montagneuse, il devait être assez facile de se cacher, car il se peut que la province soit devenue de bonne heure un lieu de refuge pour beaucoup de fidèles, venus des provinces orientales de l'empire romain, où la persécution sévissait à l'état endémique. Il est certain d'autre part que l'Adiabene comptait au iv^e siècle une forte proportion de chrétiens, mais on aura peine à croire, sur le seul témoignage de la *Chronique*, p. 30, trad., p. 106, Sachau, p. 61 sq., qu'il y ait eu en Perse, dès l'an 221, plus de vingt sièges épiscopaux ». Voici les dix-sept qui sont nommés Beil-Zahdai, Karkâ d'Beil-Slok, Kaskar, Beit-Lapal, Jformizdardasir, Pêral-d'MaySân, Henaylâ, Harbagclâl, Arzon, Bvil-Niqator, Sahrqart, Beil-Meskené, Hulwân, Beit-Qalarây, Beil-Hazzâyê. Beit-Daylomâyê. Slggâr. Nisibe et Séleucie-Ctésiphon sont expressément mentionnées comme n'ayant pas encore d'évêques, « par crainte des païens ».

Sur les *Actes de Thomas*, voir É. Amun, art. *Apocryphes du Nouveau Testament*, dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1928, t. i, col. 501-501, avec une abondante bibliographie, à laquelle on pourra ajouter : J. N. Farquhar, *The apostle Thomas in north India*, dans *Bulletin of the John Rylands Library*, 1926, t. X, p. 80-111.

Sur l'ensemble du paragraphe, Mari, p. 1-8, trad., p. 1-6; Amr et Sliba, p. 1-13, trad., p. 1-8; 3. Labourt, *Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, Paris, 1901, p. 1-17; W. A. Wright, *An introduction to the history of the Assyrian Church in the Church of the Sassanid Persian empire (100-610 A.D.)*, Londres, 1910, p. 19-39, qui donne pleine confiance à Msiha-zka car aux *Acta S. Maris*,

Sur la *Chronique d'Arbeles* : Baumstark, *Geschichte*,... p. 135. L'observation* du P. Perler* ne semblent pas avoir ébranlé la confiance du P. Zorck, son confrère, à qui l'on doit une traduction latine, plus accessible que la traduction française de Mingana, *Chronica Ecclesiae Arabensis*, dans *Orientalia Christiana*, t. vin, fasc. I, n. 31, Rome, 1927, p. 111-201. On y trouvera, p. 118, l'indication de plusieurs Israélites faits d'après la *Chronique* sur la diffusion et l'organisation du christianisme en Orient.

HI. L'Église de Perse sous la dynastie sassanide (221-632). - L'avènement d'ArdaSir Ier marque pour la Perse le début d'une nouvelle ère de puissance. Kévanl de rétablir l'ancien empire des Achéménides, le Roi des rois prend immédiatement comme pivot de sa politique extérieure la guerre contre les Romains : dès 237, il réussit à s'emparer des deux boulevards de l'Occident à la limite du désert, Nisibe et Harrân. Quelques années plus tard, son successeur, Sapor II, pousse ses armées jusqu'à Antioche, assiège Édesse et réduit Valérien à une humiliante captivité. Après bien des alternatives de guerre et de paix, les dernières années de la dynastie sont remplies par le formidable raid de Chosroès II en 611 sur les territoires de l'empire byzantin, suivi de la foudroyante réplique d'Héraclius en 621. L'état de guerre presque continu entre Constantinople et Ctésiphon a eu sur le développement du christianisme en Perse une influence considérable.

Il est pour la même époque un autre fait à peine moins important : la forte organisation du sacerdoce païen Snsân, l'éponyme de la dynastie, était prêtre du feu à Istakbr-Persépolis. Son petit-fils, ArdaSir, magnifia autant qu'il le put sa religion, qui devint pour lui-même et ses successeurs une religion d'Etat, C. Ifuurl. *La Perse antique et la civilisation iranienne*, Paris, 1925, p. 117-119. Conviction religieuse ou raison d'État, peu importe : les princes sassanides ont vu dans les mages les meilleurs auxiliaires de leur politique, en conséquence, ils ont donné dans leurs conseils une part prépondérante aux chefs du magisme. C'est le plus souvent à leur instigation qu'ils ont persécuté les chrétiens.

1« *Organisation des chrétientés*. Quoi qu'il en soit de cette situation doublement défavorable, c'est sous la domination des Sassanides que l'Église chrétienne s'est développée et organisée en Perse. Les témoignages indiscutables manquent pour marquer les étapes de l'évangélisation : on devra tenir en tout cas, comme un minimum incontestable, les conclusions que M. von Harnack avait enregistrées avant la publication de la *Chronique d'Arbeles*, dans *Die Mission, etc.*, 3^e édit., Leipzig, 1915, p. 149-151. Les premières communautés furent fondées probablement en 260 par des captifs transportés de (Mésopotamie), qui avaient des prêtres et des évêques avec eux. Le fait est acquis pour Gondécabûr ou Beit-Lapal. La *Chronique de Scert* dit en outre que l'an 4^e des captifs syriens fut l'occasion d'une rapide diffusion du christianisme en Perse, et signale que deux églises furent édifiées alors à ItevvardaSir, une pour les Grecs et une pour les Syriens. *Pulrologii orientalis*, t. iv, p. 222 (121, (texte corrigé par Seybold, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, l. lxxvi, 1912, p. 715 sq.). On doit conclure en outre des actes des martyrs qu'il y avait des chrétientés avant 325 à Nisibe. Karkâ d'Beil-Mok, Arbeles, Sabraqnrl. Darâ. Bêl-Lasom. Kaskar.

Il y avait aussi une Église constituée à Séleucie-Ctésiphon avant la fin du III^e siècle : la *Chronique d'Achètes* lui donne comme premier évêque Pâpâ bar AggaT, après avoir signalé que deux évêques d'Adiabène. Sahlûpâ et Abadabûhi, avaient pris soin auparavant de la petite chrétienté non encore pourvue d'un pasteur spécial. La donnée sur Pâpâ correspond à celle relevée ci-dessus dans les *Acta S. Maris*, qui font de Pâpâ le successeur immédiat du disciple d'Addaï. Il semble en outre que la *Chronique d'Arbeles*, mettant en connexion avec Séleucie-Ctésiphon les deux évêques Sahlûpâ et Ahadabûhi, explique la présence de leurs deux noms dans la chronique de Mari, au début de la liste patriarcale, où cependant ils se trouvent en ordre inverse.

La *Chronique de Séert* ne contient rien sur l'accession de Pâpâ au siège de Séleucie. La première fois qu'elle le cite, c'est dans un texte un peu troublant, où il est associé à Sahlûpâ, comme si tous deux avaient exercé ensemble le catholicat : « Au temps de Sahlûpâ et de Pâpâ, catholicos de l'Orient et de l'Église, j. Brian h. de Home... ». O., l. i, p. 236 [261]. Il dit ensuite que sous Bahram II, Pâpâ endura de grandes souffrances, p. 238 [38], puis elle ne contient plus qu'une allusion aux difficultés qu'il eut avec les évêques et ses ouailles, au début de la notice sur son successeur. Simon Irf bar Sabbâc, p. 296 [86].

Mais l'histoire de Pâpâ ne saurait être traitée si brièvement, car il a tenu une place à part dans l'organisation de l'Église de Perse. Les diocèses, au début du IV^e siècle, étaient imparfaitement délimités, les élections épiscopales sans contrôle; il n'y avait pas de patriarche à proximité devant qui porter les questions discutées. Pâpâ « forma le dessein de fédérer toutes les chrétientés persanes sous l'hégémonie de l'évêque des Villes Royales ». Labourt, *op. cit.*, p. 20 sq. Ceci n'alla pas sans difficultés. Deux récits de la controverse sont parvenus jusqu'à nous, l'un dans les actes de saint Milès, évêque de Susse, qui semble avoir été le chef de l'opposition. Et. Évode Assémani, *Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium*,... part. I. Rome, 1748, p. 72 sq.; P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, l. n, Paris et Leipzig, 1891, p. 266-268; l'autre dans les actes du synode tenu par DadiSôc en 121. *Synodicon orientale*, p. 16-48, trad., p. 289-292. Le premier de ces récits, comme il convient, donne raison à Milès, le second au contraire montre Pâpâ accusé injustement. Il est certain qu'un synode des

évêques de Perse fut réuni, que Pâpâ fut frappé de paralysie au moment où il tout liait le livre des saints évangiles, qu'il fut déposé et remplacé par Simon bar Sabbâ'c, qui était probablement déjà son archidiaque. Mais cette sentence ne fut pas maintenue ; Pâpâ reprit, pour autant que sa santé le lui permit, le gouvernement de son diocèse et Simon, réduit à n'être d'abord que son auxiliaire, ne devint qu'après la mort de Papa le véritable titulaire du siège. La tradition attribue ce revirement à une intervention des évêques occidentaux, par où il faut entendre des évêques appartenant à l'empire romain. Mais la plus ancienne attestation de cette intervention, qui se trouve dans les actes du synode de l'adiŋo' en 121, ne donne aucune précision sur l'identité des Pères occidentaux ». mm plus que sur la démarche par laquelle on eut recours à eux.

Suivant la *Chronique d'Arbries*, Pâpâ. discuté par 1rs fidèles et les clercs des Villes loyales, se serait adressé à l'évêque d'Édesse. Sâ'dâ, et aux autres évêques d'Occident. par crainte de l'opposition que menait son archidiaque Simon, dont la famille avait des liens particuliers avec la cour. Les évêques d'Occident auraient écrit à Constantin, en lui représentant que « de même qu'en Occident c'est à-dire sous l'empire des Humains, il y avait plusieurs patriarches, ceux d'Antioche, de Home, d'Alexandrie et de Constantinople, ainsi fallait-il qu'en Orient, c'est-à-dire sous l'empire des Perses, il y eût au moins un patriarche. » Éd. Mingana, p. 15. trad., p. 121-123. Il y aurait quelque vraisemblance, en effet, que l'évêque de Séleucie se soit tourné d'abord vers Édesse, où la tradition fait dériver l'évangélisation de tout l'orient extra-romain, mais l'anachronisme est brutal, qui prête aux évêques antérieurs au concile de Nicée (Sâ'dâ est mort en 323 ou 321) un raisonnement en faveur de Séleucie, dont l'évêque de Constantinople eut bien du mal de tirer parti en 381, après plus d'un demi-siècle de contact avec une cour chrétienne, où son influence n'avait pas cessé de grandir. Celle donnée de la *Chronique d'Arbèles* sera d'autant plus justement suspectée qu'elle ignore le synode des évêques de Perse et la déposition de Pâpâ, si fortement attestés par la passion de saint Miles et les actes du synode de Dadiso'.

Quoi qu'il en soit, la soi-disant décision des Pères occidentaux a réglé, au moins à partir du ^v siècle, les relations des Églises de Perse entre elles et avec les Églises du monde romain. Le document de base, ignoré des historiens grecs et dont le synode de Dadiŋo' ne donne qu'une esquisse, n'a pas lardé à être surchargé de toute une correspondance apocryphe, conservée en particulier dans les manuscrits du *Synodicon*, traduite en allemand et annotée par O. Braun, *Pas Hricfuwhsel des Katholikos Papa von Setcuria*, dans */.itschrift für katholische Théologie*, l xvm, 1871, p. 161-182 et 516-565. Le Jacobite Barhébeus raconte que certains accusaient le catholicos Joseph P' (t 575) d'avoir composé cette correspondance. J.-B. Abbeloos et T. J. Lamy, (*iregorii Partiebru'i Chronicon ecclesiasticum*, t. ni, Paris et Louvain. 1877, p. 31, dont M. Braun voudrait sauver quelque chose. Mais la question de savoir, quand et comment le *corpus* de la correspondance de Pâpâ a reçu sa forme définitive, n'a aucune importance pratique, puisque la lettre des Occidentaux est demeurée sans conteste la charte du siège patriarcal de Séleucie-Ctésiphon. insérée sous sa forme définitive dans la collection juridique d'Ébcdjésus. qui la suppose écrite la quarantième année après la mort des apôtres Pierre et Paul, 280 ans avant le concile de Nicée, traité IN, c. v. dans A. Mal, *Scriptorum veterum nova collectio*, l x. Home, 1838, p. 323-325, trad.,

p. 161-163; cf. l'addition de Hbâ au *Livre de la Tour* d'Amr, sous le patriarcat d'Atjadabuhi. édit. Gismondi, p. 7-12. trad., p. 4-7.

Voir pour cette période Mari, édit. Gismondi, p. 8-16, trad., p. 7-11; Amr et Sliba, p. 13-15, tmd., p. 8 m].: Labour!, */> christianisme...*, p. 13-28; V. A. Wigram, *.l/ Introduction to the history of the assyrian Church*, p. 31-35.

2. *La persécution de Sapor* Nonobstant ces fluctuations d'une tradition postérieure, il faut tenir que le droit du catholicos et l'organisation intérieure de l'Église de Perse sont dus à l'initiative de Pâpâ. Il était temps ; tandis que le christianisme triomphait dans l'empire romain avec Constantin, l'empereur rendu victorieux par la croix, une terrible tempête allait se déchaîner sur les jeunes chrétientés soumises au Bol des rois. Loin que les chrétiens de l'empire romain aient été alors en mesure de rendre service à leurs frères d'Orient, la faveur dont ils jouissaient fut précisément une des raisons qui déclenchèrent la malveillance de Sapor II. une fois qu'il eut repris la lutte contre ses voisins de l'Ouest.

Le décret de persécution fut lancé probablement à la fin de 310; cf. P. Peeters.- f.e. *Passionnaire d'Adiabène* », dans *Analecta bollandiana*, t. xij, 1925. p. 266, n. 1. Le clergé semble avoir été particulièrement visé; parmi les premières victimes figure l'ancien auxiliaire de Pâpâ et son successeur, Simon bar Sabbâ'c. Sapor lui avait enjoint de lever sur ses ouailles une double capitation, sans doute afin de pourvoir aux dépenses extraordinaires occasionnées par la guerre. Le catholicos ayant refusé de collaborer à une monstrueuse oppression de ses fidèles, pauvres pour la plupart, est appréhendé avec deux de ses prêtres les plus anciens, amené à la résidence royale de Karkâ d'Edân. et introduit enchaîné devant le monarque. Simon est invité à se prosterner devant le souverain et à rendre au soleil les honneurs divins. Il refuse; le roi le condamne, mais lui laisse avant l'exécution une nuit de répit. Le lendemain, vendredi saint, 17 avril 311. Simon est mis à mort après une centaine de captifs, ecclésiastiques de tout rang, évêques, prêtres, diacres et moines, qui attendaient leur sort dans les cachots de la ville. Le massacre se généralise, mais il prend fin dans le cours de la semaine suivante, pour devenir plus méthodique, après qu'on a trouvé parmi les victimes le cadavre d'un eunuque favori de Sapor.

Le récit de ce martyre figure en tête d'un recueil hagiographique, qui, si utilisé qu'il ait été, n'a pourtant pas été traité comme il le mérite. Les fol. 80-219 du manuscrit *Vatiam syriacque 160* sont le vénérable reste d'un manuscrit de tous points semblable, comme écriture et ponctuation, au fameux *Additionnai J2LW* du Musée Britannique, écrit en 111. Il ne peut y avoir de doute qu'il ait été écrit dans la première moitié, sinon dans le premier quart, du ^v siècle. Or cette circonstance lui donne, lorsqu'il s'agit des martyrs de la persécution de Sapor II, une importance qui ne peut être exagérée. Mais les Assémani ont déclaré que ces feuillets avaient été écrits au ^x siècle, *Hibliotheca Apostolica Vaticana codicum manuseriptorum catalogus*, t. i. Home, 1759, p. 321. et Étienne Évode s'est si bien arrangé pour mêler dans les *Acta sanctorum martyrum orientalium* les passions provenant de ce manuscrit unique avec celles de redactions plus tardives, que la valeur exceptionnelle de la collection a été perdue de vue. Quel qu'ait été l'auteur des récits contenus dans le *Val. syr. 160*, Marouta de Maypherqal ou le catholicos AfyaT, voir Mahovta de Mayphkrqat, l. x, fol. 146 sq., ou quelque autre, l'âge du manuscrit qui les contient oblige à leur donner un traitement particulier. Voici

dune le contenu de cette collection primitive qui, notons-le d'abord, est complète en ce qui concerne les martyrs de Perse, nonobstant la restitution impossible suggérée par M. Kmosko pour l'inscription du fol. 80 v., où il voudrait voir l'indication d'une suite. *Palrologta syriaca*, part. I, t. n, Paris, 1907, p. 681. Le fol. 80 actuel était le premier du manuscrit original, laissé en blanc au recto comme il est général dans les manuscrits syriaques anciens, et la passion de Simon commençait le recueil. Il n'y avait donc pas en tête les homélies que suppose Bubons Duval. *La littérature syriaque*, 3^e édit., Paris, 1907, p. 123.

Le premier récit, fol. 80 v.-92, dans *Bibliotheca hagiographica orientalis* (H. II, O.), Bruxelles, 1910, n. 1117, concerne donc le catholicos, l'eunuque GuS-Lazad, martyrisé un jour avant lui, et les prisonniers de Karkâ d'Ucdân, signalés ci-dessus. La souscription du martyre, bien faite pour suppléer le titre particulier qui manquait en tête, donne une idée exacte du contenu : « Est fini ce qui concerne la mise à mort de Simon évêque et le grand massacre des saints martyrs de Dieu, qui eut lieu dans le Beit Huzzâyê. » Suit, fol. 92v.-97v^b, le martyre de deux vierges sœurs de Simon, dont l'une s'appelait Turbo, et de leur servante, *IL II* (.), n. 1119, en mai 311. Fol. 91v.-96, martyre de 111 membres du clergé et de 9 vierges consacrées à Dieu, le 6 avril 315, *IL H.* (.), n. 718. Fol. 96v.-99, passion de l'évêque Barbasemin, avec 16 membres du clergé, martyrisés à Séleucie Clésiphon le 9 janvier 316, *IL H.* (.), n. 135. Fol. 99-102V, martyre, incomplet, de saint Milès, évêque de Suse, du prêtre Abrosim et du diacre Sinoï, le 13 novembre 340, *IL II. O.*, n. 772. Fol. 103, passion, mutilée au début, du moine Barsabias et de ses compagnons, mis à mort le 17 juin 342, *B. H. O.*, n. 118. Fol. 103, passion du prêtre Daniel et de la vierge Varda, le 25 février 311, *JL H.* (.), n. 215. Fol. 103v.-104v., passion de l'archimandrite Badimos le 10 avril 375, *IL II. O.*, n. 131, dont les sept compagnons, après être restés incarcérés pendant plus de quatre ans, furent mis en liberté à la mort de Sapor II. Fol. 104v.-105v., passion de Narsai, évêque de Sahrqart, et de son disciple Joseph le 10 novembre 311, *IL II. O.*, n. 806; cette passion est suivie d'une liste de martyrs appartenant à la province du Beit Garmaï, *B. H. O.*, n. 807, sur lesquels sont données de très brèves notices. Fol. 106v., martyre du prêtre Jacques et de sa sœur Marie, le 17 mars 317, *IL II. O.*, n. 126. Fol. 106 v.-109 v., passion des vierges consacrées. Thècle et ses quatre compagnes, le 9 juin 317, *IL II.* (.), n. 1157. Fol. 109V-126, passion des trois vieillards, l'évêque Apepsima, le prêtre Joseph et le diacre Aylallâhâ, martyrisés le 3 novembre 379, *IL H. O.*, n. 22. Ce récit est un magnifique morceau, plein de lyrisme, dépourvu d'ailleurs de circonstances prodigieuses, où l'auteur déclare qu'il a écrit d'après les récits des compagnons de ces martyrs. C'est ainsi que finit cette collection par la souscription : « Ici se terminent les actes des martyrs qui ont rendu témoignage dans la terre d'Orient, au temps de Sapor, roi de l'Orient. » Nous avons noté ci-dessus que la persécution de Sapor II semblait avoir visé surtout les membres du clergé; Mari, édit. Gismondi, p. 21, trad., p. 18, le reconnaît expressément. Aucune des passions énumérées ne se rapporte directement à des laïcs, comme s'ils n'avaient été mis à mort qu'occasionnellement, sans être recherchés. Il n'est pas fortuit même plus que la liste des martyrs orientaux, insérée dans le manuscrit de 111, contienne uniquement dans sa partie conservée des noms d'évêques, de prêtres et de diacres; dans la partie effacée figuraient sans doute quelques noms de laïcs, comme celui de l'eunuque GuMazad cité dans la passion de Simon bar Sabbâ, et

mais plutôt, croyons-nous, des noms de moines et de vierges consacrées. F. Nau, (*n martyrologe et douze ménologes syriaques*, dans *P.* (.), t. x, Paris, 1915, p. 23-26. On ne s'étonnera pas que les mages, tout-puissants dans les conseils de Sapor, aient cherché avant tout à se débarrasser des évêques et des prêtres : ils pensaient qu'ils amèneraient facilement à l'apostasie les simples laïcs, une fois le clergé décimé, et leur jalousie professionnelle trouvait une satisfaction particulière dans cette destruction méthodique des cadres chrétiens.

Ce témoignage indéniable de l'ancienne collection, relative aux martyrs persans, invite donc à se tenir en garde contre des appréciations sur le nombre des victimes de la persécution de Sapor, comme celle de Sozomène, qui parle de 16 000 martyrs dont les noms avaient été recueillis. *II. E.*, l. xiv, *P.* (L, t. I xvii, col. 969, à plus forte raison contre les chiffres de Mari qui parle de 160 000, 30 000, puis environ 100 000 et 30 000, édit. Gismondi, p. 17-21, trad., p. 16-18. De même on se tiendra sur la réserve en face des passions de rédaction plus récente, comme celle d'un Qardagh, gouverneur de province, quelque populaire qu'en soit devenu le héros, la popularité n'étant pas une garantie pour l'authenticité des actes. J.-B. Abbeloos, *Acta Mar Kardaghi, Assyria: prae/ccli...*, dans *Analecta bollandiana*, t. tx. 1890, p. 5-106.

Les persécutions qui avaient troublé avant Sapor II la chrétienté persane n'avaient pas eu ce caractère méthodique, celle de Bahram II, par exemple, dans laquelle chrétiens et manichéens semblent avoir été confondus dans une même réprobation, les manichéens étant seuls visés, *Chronique de Séert*, dans *P.* (.), t. iv, p. 237 sq. (27 sq.). Il en sera de même dans les persécutions du v^e siècle, sous Yazdgerd I^{er} et Bahram V.

Di plupart des actes des martyrs persans ont été publiés d'après le* manuscrits *Valirans syriaques* 160 et 161 par Étienne Évode Assémani, *Acta 55. martyrum orientaliun et occidentaliun in duos partes distributa*, Rome, pars I, 1718, avec traduction latine et une abondante annotation historique et géographique; P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, I. n et IV, Paris et Leipzig, 1891 et 1891, a édité une collection beaucoup plus complète, réimprimant d'ailleurs les textes d'Assémani, généralement améliorés, mais sans traduction; L. Guldi, *Indice ayiografico degli Acta martyrum et sanctorum del P. Bedjan, dans Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, scr. V. I. xxviii, Rome, 1919, p. 207-229; en fin la *Bibliotheca hagiographica orientalis*, dans *Subsidia hagiographica*, 10, Bruxelles, 1910, donne pour chaque saint l'état « des textes édités.

Plusieurs textes hagiographiques ont été traduits, en particulier *VHistoires de la ville de Karka d'Ucdân* et de ses martyrs, dans (P. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Martyrer, übersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert*, dans *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, I xdpzlg, 1880, t. xii, fasc. 3; d'autre* dans O. Braun, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer, mit einem Anhang : oslyrische Monchsleben*, dans *Bibliothek der Kirchenväter*, Kempten et Munich, 1915, t. xxii. Plusieurs passions ont été traduites* anciennement en grec dans des conditions que l'élude de ces textes ne permet pas encore de préciser; treize pièces ont été publiées, dont neuf avec traduction latine par H. Delehay, *Les torsions grecques des actes des martyrs persans sous Sapor II*, dans *P. O.*, Paris, 1905, t. n, fasc. 1; on trouvera dans la préface l'indication « les principaux textes grecs relatifs à la persécution de Sapor.

Sur les actes « des martyrs », voir W. Wright, *A short history of syriac literature*, Londres, 1891, p. 13-16; R. Duval, *La littérature syriaque*, 3^e édit., Paris, 1907, p. 119-135; V. Bnum*trnk, (*ir.schicht*, p. 55-57; Addnl Scher, *Considérations critiques sur les passions de certains martyrs perses* (actes « de » (Ubariaha, Adurpnrva, Bebnm. Bassus, tous quatre fils de roi martyrisés avec leur sœur) en arabe dans *alMasnaq*, 1912, t. xv, p. 503-9. Description de la persécution avec critique de* sources dans J. I-abourt

Le christianisme..., p. 51-82; M. A. Wignini. An *introduction to the history of the Assyrian Church*, Londr*, 1910, p. 50-70. Stir f'enscmbk du cette période : Man, édit. GlmijotkU, p. 10-28. trad., p. 14-24; Amr el Stiba, p. 15-20, trad., p. 0-12; *Chronique d'Arbeles*, édit. Mingnn», p. 19-01, trad., p. 128-140.

3. L'influence dr VOccident : l'faute des Penes.

Ln persécution de Sapor II avait ébranlé l'organisa-tion des chrétientés de Perse; c'est grâce à l'influence de l'Occident qu'elle put se rétablir. Bien que le concile de Nicée ait eu lieu avant la rupture de l'état de paix entre Perses et Romains, les prélats d'Orient n'y avaient été que très faiblement représentés. La *Chronique de Sert* dit <pie Pâpâ, étant trop âgé pour pouvoir voyager, y délégua ses diacres, Simon bar Sabbâ'ê et Sahdost, qui devaient être ses successeurs; mais d'autres, ajoute la même chronique, citent seulement comme assistants au concile Sahdost et Jacques de Nisibe; Éliv de Merv enfin el Sahdost, évêque de Tirhan, citent comme participants orientaux au concile : Jacques de Nisibe, Georges, évêque du SIndjar, et Jean, évêque du Beit Garmaï, *P. O.*, t. iv, p. 277 [67]. Les listes grecques ne connaissent pour la Mésopotamie qu'Aytallûhâ d'Édcsse, Jacques de Nisibe, Antiochus de Rc&alna, Maréas de Macédonopolis et Jean, de Perse. If. Gelzer, IL Ililgenfeld et O. Cunts, *Patrum Nicetorum nomina...*, dans *Scriptores sacri et profani...*, fasc. 2. Leipzig, 1898, p. 1 x i. Mais il faut se rappeler qu'au temps du concile les quatre villes citées, y compris Nisibe, appartenaient à l'empire romain. Il n'y avait donc qu'un évêque de Perse, Jean, du Beit Garmaï, nommé par les listes grecques et les autorités nestoriennes tardives que cite la *Chronique de Sfat*.

Il est constant cependant que l'Occident s'intéressait alors à la chrétienté d'Orient. témoin Amobe, écrivant dans son *Adversus Nationes*, II, 12 : *Enumerari enim possunt... quæ in India gesta sunt, apud Seras, Perses et Medos...*, IL L., t. v, col. 828. Et, si l'authenticité de la lettre des Pères occidentaux en faveur de Pfiipâ n'est pas démontrée (voir ci-dessus col. 165), il y a pour la rendre plus vraisemblable cette lettre de Constantin à Sapor, où il lui parle des chrétiens de Perse, lettre (font malheureusement les circonstances ne sont pas connues, mais dont l'insertion par Eusèbe dans la *Vita Constantini* rend le témoignage irréfragable; cf. iv. 9-13. édit. I. A. Heikcl, Leipzig, 1902, p. 121-2; P (L, t. NX, col. 1157-1161.

L'Orient d'ailleurs, à défaut d'une dépendance hiérarchique, ne larda pas à rechercher la doctrine de l'Occident. Dès son retour de Nicée, dit Barhad-bSabbfl 'Arbayâ, Jacques de Nisibe ouvrit une école dans sa ville épiscopale, et y appela comme interprète le jeune diacre Épbiem. *Cause de la fondation des fartes*, dans *P. O.*, t. iv, fasc. I, Paris, 1907, p. 377 [63]. Or, il semble bien que le but de cette école, ouverte à la frontière de la romanité, ait été, dès le principe, d'attirer les chrétiens du Perse désireux de s'instruire et empêchés de le faire par l'éloignement. puis par la persécution, car les Mésopotamiens du l'empire romain pouvaient sans trop de difficulté rejoindre les Syriens à Antioche. Pour tous les historiens orientaux, d'ailleurs, l'école de Nisibe est l'École des Perses et c'est sous ce nom qu'elle devint célèbre lorsque, Nisibe ayant été cédée à Sapor par Jovien en 363, saint Éphrcin transporta son enseignement à Édesse. L'École d'Édcsse est donc bien la porte de communication cuire l'Occident et l'Orient, par où pénètre la doctrine grecque. Si Ephrcin et lus maîtres syriens ou perses qui lui succèdent à la tête de l'École ont un enseignement personnel, il n'en est pas moins vrai qu'un grand attrail pour les ouvrages grecs s'est manifesté dès lors parmi

les professeurs et élèves de l'École, et nombreuses sont les traductions faites dès le début du v siècle : philosophie aristotélicienne, histoire, sciences profanes, surtout exégèse et théologie. Sans doute les Syriens aussi voulaient s'assimiler les auteurs grecs, et l'on sait qu'un certain nombre de traductions furent exécutées plus tard dans des couvents de la région d'Antioche, mais il semble certain que les Perses, peut-être parce que beaucoup d'entre eux étaient de race indo-européenne, étaient particulièrement friands de la sagesse grecque, si bien qu'ils ont eu dans l'exécution des traductions anciennes une part prépondérante. Cf. \V, Wright, *A short history of Syriac literature*, p. 57-65; R. Duval, *La littérature syriaque*, p. 246, 311; A. Baumstark. *Geschichte...*, *passim*, sous les noms des membres les plus célèbres de l'École des Perses.

Tandis qu'une jeunesse cléricale rempile d'ardeur se préparait, au delà des frontières, à fonder un magnifique cadre pour l'Église de Perse au lendemain de la persécution, le siège de Séleucie restait vacant pendant quarante ans environ, après le martyre de trois pasteurs successifs, Simon bar Sabbû'ê, Sahdost et Barbn'Semln. Les deux noms que fournissent les chroniqueurs pour la fin du siècle, après la mort de Sapor II, Tomar'â et Qayyumd, n'ont laissé à peu près aucune trace dans l'histoire : d'après la *Chronique de Sfat*, la vacance dura de la 39^e année de Sapor à l'avènement de Bahram IV (348-388), *P. O.*, I. v, p. 305 sq. [193 sq.]. Tomarçû s'efforça surtout de reconstruire les églises détruites; de Qayyumâ. élu âgé, nous ne savons rien que sa démission en faveur du futur réorganisateur de la chrétienté persane, le catholicos Isaac.

Lorsqu'en 399 5 azdegerd monta sur le trône. l'empereur Arcadius lui envoya pour le féliciter une ambassade, dont le chef était l'évêque de Ma>pherqat, Marouta; cf. Makovt a ni. Mavpher qxt. t. x.col. 142-149. Celui-ci. comme mésopotamien. devait réussir plus facilement qu'un byzantin à la cour de Perse; en outre, il était, dit-on. habile médecin et les soins qu'il donna avec succès à Vazdegird lui assurèrent sur l'esprit de ce monarque une influence considérable. Arcadius, en écrivant à 5 azdegerd, l'avait engagé à bien traiter les chrétiens de ses États; Marouta plaida éloquemment en leur faveur et le monarque promit sa bienveillance. C'est alors qu'un synode partiel se réunit, où Qayyumâ put faire accepter sa démission en faveur d'Isaac, dont Mari fait un parent de Marouta. p. 30, tract, p. 26, tandis que Barhébr.vus le suppose de la famille de Tomarsâ (Barhébræus : Tamûzib, *Chronicon ecclesiasticum*, t. iij, p. 17 sq.

Nous n'avons aucune information directe sur les premières années du pontificat d'Isaac, mais il semble qu'il trouva, dans ses efforts pour réorganiser l'Église de Perse, une opposition analogue à celle qu'avait rencontrée Pfiipâ dans la première tentative d'organisation générale. Lui aussi, sans doute, eut soin de mettre au courant de ses difficultés les évêques d'Occident, car dans l'hiver de 409-410 Marouta revenait à la cour de Perse. Cette fois, il était l'envoyé des évêques le plus directement intéressés aux affaires des chrétiens de Perse, Porphyre, patriarche d'Antioche, Acacc d'Alep, l'èqlâ d'Edcssc, Eusèbe de Telia, Acaee d'Amid. *Synod, orient.*, p. IS, trad., p. 255. Ces prélats avaient donné à Marouta des instructions écrites, en forme de lettre, l'invitant à réaliser autant que possible l'unité de doctrine et de discipline entre les Églises d'Orient et d'Occident.

Il était si avantageux pour Isaac de recevoir un code ainsi préparé qu'il traduisit aussitôt du grec en persan la lettre des prélats de Syrie et Mésopotamie

aün de la mettre sous les yeux du roi. *Synod, orient.*, p. 19, trad., p. 256. On répéta pour l'empire perse ce qui avait été fait 85 ans plus tôt pour l'empire romain : Yazdegerd prenait le rôle de Constantin, et il le prit si bien que les historiens persans, le trouvant trop peu favorable à la religion zoroastrienne, l'ont qualifié de « pécheur et d'impie ». C. Huard, *La Perse antique*, p. 156; *Chronique de Siert*, dans *P. O.*, t. v, p. 316 (201). Quarante évêques furent convoqués à Séleucie par les soins des *mirzban* ou gouverneurs de province, pour la fête de l'Épiphanie, qui était en même temps celle de la Nativité du Seigneur, 6 Janvier 410. La grande session eut lieu le 1^{er} février, et l'on y adopta tout ce que les Occidentaux avaient suggéré : la foi de Nicée et les principaux points de discipline qui avaient été fixés par le premier concile œcuménique et les synodes provinciaux qui le complétaient, surtout au sujet de l'organisation des Églises et du droit personnel des clercs. *Synod, orient.*, p. 19-33, trad., p. 257-272. Des mesures immédiates furent prises pour mettre fin à la compétition des sièges de Belt Lapai et Karkâ d'Urdân, qui luttaient pour la possession du titre de métropolitain en Susiane : les compétiteurs, et il y avait deux ou trois évêques pour chacun de ces sièges, furent condamnés à rester dans leurs villes épiscopales, privés du droit d'ordination. Après quoi, le synode fixa les titres des métropoles et des évêchés avec leur préséance, donnant pour chaque siège le nom du titulaire légitime.

Cette description de l'état du christianisme en Perse au début du v^e siècle, donnée dans le canon 31 et contrôlée par la liste des signataires du synode, mérite d'être reproduite ici (cf. *Synod, orient.*, p. 33-36, trad. p. 272-275 et note additionnelle p. 616-618). Le titulaire de Séleucie et Ctésiphon est le grand métropolitain et le chef de tous les évêques : il a un suffragant, l'évêque de KaSkar, qui est *locum tenens* pendant la vacance. Belt Lapai, métropole du Houzistan, a quatre suffragants : Karkâ d'Urdân, Homiizdard iSlr, Sutler de Suse, Nhabe a cinq suffragants* : Arzon, Qardou, Belt Zabdaï, Belt Bahimaï et Belt Moksâyê. Perfi d'Urdân a trois suffragants : Karkâ d'Urdân, Maysân, Bhnâ et Nahagur. Arhêlcs, métropole de l'Adiabène, a six suffragants : Belt Nuhndrâ, Beit BagaS, Beit Dasen, Bainonin, Beit Mahqirt et Dabarinus (?). Karkâ d'Urdân, métropole du Beit (iarmal a cinq suffragants : Sahrqart, Lafora, Arewân, Radanl et Harbagclâl. Mais en dehors de ces provinces organisées, il y a encore d'autres sièges épiscopaux trop distants de Séleucie pour que leurs titulaires aient pu assister au synode, dans la Perside (le Pars actuel), dans les îles, c'est-à-dire le Beit Qatarây. Bahrayn et sa région, dans le Beit Madâyê ou Médie, dans le Beit Kaziqâyê ou province de Bay, dans la Médie septentrionale, dans le pays d'Abrasahr, partir du Khorassan, enfin à Urdân, Tuduru, Masmahlg. Cf. au sujet de ces noms E. Sachau, *Pie Chtonik non Arbela*, p. 17-28.

Ce qui est remarquable en toute cette affaire, c'est que le roi de Perse, de persécuteur, devenait tout à coup le protecteur de l'Église. Si le monarque lui-même n'assista pas aux sessions du concile, il se fit rendre compte par Isae et Marouta de la session préliminaire, et fit haranguer en son nom les évêques par deux officiers de sa maison, «font le grand vizir. Les nominations d'évêques et autres chefs de communautés seront sanctionnées par l'autorité royale, et celle-ci punira les récalcitrants. *Synod. orient.*, p. 21 sq., trad. p. 250 sq. En retour, les évêques prescrivent d'offrir la prière pour le Roi des rois. *Ibid.*, p. 22, trad., p. 262.

Isae vécut peu après la réunion du synode; il fut mort subitement à la fin de 410. La *Chronique de Steel* dit que Marouta, avec l'assentiment des évêques et

du roi, lui donna pour successeur le moine Ahaï, disciple de Mar 'Abdîl, *P. O.*, t. v, p. 321 (212). Les chroniqueurs rapportent seulement qu'il jouissait d'un grand crédit auprès du roi, et lui attribuent des récits sur les passions des martyrs de Sapor II.

Ahaï mourut vers la fin de 411 après 4 ans, 7 mois et quelques jours de pontificat, *ibid.*, p. 325 (213). Yahballâh, autre disciple de 'Abdîl, fut élu sur l'ordre de Yazdegerd, *ibid.*, p. 326 (214). Ainsi, l'entente entre l'Église et l'État continuait comme aussi la paix entre Perses et Romains, et l'Église servait de trait d'union entre les deux empires : Yahballâh I^{er} fut envoyé en 418, comme ambassadeur à Constantinople, tandis qu'Acace d'Amid arrivait à Séleucie à la fin de 419, comme ambassadeur de Théodose le Jeune. Cette arrivée d'un prélat romain fut l'occasion d'un synode où dix évêques et métropolitains de Perse se réunirent. On n'y prit point de décisions nouvelles, mais on insista sur la nécessité de s'en tenir aux canons sanctionnés sous Isaac, et l'on proclama d'une façon plus explicite l'acceptation des synodes mineurs : Ancyre, Néocésarée, Laodicée. *Synod, orient.*, p. 37-42, trad. p. 276-281. Une fois de plus, c'est en regardant vers l'Occident que l'Église de Perse cherchait à trouver sa formule d'équilibre.

Yahballâh mourut au commencement de 420; il prévoyait que la paix religieuse ne durerait pas — car Yazdegerd, sans doute sous la pression des mages impatientes de voir le roi favorable aux chrétiens et les conversions se multiplier parmi les nobles, avait commencé à manifester des sentiments hostiles — et il avait prié Dieu de lui épargner le spectacle des épreuves à venir. A peine le catholicos était-il mort, que le Roi des rois, prenant prétexte de la destruction d'un pyrée à l'instigation d'un prêtre de l'Ormizdardasir, nommé Osée, prescrivit de détruire les églises et d'exiler les chrétiens. C'est dans ces circonstances qu'il fallut procéder à l'élection d'un catholicos ; on choisit Ma'nâ, ancien élève de l'École d'Edesse, qui était d'origine persane et que le roi avait appris à apprécier en le voyant auprès de Yahballâh. L'approbation du monarque fut obtenue grâce aux bons offices du chef de la milice, à qui l'on versa une importante somme d'argent. Mais l'espérance des chrétiens fut de courte durée : Ma'nâ reçut du roi de violents reproches et, comme un des prêtres qui l'accompagnaient s'était permis de répondre au monarque, le catholicos fut exilé en Perside et le prêtre décapité. Yazdegerd mourut peu après, mais son fils, Bahram V l'Onagre, continua de persécuter. Les victimes furent nombreuses : on mit à mort des évêques et des prêtres comme 'Abdîl, évêque de l'imprudent Osée, ou Narsai, condamné pour avoir refusé de rapporter le feu sacré à un pyrée, qui avait été installé dans une église. Mais le clergé n'était pas spécialement visé : ce sont plutôt les nobles et les fonctionnaires qui sont en limite aux manœuvres des mages, l'onnlsdm* et Suène, Jacques l'Inlerds, Jacques le notaire, etc. Beaucoup échappèrent à la mort par l'apostasie, d'autres franchirent la frontière de l'ouest. Labourt. *Le christanisme*.... p. 164-118.

Les Perses réclamèrent les fugitifs aux Romains; ceux-ci répondirent par la guerre. On se battit pendant un an, puis, en 422, la paix fut conclue, et ne fols de plus l'Occident venait au secours des chrétiens de Perse : Bahram, sur les instances de Théodose II, promit de laisser à ses sujets la liberté de conscience, obtenant en échange que l'exercice du culte mazdéen serait toléré sur le territoire de l'empire romain. Th. Noldeke. (*iesehichte der Perser and Araber :ur Zeit drr Susaniden*, Lcyde, 187.), p. 108, n. 2.

Yazdegerd avait déposé Ma'nâ. Mari suppose que celui-ci mourut presque aussitôt, et qu'on attendit sa

mort pour lui donner un successeur, p. 15, trad., p. 31. Fambokt obtint l'approbation du monarque, grâce au moyen qui avait servi pour son prédécesseur. mais il avait fait certaines promesses aux mages qui le rendaient suspect aux évêques, et ceux-ci, agissant à la cour, obtinrent sa destitution, Farahokt, ainsi que Ma'nfi, ne figurent pas dans les diptyques.

La persécution durait encore quand on se réunit pour l'élection du nouveau catholicos, d'où il ressort que les mesures contre les chrétiens ne ressemblaient en rien à celles édictées par Sapor II. Bahram se laissa convaincre par Samuel, évêque de Tous, dans le Khorassan. et DadiSo' fut élu vers la fin de 421 ou tout au début de 422. Mais le nouveau catholicos rencontra une vive opposition de la part de certains évêques et fut mis en prison par ordre du roi. Il ne fut délivré qu'en 422, sur l'intervention des plénipotentiaires romains, à la signature de la paix. Excédé, le catholicos se relira au monastère de DcirQabout, qui ne semble pas connu par ailleurs, probablement en pays arabe, à couvert des entreprises du Roi des rois, ne voulant pas reprendre possession de son siège. Ce n'était pas l'affaire de l'Églisc de Perse : éprouvée comme elle venait de l'être par la persécution et la compétition des évêques, elle avait plus que jamais besoin d'un chef indiscuté. Trente-six évêques se réunirent, en 424, certains venus de points éloignés comme RwardaSir, Merv, Herat, Ispahan, pour supplier le catholicos de reprendre sa charge. Ils vinrent jusqu'à Markabtâ d'Tayyâyê, lieu non identifié, mais certainement à l'ouest de Séleucie, et très probablement à l'ouest de l'Euphrate, sous la domination du prince Iahmidc de Hirâ, qui était alors Mundir I, f. G. Rothstein, *Die Dynastie der Luhmiden in al-Ifira*, Berlin, 1889, p. 70. Mais Dadiso' exigea d'être mis à l'abri de nouvelles attaques des évêques : c'est alors qu'on rappela l'histoire de Pâpâ et l'intervention des Pères occidentaux, non seulement en faveur du premier catholicos, mais aussi pour aider Isaac et Yabbalfihâ dans les difficultés intérieures et extérieures de leur Église. Finalement on résolut que, père de tous, le catholicos ne pouvait être jugé et chassé par ses enfants, et que sa cause ne relèverait plus que du tribunal du Christ. *Synod, orient.*, p. 46-52, trad., p. 289-297; cf. J. Lnbourt, *Le christianisme*, p. 125, n. 1, où sont émis des doutes sur l'authenticité des actes de ce synode. Mari dit que DadiSo' coula ensuite un pontificat heureux et fut enterré à Mira, p. 36, trad., p. 31. Mais on peut se demander si l'absence totale d'informations sur le pontificat de DndRo' ne vient pas de ce qu'il serait resté, tout en gardant le titre de catholicos, à distance de la capitale, à peu près étranger aux affaires. Cela expliquerait bien sa sépulture en pays arabe.

Les actes des martyrs de la persécution du Vnr.dcgard I. et Bihnim V sont mêlés à ceux de la persécution de Sapor II. dans les deux recueils cités à la fin du paragraphe précédent. Pour cette période, la *Chronique de Siert* contient surtout des informations sur l'histoire générale de l'Églisc; les passages relatifs à l'Église de Perse se trouvent dans t. V, p. 305-313 (103-201); 310-0 (204-7); 321-331 (209-222J; .Man. édit, (ilsmondi, p. 28-41, tend, p. 24-33; Amr et Slibii, p. 21-20, tnd.. p. 12-17; Ijibourt. /x* christianisme..., p. «83-125; Wlgrnni, .In introduction to the history of the assyrian Church, p. 77-125.

I. /.'Éf/f/sr dr Perse devient nestorienne. - I.c *Synodicon*, qui nous a fourni pour les années 110-421 de si précieuses informations, n'a plus rien jusqu'en 186; et la *Chronique de Séert*, connue il a été dit plus haut, manque, par suite d'une lacune du manuscrit, de 122 à 181. Pourtant c'est pendant ces soixante années que se fixe l'avenir de l'Églisc de Perse. À défaut de sources nestorienne*, il faudra bien nous contenter

d'interroger les historiens nionophyMtcs. mais il faut savoir qu'ils sont partiels, voire fanatiques, comme Simon de Beit Artam dans sa fameuse lettre sur Barsaurnâ de Nisibe et la diffusion du nestorianisme dans l'Orient non romain. Texte syriaque et traduction latine dans J. S. Assumant, *ftibtiotheu orientale*, t. f, Rome, 171... p. 34 (158).

De cet Occident, d'où l'Églisc de Perse avait reçu une si efficace assistance, allait venir le germe d'une séparation complète. Pendant les vingt-cinq années du pontificat de Dadiio', pour lesquelles nous ignorons tout de l'histoire intérieure des chrétientés persanes, sauf quelques épisodes de la persécution intermittente exercée par Yazdegerd II. sur Jouait la tragédie de Nestorius. Les trois patriarchats orientaux de l'empire romain en furent violemment agités, et la répercussion devait en être particulièrement vive à Édesse dans le milieu ardent de l'École des Perses.

La doctrine de l'École était foncièrement antiochienne : les maîtres qui y faisaient autorité étaient Théodore de Mospueste et Diodore de Tarse. Pourtant, au moment où Nestorius montait sur le siège de Constantinople, l'évêque d'Édesse, Rabboula, était mal disposé envers les partisans de l'École. Interprète, lequel l'avait contredit un public sur un point d'exégèse, lors d'une visite à la ville impériale. BarhndbSabbâ 'Arbayâ. *Cause de la fondation des écoles*, dans *P. O.*, t. iv, p. 380 (66). On fut peut-être la raison de son attitude à l'endroit de Nestorius dont il devint dès le début, un adversaire acharné. R. Duval. *La littérature syriaque*, p. 389 sq. Quoi qu'il en soit, Ibas, qui professait alors à l'École des Perses, étant devenu le successeur de Rabboula sur le siège d'Édesse en 435, le champ resta à peu près libre aux partisans de Théodore et de Nestorius, malgré l'hostilité de quelques personnages, dont le plus connu est Philoxène, le futur évêque de Mabboug. Deux ans plus tard (437), le directeur de l'École, Qivorê, mourut et fut remplacé par Narsaï. L'évêque d'Édesse et le directeur de l'École des Perses étant tous deux dyophysites convaincus, on comprend en quel sens s'exerçait l'influence de l'École. où le haut clergé perse continuait de se former. Même si la position de Narsaï devint plus difficile à partir de 449, après la déposition d'Ibas, il ne semble pas qu'il ait dès lors quitté Édesse. Nous avons dit ailleurs les raisons qu'il y a de reporter à 157 la fondation qu'il fit à Nisibe d'une école, qui devint bientôt la véritable École des Perses, après que Pexêque Qûrâ. d'accord avec l'empereur Zénon, eut fermé l'école d'Édesse en 189, art. NaJISaT, et dt-Mis u.d. 27.

La venue du célèbre Narsaï à Nisibe contribuait à augmenter l'influence déjà très grande de son ancien condisciple, le métropolitain Bar\$aumA. Évêque de la frontière, connaissant les usages de l'empire romain, auxiliaire écoulé du marzban local, il était aussi apprécié à la cour et fouissait de l'amitié de Peroz, dont il devint un conseiller préféré. *Chronique d'Arbiter*, édit. Minganu, p. 67, trad. p. 117. Ces contacts répétés avec les fonctionnaires importants, avec la cour, avec le souverain lui-même, laïcisérent peu à peu la mentalité de Bar\$aumA. Il avait du mal de se contenir et vivait avec une moniale, Maniaï; Il aurait désiré voir cette situation légitimée. Précisément, les mages se plaignaient de ce que le haut clergé chrétien était célibataire : plus d'une fois dans les persécutions, cette question avait élu une source de chicane. Bar\$aumA aurait aimé qu'une législation autorisant le mariage des évêques donnât un apaisement aux zoroastriens et calmât ses remords. On devine que c'en était assez pour rendre le métropolitain suspect au catholicos. Celui-ci, BabowaT, qui avait remplacé DadiSo' en 137, était un converti, fervent à ce qu'il

semble; mais, apostat de la religion nationale, il était comme tel toujours à la merci d'une dénonciation qui le rendait passible de la peine capitale. H était donc désarmé contre son puissant sufragant. Barsaïmâ devait en outre jouir d'une grande autorité auprès des évêques, dont plusieurs avaient été ses condisciples à Édesse: il pouvait donc se Matter qu'il obtiendrait leurs sutirages si le catholicos venait à disparaître.

On a conjecturé que ces aspirations ambitieuses amenèrent la lin de Babowai. sur laquelle nous avons la chance de posséder à la fois des témoignages monophysites et nestoriens. Michel le Syrien. *Chronique*, édit. Chabot, p. 239, 125 sq., trad., t. ir. p. 123, 137 sq. (le dernier passage d'après Denys de Tell-Mahré, qui cite Marouta de Takrit); Mari, p. 12, trad., p. 36 sq.; Amr et Çlibfi, p. 30 sq. trad., p. 18 sq.; surtout *Chronique de Sierl*, qui reprend au milieu de la notice sur Babowaï. *P. O.*, t. vu, Paris, 1909, p. 99-102 (7-10J. Toutes ces sources s'accordent pour dire que l'occasion du supplice tic Babowai fut une lettre écrite par lui à l'empereur de Constantinople, et saisie à Nisibc par Barsaumâ ou ses partisans. Les historiens monophysites supposent que cette lettre était une réponse à l'invitation de se remire à Éphèsc pour un concile, qui ne pourrait être que le conciliabule monophysite de 119. Mais l'anachronisme est trop violent, car les dates de Babowaï (157-181) ne sont pas discutées : à l'époque du < Brigandage il n'était pas encore catholicos. Les auteurs nestoriens disent plus correctement que la lettre en question fut écrite à l'empereur Zenon (Amr a par erreur Léon) pour implorer son intervention en faveur des chrétiens, que le Roi des rois recommençait à persécuter, spécialement en Iraq. *Chronique de Séert*, dans *I*. o.*, t. vu, p. 197 [15). Continuant la tradition de ses prédécesseurs, le catholicos, au moment de l'épreuve, se tournait sers 1(h rident.

Selon la tradition monophysite (Marouta et Michel, de qui dépend Barhébræus, *Chronicum ecclesiasticum*, t. in. col. 63-66). les moines qui portaient la lettre du catholicos, nonobstant les difficultés que celui-ci avait déjà eues avec le métropolitain, en arrivant à Nisibe, se présentèrent a l'église, pour y loger, ainsi qu'il convenait. Interrogés par Bar>amnâ, ils lui déclarèrent sans hésitation la mission dont ils étaient chargés; mais celui-ci. feignant de craindre pour la vie du catholicos si Péroz venait à savoir qu'ils avaient franchi la frontière, se fit donner la lettre, dont il promettait d'assurer l'acheminement ultérieur. Les sources nestorienne, qui ne semblent guère d'ailleurs préoccupées d'innocenter Barsaumâ. ont une histoire un peu différente : la *Chronique de ScerC* qui est habituellement la plus détaillée, dit seulement que le courrier de Babowai. portant la lettre cachée dans une canne creuse, fut reconnu par les partisans de Barsaumâ, qui ntrceptèrent la lettre et l'envoyèrent à Péroz, ajoutant toutefois que, selon d'autres, la saisie de la lettre aurait été le fait de Barsaumâ lui-même. Amr, qui est ici indépendant de Mari, raconte que le courrier du catholicos tomba entre les mains des soldats aux ordres de Barsaumâ. qui gardaient un carrefour. Menacé d'être arrêté, le courrier se serait enfui en abandonnant la lettre, qui fut transmise à Péroz sans avoir été ouverte. Marouta reproduit un texte de lettre, dans Michel, p. 125. trad., t. n. p. 137, texte impossible qui serait une formule d'adhésion anticipée au conciliabule monophysite d'Éphèse. Amr. au lieu d'incriminer la lettre, rend responsable de la mort du catholicos le médecin chrétien du roi. nommé Gabriel, qui, chargé de traduire la lettre en persan pour le souverain, en aurait modifié el aggravé les termes afin de l'exciter contre Babowai, faisant

ensuite disparaître le texte, ce poui quoi il aurait et désavoué par Barsaumâ, arrivé à la cour après les événements. La *Chronique de Seerl* rapporte les faits avec beaucoup de vraisemblance : le catholicos aurait employé dans sa lettre les termes de la prière d'Azarias. Dan., ni, 32 lu nous a livrés... à un roi injuste, le plus mauvais de toute la terre . Les chrétiens essayèrent d'expliquer que par gouvernement impie » le catholicos entendait dire seulement « ennemi des chrétiens », et Babowaï protesta qu'il priaait chaque jour pour le souverain. Mais celui-ci réclamait comme preuve d'amitié que le catholicos adorât le soleil. Sur son refus, il le condamna à être suspendu, jusqu'à ce que mort en advint, par le doigt auquel il portait le sceau dont il avait cacheté la lettre incriminée. Ce martyr arriva entre le mois d'avril et le commencement de l'été de l'année LSI, moment où mourut Péroz. *P. O.* t. vu, p. 102 (10], n. 3.

Maintenant l'influence néfaste de Barsaumâ pouvait s'exercer librement. Les auteurs monophysites prétendent qu'il aurait expliqué à Péroz l'avantage qui résulterait, pour la sécurité de ses États, d'un schisme entre les chrétiens de Perse el ceux de l'empire romain. Ayant fait de Nestorius un ami de la Perse, il prétendit qu'il avait été à cause de cette amitié persécuté par les Grecs; puis, ayant obtenu de Pcroz un corps de troupe, il se mil en devoir d'obliger par la force tous les chrétiens de Perse à professer le nestorianisme. Ceci est la tradition des monophysites de Takrit. qui auraient réussi à détourner le coup qui les menaçait, et celle (pie l'on conservait verbalement à Mar Maltaï, le fameux couvent voisin de Mossoul, dans le Djebel Maqloub, qui aurait été incendié par le terrible métropolitain. La meme tradition ajoute que Barsaumâ, arrivé aux frontières d'Arménie, dut reculer devant l'attitude décidée des habitants. D'après Michel, citant une histoire en arabe, *Chronique*, p. 427, trad., t. n, p. 110. cette persécution par Barsaumâ aurait duré jusqu'à sa mort, étant supposé qu'il aurait été tué par les femmes d'un village des environs de Takrit, tandis qu'il essayait de les contraindre à communier de sa main dans une liturgie sacrilège. Mais, comme on l'a fait observer, toute cette histoire telle qu'elle est racontée par les monophysites est remplie d'impossibilités chronologiques.

Le coup de force de Barsaumâ en faveur du nestorianisme, pour autant qu'il peut y avoir un fondement à ces traditions, devrait avoir eu lieu immédiatement après la mort de Babowai et avant l'élection de son successeur; encore suppose-t-on que Barsaumâ profitait de son crédit auprès de Péroz. Or, il est certain que Barsaumâ était à Belt Lapai, au mois d'avril 181, el que Péroz mourut au début de l'été. Il faut placer en ces deux mois la mort de Babowaï, dont Barsaumâ. alors dans le Houzistan, ne peut avoir saisi, personnellement la lettre à Xisibe, et le coup de force, quel qu'il soit, contre les monophysites du Belt Gannal et de l'Adiabène.

Les évêques ne se réunirent «pi'après la mort de Péroz pour élire un successeur au catholicos martyr. Barsaumâ avait perdu son protecteur. Nous ne savons pas si sa candidature fut discutée, mais les voix se réunirent sur le nom d'un de ses anciens condisciples à l'École d'Édesse. cet Acace, qui lorsqu'il était étudiant était allé avec Barsaumâ et Narsai en pèlerinage à Mopsueste pour recevoir la bénédiction de Théodule, disciple de Diodore et successeur de Théodore. Acace. toutefois, étant parent de Babowaï. s'était depuis longtemps détaché de Barsaumâ, se tixant à Séieucie où il enseignait, et il avait aidé le catholicos a se défendre contre le métropolitain de Nisibe et ses partisans.

Il semble bien «tue Barsaumâ tenta de s'opposer au

nouveau catholicos. Lu *Chronique dr Séert* prétend que ce dernier fut maltraité par les mages et emprisonné, et aussi qu'il fut accusé d'immoralité par le turbulent métropolitain. *P. O.*, t. vu, p. 113 (21); Mari, p. 13, trad., p. 37. Mais il est vain d'imaginer, avec les auteurs Jacobites, que Barsaumâ aurait contraint Acace à embrasser le nestorianisme, en le menaçant de le faire mourir. Michel le Syrien, *Chronique*, p. 126, trad., t. n, p. 139. Acace était dyophysite de par sa formation; rien ne l'empêchait donc de s'entendre avec Barsaumâ sur le dogme. Mais il était plus difficile d'opérer une réconciliation totale; celle-ci eut lieu cependant au village de Belt 'Edraf, en Adiabène, où un certain nombre de prélats se rencontrèrent en septembre 185, et moyennant une correspondance entre le patriarche et son suffragant, dont nous sont parvenues six pièces. *Synod, orient.*, p. 53. 525-531, trad., p. 299-301, 531-539. Le synode schismatique de licit Lapat, que Barsaumâ avait tenu contre l'autorité de Babowai, était déclaré nul et ses canons inexistants.

L'assemblée de Beit 'Edrai ayant été tenue dans un but particulier, elle fut suivie en février 186 d'un véritable synode, réuni à Séleucie. Plusieurs partisans de Barsaumâ y assistaient, mais lui-même s'était excusé. On s'occupa de mettre fin au trouble causé par des moines itinérants, qui circulaient à travers villes et villages, prêchant une christologie corrompue. Prenant donc des mesures disciplinaires pour les renvoyer dans leurs déserts, le synode propose un raccourci de l'orthodoxie en matière d'union: Notre foi doit cire, en ce qui concerne l'incarnation du Christ, (sans la confession des deux natures de la divinité et de l'humanité. Nul de nous ne doit introduire le mélange, la commixtion ou la confusion entre les diversités de ces deux natures: mais, la divinité demeurant et persistant dans ses propriétés et l'humanité dans les siennes, nous réunissons en une seule majesté et une seule adoration les divergences des natures, à cause de l'union parfaite et indissoluble de la divinité avec l'humanité. Et si quelqu'un pense ou enseigne aux autres (pie la passion ou le changement est inhérent à la divinité de Noire-Seigneur, et s'il ne conserve pas, relativement à l'unité de personne de Noire-Seigneur, la confession d'un Dieu parfait et d'un homme parfait, qu'il soit anathème. *Sijnbd. orient.*, p. 51 sq., trad., p. 302. On y ajouta des prescriptions relatives au mariage: le mariage postérieur à l'ordination diaconale ou presbytérale était autorisé: Barsaumâ absent triomphait et l'Eglise de Perse se rangeait officiellement du côté « nestorien ». Aussi, Acace, ambassadeur du Roi des rois à la cour de Constantinople, en 187 (à l'époque du schisme acacien), vint sa foi suspectée: il dut, pour être accepté à la communion, exposer sa foi et anathématiser Barpuma. Celui-ci demeurait d'ailleurs le suffragant indiscipliné, qu'il avait été sous Babowai: de 191 à 197, le différend fut aigu entre Barsaumâ et Acace, qui s'accablèrent mutuellement d'anathèmes ainsi que leurs partisans. *Synod., orient.*, p. 63, trad., p. 312.

1. l'entente eût été préférable, car les monophysites s'agitaient, Ayant une forte base sur le territoire de l'empire romain, ils opéraient surtout aux frontières. A Nisibe, Barsaumâ ne savait comment se détendre contre eux; refoulant son désir d'indépendance, il avait Imploré du catholicos, en 186, une condamnation solennelle de ces meneurs*. *Synod. orient.*, p. 528 sq., trad. p. 571-576. En territoire arabe. Ils s'organisaient sous l'administration tolérante des princes lahmides et Simon, consacré évêque avec le titre de Bell 'rSam, village insignifiant des environs de Séleucie, était l'âme de ce centre d'opérations, assez puissant d'ailleurs pour obtenir une intervention de

l'empereur Anastase en faveur de ses coreligionnaires. Voir sa notice par Jean d'Asie, édité par E. W. Brooks, *John of Ephesus, the lives of the eastern saints*, dans *P. O.*, t. xvii, p. 137-158. En 197, deux évêques tenaient encore pour le monophysisme: le synode de Babai leur donna un an de répit avant une condamnation définitive, c'était Pâpâ, évêque de Bell Lapat, ancien condisciple de Philoxène de Mabboug, le grand organisateur à distance de la propagande monophysite, et Yazdad, évêque de Bewardair. *Synod, orient.*, p. 65, trad., p. 314. Mais ces résistances individuelles ne comptent pas devant les trente-neuf signatures qui s'alignent au bas des actes; l'Eglise de Perse était bien définitivement « nestorienne ». Elle l'était avec l'agrément du Roi des rois*, puisque Qawad, voulant apprécier les religions de son empire, avait donné la préférence au traité d'Elisée, interprète à l'école de Nisibe, qui lui avait été présenté par Acace. *P. O.*, t. vu, p. 126 (311). On le vit bien quand le monarque fit arrêter tous les évêques et supérieurs de couvents monophysites, *P. O.*, t. viii, p. 15",

Pour cette période, voir *Chronique de Séert*, dont l'information est abondante et intéressante, dans *P. O.*, t. viii, p. 99-127 (7-311; Mari, p. 11-16, trad., p. 35-40; Amr et Shha, p. 29-35, trad., p. 17-21; Barhebraeus. *Chronicon ecclesiasticum*, t. iii, col. 59-80; Labourt, *L'histoire chrétienne de la Perse*, p. 131-158; W. A. Wigran, *Introduction...*, p. 112-171; V. Scilicet, *Ecole de Nisibe, son origine, ses traditions, les hommes célèbres* (en arabe), Beyrouth, 1903.

5 [L'Eglise de Perse aux v^e et v^e/v^e siècles. —

La bonne entente qui avait régné entre le pouvoir civil et Acace* nonobstant les intrigues de Barsaumâ, se poursuivit sous son successeur Babaï. Qassab, ayant soulevé l'universelle réprobation du clergé et des nobles, en essayant d'appliquer les théories mazdakites sur la communauté des biens et des femmes, avait été déposé et remplacé par son frère Zamasp. Celui-ci fit appel au catholicos pour une saine réglementation du mariage: il fallait lutter contre les unions illégitimes. Le synode se contenta de confirmer l'autorisation donnée sous Acace à tous les membres du clergé. < depuis le patriarche jusqu'au dernier de la hiérarchie, de contracter un chaste mariage, avec une seule femme, pour en user et engendrer de* enfants. *Synod, orient.*, p. 63, trad., p. 312. Babaï lui-même était marié, et sa femme, dit la *Chronique de Séert*, l'aidait à faire le bien et à diriger les affaires ecclésiastiques*. *P. O.*, t. viii, p. 129-137 (37-15).

Il n'en fut pas de même pour son successeur Sila, dont la femme, aimant l'argent, devint le mauvais génie. *Ibid.*, p. 136 (41). Difficilement supportée par l'ensemble du clergé, il sut maintenir son crédit auprès de Qawad, grâce à l'appui de Buzaq, évêque de Suse; mais sa mort, qui arriva la trente-quatrième année de (Jawad (juillet 521-juillet 522), provoqua un schisme. Sila avait fait son testament, par lequel il avait désigné pour être son successeur un médecin, nommé Elisée, qui était devenu son gendre. Buzaq avait un autre candidat. Narrai, qui était un homme d'études, versé dans les sciences ecclésiastiques. Les évêques et le peuple se divisèrent. Buzaq essaya de faire interposer le roi, qui était à H. l. l. wân, mais David, métropolitain de Mers, avait déjà procédé au sacre d'Elisée, avant que Narsai eût pu être consacré dans l'église cathédrale. Elisée, par l'intervention d'un confrère, Léroë, médecin du roi, et grâce à de nombreux présents, avait d'ailleurs obtenu un acte royal en sa faveur. La situation était peu claire, si bien que le métropolitain de Belt Lapat, et l'évêque de Kaskar préférèrent se tenir en dehors de la querelle. Pendant douze ans, les deux compétiteurs continuèrent la lutte au milieu

des anathèmes, des ordinations simonlaques, etc., Êlhcc s'appuyant sur Bêroé et brandissant des édits royaux, jusqu'à ce qu'enfin Narsai mourut. Mais lorsqu'Éliséc croyait son triomphe assuré, le roi commanda de le déposez, et Paul, archidiacre de Susc, qui était resté sur la réserve pendant tout le schisme, fut du sur l'ordre de Khosrau !,r XnuSirvan. Il mourut deux mois plus lard, le dimanche des Rameaux de l'année 537, d'après la *Chronique de Sêerl*, P. ()., t. vzr, p. 117-153 [55-G1], ou plutôt en 539, car il ne semble pas qu'il y ait eu une longue vacance du siège; cf. *infra*,

L'Églisc de Perse, horriblement désorganisée par ce long schisme, trouva le réformateur dont elle avait besoin dans la personne d'Abâ Pr (souvent appelé Maraba dans les histoires récentes). Né dans la religion mazdéenne, entré dans l'administration et secrétaire d'un marz.ban, il se convertit à la suite d'un prodige, ayant été arrêté à deux reprises dans la traversée d'ti Tigre par une tempête soudaine, après qu'il eut refusé le passage sur son embarcation à un jeune chrétien qui le lui avait demandé comme une faveur. Baptisé, il était allé à Nlsibe pour s'instruire dans les sciences ecclésiastiques et y avait obtenu le litre d'interprète, puis il était parti pour l'Occident, afin d'y étudier le grec. Son biographe le montre expulsé d'Alexandrie par les jacobltes, jaloux du succès de son enseignement, puis à Constantinople, d'où il s'enfuit avec d'autres docteurs persans pour ne pas avoir à prononcer l'anathème contre Diodore, Théodore et Nestorius. De retour à Nlsibe, Abâ voulait se retirer au désert, mais les évêques le contraignirent d'enseigner. Il jouissait donc d'une réputation considérable, lorsque les suffrages unanimes rappelèrent au siège de Scleucie. Au témoignage de la *Chronique de Steel*, suivie par Amr et Barhébrwus, cette élection aurait eu lieu dans la sixième année de Khosrau (537). mais d'après Elias Djauhaili, métropolite de Damas, cité par .1. S. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. m b, p. 78. et surtout d'après les manuscrits du *Synodicon*, p. 73, trad. 326, cf. p. 318. n. 3. elle n'aurait eu lieu que la neuvième année, janvier 540. Avant la fin de cette même année, en octobre, dès que la paix eut été établie dans la chrétienté des Villes Royales. Abâ, accompagné de plusieurs évêques, commençait une visite des diocèses les plus troublés par le schisme : de KaSkar on se rendit à Perat d'MaySan. Hormizdar-daftr, Rewardasir. où Ton déposa l'évêque Acace, à Sutler, où un soi-disant évêque, invalidement ordonné, fut autorisé à exercer les fondions de l'ordre presbytéra), à Beil Lapai enfin, où un usurpateur du Hire de métropolite, relaps après une première pénitence, fut destitué et excommunié. *Synod, orient.*, p. 70-80, trad., p. 321-332. Ne pouvant aller jusque dans le Ségestan. Abâ et neuf évêques qui l'assistent, décident un démembrement temporaire du diocèse, afin que les deux évêques vivants en aient chacun une partie, l'imité du siège devant être rétablie en faveur du dernier survivant. *Ibid.*, p. 85-89, trad., p. 338-315. Quelques années plus tard, l'Églisc deBeit Lapai étant veuve et l'évêque de Nlsibe étant persécuté per ses ouailles, Abâ empêché d'aller sur place écrit une encyclique à tous les métropolites ou évêques de sa juridiction, pour les avertir qu'il se réserve le contrôle de toute élection et ordination en faveur de ces deux sièges. *Ibid.*, p. 89-95, trad., p. 315-351.

Le catholicos, qui regrettait de ne pouvoir se rendre dan* les diocèses qui avaient besoin de sa présence, était alors sans doute exilé dans l'Azerbeïdjan. où il demeura sept ans; il ne manquait pas de raisons pour le punir, puisqu'étant né mazdéen, il était légalement coupable d'apostasie aux yeux des fonctionnaires de la religion nationale. Ceux-ci lui en voulaient

Jen outre à cause de son zèle et de son excellente administration des alTaires ecclésiastiques, laquelle devait contribuer grandement au développement du christianisme. Mis en danger par les intrigues d'un renégat, ancien évêque déposé, qui cherchait à le tuer au lieu de son exil, Abâ s'échappa avec Jean, évêque légitime de la province, et revint à Sélcucie, où il demeura pendant trois ans, traité comme prisonnier. La persécution, qui s'était déclenchée en 540, au moment où Khosrau partait en guerre contre l'empire byzantin, s'était apaisée en 515, lorsque la paix avait été conclue avec Justinien. (>n peut s'étonner que le catholicos n'ait pas été mis à mort; il dut sans doute son salut à sa valeur personnelle, qui semble avoir fait grande impression sur le monarque. Lorsque, vers la fin de sa vie, un de ses fils, AnoSazad, s'insurgea contre lui, Khosrau eut recours à l'influence du catholicos sur les chrétiens de Beit Lapai pour obtenir par eux que les portes de la ville où le rebelle s'était fortifié fussent ouvertes à ses troupes. Abâ le Grand mourut peu après dans la nuit du deuxième vendredi de carême, 29 février 552. /*. O., t. vu, p. 115-170 [62-78]; O. Braun, *Dus Buch der Synhados*, Stuttgart et Vienne, 1900, p. 93-97: vie anonyme, édit. Bedjan, dans *Histoire de Mur Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*, Paris cl Leipzig, 1895, p. 206-274.

Soucieux d'éviter les troubles qui avaient suivi la mort de Sila, Abâ avait déterminé 'la façon dont devrait être élu le catholicos, à savoir par les évêques de la province de Séleucie-Clésiphon et les quatre métropolitains de Beit Lapat, Perat d'MaySan, Arbclles et Bejt Slok, accompagnés chacun par trois évêques. L'ordination devait se faire dans la grande église de KokêJSynod, orient., p. 513-545, trad., p. 553-555. Pourtant Abâ eut un détestable successeur. Joseph avait vécu longtemps en Occident et y avait appris la médecine: présenté à Khosrau par le marz.ban de Nlsibe qui l'avait pris en amitié, il soigna le monarque et dut à ses succès médicaux d'être le candidat du Roi des rois. Il fut ordonné régulièrement en mai 552, tint à Séleucie en janvier 554 un synode, dont les prescriptions sont remplies de sagesse. Mais, après trois ans de pontificat, Joseph se mit à pratiquer la simonie et à maltraiter indignement les évêques et les prêtres, causant la mort de Simon d'Anbar, chassant l'évêque de Zâbê, qu'il remplaça par un médecin, favori de Khosrau. arrachant à l'évêque de Darabgerd le décret royal qui mettait fin à la persécution dans son diocèse, sous prétexte (pi'il l'avait obtenu sans l'intervention du catholicos. /*. ()., t. mi. p. 176-178 ,84-6]. Les chrétiens, outrés à la vue deses crimes, le rayèrent bientôt des dyptiiucs, mais il fallut plusieurs années pour <|u'on obtint du Roi des rois la permission de le remplacer, ce qui arriva grâce à l'apologue de l'éléphant donné par un roi a un pauvre, (pii ne pouvant ni le faire entrer par la porte trop petite de sa maison, ni le nourrir, le ramène à son bienfaiteur. Les évêques se réunirent en février 567 pour élire un autre catholicos et tombèrent d'accord sur le nom d'Ézéchiél. le médecin devenu évêque de Zâbê. Mais des partisans de Joseph ayant protesté, Khosrau interdit de procéder à l'ordination. *Ibid.*, p. 181 sq. [89 sq.]. Rendant trois ans l'évêque de Kaskar demeura *locum tenens*.

Après la mort de Joseph, les électeurs du catholicos se réunirent à nouveau, et la majorité des sutirages avait déjà désigné un certain isaï. lorsque plusieurs évêques déclarèrent qu'ils tenaient au candidat précédemment désigné, Ézéchiél de Zâbê. L'allaire fut soumise au roi, (pii autorisa l'ordination. Encore que sa carrière antérieure promit peu. le nouveau catholicos gouverna bien : par «m bienveillance, il gagna

tous les cœurs. Il tint un synode en février 576, dont les canons supposent une Église pacifique, ou Ton s'occupe de mettre ordre à certains points d'importance secondaire. *Synod. orient.*, p. 110-129, trad., p. 368-389.

Ézcchiel étant mort, après avoir été aveugle pendant les deux dernières années de sa vie, P. O., l. vu, p. 195 (103 J, fut remplacé par Ho'yahb, évêque d'Arzon, en 582. Les évêques hésitaient entre deux noms, ce fut Ilormizd IV qui décida, se rappelant avec reconnaissance que l'évêque d'Arzon lui avait donné de précieuses informations sur les mouvements des troupes romaines. Le monarque était d'ailleurs favorable aux chrétiens, ce que les mages lui reprochaient amèrement. Il semble que sous son règne l'Église nestorienne se développa et s'alTermil: elle soutint cependant de plusieurs difficultés intérieures, dont la plus importante fut le dilTércnd suscité par Hênânâ l'Adiabcnien, directeur de l'École de Nlsibe, de 572 à 610. Étant origéniste, il abandonnait dans son enseignement la doctrine de Théodore, et se servait du terme de Θεοτόκο, suspect à Nestorius. Cela donna lieu à divers mouvements parmi les huit cents élèves de l'école, jusqu'au jour où le métropolitain Grégoire quitta Nlsibe» dont les habitants soutenaient Hênânâ, tandis que trois cents élèves quittèrent l'école. Les monastères, citadelles conservatrices, opposèrent une vive résistance aux nouveautés henaniennes; voir les extraits de la vie de Grégoire d'Izala, par exemple, dans *Synod. orient.*, p. 626-629; puis des condamnations officielles intervinrent, mais Hênânâ jouissait d'un tel crédit auprès des autorités civiles, qu'elles demeurèrent toujours anonymes, tout à fait indirectes au synode d'Iso'yahb (585), *ibid.*, p. 136-138, trad. p. 398-400, à peine plus formelles sous Sabrllû*. *ibid.*, p. 196-198, trad., p. 456 sq., 159. et sous Grégoire I r, *ibid.*, p. 208-210, trad., p. 471-476.

C'est probablement dans le même temps que les diocèses de la Perse méridionale se séparèrent de l'obédience de Séleucie : au synode de 585, malgré l'invitation réitérée du catholicos, on remarqua l'absence du métropolitain de KewardaSir, et il apparaît par les lettres d'Iso'yahb III^e que les évêques du bars avaient cessé dès avant l'Islam de recevoir leur consécration des mains du catholicos, cf. *in/ra*. Le *Synodicon orientale* contient pour le pontificat d'Ko'yahb H. outre le récit du synode qu'il tint pendant l'été de 585, p. 130-165, trad., p. 390-421. une lettre à Jacques de Dayrin, île du Golfe Persique, lui envoyant vingt décisions ou canons, en réponse à trente-trois questions qu'il avait posées, p. 165-192. li HÎ, p. 124-151. et un symbole de foi. p. 192-196. li id., p. 151-155.

Cependant Ilormizd IV s'était aliéné l'armée, sur laquelle son général Bahram Tchobin, vainqueur des lures, avait un ascendant considérable : il fut mis en fuite, tandis que son fils Khosrau II Parvz était proclamé roi. mais celui-ci eut bientôt à reconquérir lui-même son trône sur l'orgueilleux général, en demandant l'appui de troupes grecques. Il reçut de l'empereur Maurice l'aide dont il avait besoin, épousa une de ses filles. Marie, et se montra bienveillant pour les chrétiens, du moins jusqu'à la mort de Maurice. Vers la fin du pontificat d'Ko'yahb Ier, le roi de Hira, al-Nu'man, se convertit et peu après les Jacobites durent abandonner ses États.

La désignation de SabriAo'. évêque de LaSom, comme successeur d'Iso'yahb, fut l'œuvre du roi Khosrau. à qui il était apparu dans une vision, un peu avant sa victoire sur le rebelle Bistam. Le choix était excellent, car SabriAo' avait une grande réputation de sainteté, mais il était âgé, si bien que les évêques, d'ailleurs sur l'invitation du roi, durent lui donner un auxiliaire

en la personne de Milas, évêque de Scnnfl, qui fut plus tard représentant du monarque à Constantinople, ou le patriarche ne pouvait aller. Les biographes de Sabrifô' racontent un grand nombre de faits merveilleux; cf. sa vie par un moine nommé Pierre, édit. Bedjan, dans *Histoire de Mar-Jabalaha...*, Paris et Leipzig. 1895, p. 288-331, et *Chronique de Sert*, dans *P. O.*, t. xiii, p. 171-501 [151-184]. Son synode, tenu en mai 596, contient peu de prescriptions; le *Synodicon orientale*, qui nous a conservé le compte rendu, p. 196-200, trad., p. 156-161, y joint la transcription de deux actes relatifs aux moines de Bar Qayti, dans la région du Sindjar, qui s'étaient convertis du mexsalianisme, p. 200-207, trad., p. 461-470.

L'assassinat de l'empereur Maurice, en 602. irrita Khosrau contre les Grecs, et il résolut de leur faire la guerre pour tirer vengeance de la mort de celui qui avait été son bienfaiteur, et mettre sur le trône Théodose, fils de la victime, qui s'était réfugié auprès de lui. SabriSo* lui prédit la victoire, lui recommanda la modération, puis mourut à Nisibe, tandis que le Roi des rois faisait le siège de Dara. Lorsque cette ville fut tombée, après neuf mois de siège. Khosrau étant rentré à Séleucie, les évêques choisirent comme catholicos, Grégoire, ancien évêque de Kaikar, puis métropolitain de Nisibe, qui avait quitté cette ville après son dilTércnd avec Ilvn.Inâ, directeur de l'École des Perses. Une cabale s'étant formée contre lui parmi des chrétiens qui appartenaient à la maison du monarque, ceux-ci parvinrent avec la complicité de Sirin, son épouse chrétienne. 5 lui substituer un autre Grégoire, natif de Mayfan. ancien élève de l'école de Séleucie. Le souverain s'aperçut de la substitution, et d'abord s'en irrita, puis il se rendit; mais on vit bientôt que le nouvel élu manquait à la justice. Khosrau le méprisa et commença à persécuter les chrétiens.

Lorsque Grégoire mourut en 609. ses biens furent confisqués par ordre royal, et il fut interdit de lui donner un successeur. L'Église de Séleucie demeura veuve Jusqu'à l'élection d'Iso'yahb II en 628. Les Jacobites en profitèrent : Gabriel, médecin du roi. originaire du Sindjar. qui avait été anathématisé par SabriSo' pour bigamie, les favorisait de tout son pouvoir. En outre, de nombreux négociants de Syrie, qui étaient Jacobites, entrèrent en Perse à la suite des armées que Khosrau avait envoyées en territoire grec: ils se fixèrent dans diverses villes, jusque dans le Khorassan et le Ségestan. Il y avait dès lors dix sièges épiscopaux pour les jacobites de l'empire persan. dont Takril devint la métropole, son évêque ayant le titre de mafricn. vicaire pour la Perse du patriarche Jacobite d'Antioche. *P. O.* t. xm. p. 513-5 [223-223].

SoulTrant de cette situation, humiliés de ne plus avoir un chef pour leur Église tandis que les Jacobites s'organisaient, les évêques nestoriens tentèrent en 612 de modifier la décision du roi. Ils firent venir du monastère de Beit'Abê. au mont Izala. un moine nommé Georges, auparavant MihramguSnap. dont le père avait occupé dans l'administration une position importante. Grâce aux relations que Georges s'empressa de renouer à la cour, ils furent autorisés à présenter une supplique, mais à condition d'y joindre, comme justification de leur foi, une réponse à trois questions évidemment dictées par le médecin renégat, Gabriel, que le rédacteur du *Synodicon orientale* qualifie avec amertume de « chef de la faction des Θεοπαχίται » p. 562-580. trad., p. 580-598. Les évêques ne reçurent aucune réponse, et Georges, qui avait entraîné Gabriel, ayant été dénoncé comme converti du inaglsine, mourut crucifié à Séleucie. après une longue détention, le 14 janvier 615. Sa vie a été publiée par Bedjan, *Histoire de Mar-Jabalaha...*, p. 116-571: traduction, de certains passages dans *Synod. orient.*, p. 625-634

Xprès trente huit ans de règne, Khosrau II fut assassiné; son fils Sirof, qui aurait été chrétien en secret, le remplaça sur le trône. Il s'empessa de faire la paix avec Ilcracljus et permit aux chrétiens de choisir un catholicos. O., t. xrn, p. 551 [231 J. Ancien élève de l'école de Nisibe, d'où il était sorti par aversion pour l'enseignement de Henânâ, ISO'yahb était devenu évêque de Balad. bientôt exilé par Khosrau If. Nous ne savons rien sur les circonstances de son élection, pas meme si elle fut réalisée avant la mort de Siroi. Les troubles, qui suivirent la mort de celui-ci après six ou huit mois de règne, ne lui laissèrent pas l'opportunité de réunir un synode. L'ambassade auprès d'Illéraclius. dont il fut chargé par la reine Bôrân en 629, si elle eut quelque succès diplomatique et lui gagna la faveur des monarques, eut pour conséquence de lui rendre très difficile l'exercice de son pontifical. Il avait remis au basileus une confession de foi rédigée en des termes conciliants, avait été admis, à la communion et avait accepté de célébrer les saints mystères avec participation du monarque, sans nommer les trois docteurs, Diodore. Théodore et Nestorius, pourvu qu'on ne l'obligeât point à mentionner Cyrille. Mais plusieurs évêques, et surtout Barsnumâ de Suse, lui reprochèrent amèrement cette tentative de rapprochement avec les cJialcédoniens. P. O., t. XIII, p. 561-57» [211 250].

Bôrân se retira peu après le retour de son ambassadeur, et les années suivantes s'écoulèrent dans une série de compétitions pour la couronne de Perse. Lorsque Yazdgerd III prit le pouvoir en 632, il était trop tard pour galvaniser l'empire et le dresser contre l'Islam, (pii l'attaquait à la frontière du désert. En juillet 637, la capitale des Sassanides tombait aux mains des Arabes.

Voir sur l'ensemble de cette période : *Chronique de Scert*, dans P. O., t. vu, p. 128-201 [36-109] et t. XII, p. 137-582 [117-262]; Mari, p. 16-61, t. id., p. 10-54; Amr et Sliba, p. 35-51, t. id., p. 21-32; Barhébrécus. *Cironicon ecclesiasticum*, t. m. col. 81-128; une chronique anonyme, composée par un nestorien entre 670 et 680, a été publiée par L. CfUidi, *In nuovo testo siriano sulla storia degli ultimi Sassanidi*, dans les Actes du huitième congrès international des orientalistes, tenu en 1839 à Stockholm et Christiania, l'ycd, 1891-1893; réimprimée par le même avec traduction latine sous le titre de *Chronicon anonymum*, dans *Corpus scriptorum Christianorum orientalium. Scriptures syri*, ser. III, t. iv, p. 15-39, t. id., p. 13-32; préférer la traduction allemande par Th. Nôldcke, accompagnée de notes excellentes, Dr non *Guidi herausgegebene syrische Chronik*, dans *Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften*, phil. hist. Classe, Vienne, 1893, t. cxxvm, IX. Ablumdhmg; J. Iuibourt. *Le christianisme...*, p. 154-246; W. A. Wignini, *An introduction...*, p. 172-261, 299-312. Sur les causes de la décadence de la dynastie sassanide et la situation des chrétiens dans leur empire, très bon exposé de L. Cactani : *Cause della decadenza dell'impero Sassanida e i popoli cristiani vittoriosi ai Sassanidi*, dans *Annali dell'Islam*. Milan, 1907. t. n b, p. 861-882 et 890-912.

6*. Le monachisme en Perse. — On a vu dans les cinq paragraphes précédents les vicissitudes de l'Église officielle sous les monarques sassanides. Après la violente persécution de Sapor II dirigée surtout contre le clergé, la chrétienté persane passa tout d'un coup, au début du v siècle à un régime qu'on aurait pu croire concordataire, mais qui fut bientôt un régime d'asservissement. Il avait été entendu. lors de l'ambassade de Marouta de Maypherqat, que le Roi des rois devenait le protecteur de l'Église en Perse comme l'étaient, dans l'empire romain, les successeurs de Constantin. Mais les circonstances n'étaient pas identiques : les autocrates sassanides avaient une religion officielle. et cette religion n'était pas le christianisme. Leurs prêtres ne toléraient d'ailleurs aucun syncrétisme, proscrivaient de tout

leur pouvoir les autres religions. D'autre part, les basileis, si personnels qu'ils voulussent être, étaient liés par les habitudes juridiques de Rome, tandis que rien ne venait limiter l'autorité du monarque persan, dont les édits étaient immédiatement exécutoires. De là cette perpétuelle inquiétude de la chrétienté persane, la mise hors la loi de tout néophyte venu du mazdéisme, l'option souvent offerte aux chefs de l'Église entre des actes que leur conscience réprouvait et la prison, l'exil ou la mort.

On s'étonne que dans de telles conditions, avec un bas clergé marié et un haut clergé en proie à de nombreuses dissensions, le christianisme ait pu faire des progrès. Mais, de même que dans le haut Moyen Age occidental, au milieu des barbares lentement christianisés, les moines surent maintenir l'idéal de sainteté chrétienne, de même en Perse ils furent à la fois les mainteneurs du dogme et de la morale, et les missionnaires convertisseurs.

L'origine de l'institution monastique en Perse est inconnue. Au iv^e siècle, il y avait à côté des simples fidèles des « fils et filles du pacte », *bnâ qitjûmû*, dont les démonstrations » d'Aphraate et les actes des martyrs nous révèlent l'existence. Ils étaient consacrés à Dieu, vivaient dans le célibat, s'adonnaient à la prière, à la lecture, à l'étude, jeûnaient fréquemment; fils et filles du pacte ne devaient pas cohabiter. Il est impossible de déterminer exactement (pielle était la place occupée par ces voués dans l'organisation ecclésiastique. La distinction entre clercs et « fils du pacte » n'apparaît pas dans certains textes. Le premier écrivain chrétien de Perse, Abbraale ou Jacques, surnommé le Sage persan, était fils du pacte — or il semble avoir réuni la dignité épiscopale et les fonctions de chef de monastère. Sa sixième démonstration est une exhortation aux « fils du pacte ». édit. Parisot. dans *Patrologia syriaca*, part. I, t. i, col. 239-312: cf. p. XXIV, LXV.

Cette institution monastique autochtone, à côté de laquelle existaient des ascètes isolés ou ermites, auxquels la région montagneuse qui borde le plateau iranien fournissait des déserts en abondance, ne put guère rester sans subir l'influence de l'ascétisme égyptien, après que Marouta de Maypherqat eut essayé de fonder solidement l'unité de foi et de pratiques, entre les deux Églises grecque et perse. La tradition postérieure place à ce moment l'arrivée dans la région de Nisibe d'un Égyptien, Eugène (*Atugin*), originaire de (Jysma, près de Suez, formé au cénobitisme pachomien. qui aurait émigré avec soixante-dix compagnons. M. Labourt a discuté avec beaucoup d'acribie. *Le christianisme...*, p. 302-315, les traditions nestoriennes du cycle eugénien et n'en laisse subsister à peu près rien. Il estime que le monastère de Mar Eugène, probablement monophysite avant le vi^e siècle, aurait été colonisé par les nestoriens, après une période d'abandon, entre 750 et 800, la légende relative à Mar Eugène comme fondateur du monachisme oriental se développant dès lors pour atteindre son plein développement vers le commencement du xi^e siècle, époque à laquelle de nombreux monastères revendiquent comme fondateur un disciple immédiat de Mar Eugène.

Le fait que la *Chronique de Séert* connaît aussi l'histoire d'Eugène et de ses disciples, ne fournit pas d'argument à opposer à ceux de M. Labourt. puisqu'elle appartient au début du xi^e siècle. Elle donne naturellement une notice sur Mar Eugène et cite parmi ses compagnons Yonan. Sari, Jean. Ahfi et Snliâ, /< (.), t. IV. p. 231-236 [21-6]: t. v. p. 250-252 [138-150], 259 [17]. Elle relate en outre d'autres fondations distribuées dans la trame du récit, selon l'ordre chronologique. C'est ainsi qu'avant la fin du iv^e siècle, on

y trouve la fondation de Deir Qoni par 'Abdâ, et celle du couvent de Çlibâ, puis une notice sur 'Abdito', disciple de *Abdû, qui aurait fondé plusieurs monastères, dont un dans une île voisine de Bahram, et un autre près de I. IirA, après avoir été sacré par le catholicos TonuirsA évêque de Deir Mchmaq. /**. O.*, t. v, p. 307-312 [1195-200]. Les patriarches Allai et Yahballaha I^r étalent moines de Deir Qoni. *Ibid.*, p. 321 [209] et 324 [212].

La disparition de la partie de la *Chronique de Séert* qui contenait l'histoire des années 122 à 484, nous prive de renseignements sur les autres fondations (pii peuvent avoir eu lieu dans la suite du v^e siècle; le premier fondateur qui apparaît ensuite est Abraham de KaSknr. La *Chronique* raconte son ministère à I. Iüii. son voyage en Égypte, son séjour à l'école de Nisibe et enfin sa retraite au mont Iralâ. *P.* (L, t. vu, p. 133-135 [11-43]. Son homonyme. Abraham de Nelhpar, a sa notice, lui aussi, *ibid.*, p. 172-175 (80-83]. Les deux Abraham, qui étaient ailes visiter les monastères d'Égypte, font donnes comme réformateurs : ils donnèrent une forme nouvelle aux monastères et aux cellules, qui, avant eux, étaient comme ceux de Mar 'Abdâ et de scs semblables. *Ibid.*, p. 172 (80]. Abraham de KaSkar prescrivit la tonsure et changea le costume des moines pour les distinguer des hérétiques, monophysites ou messaliens. *ibid.*, p. 131 sq. [12 sq.]; il laissa d'ailleurs une règle écrite, que Job, disciple d'Abraham de Nchpar, traduisit en persan et dont le texte syriaque a été édité avec traduction latine par J.-B. Chabot. *RrynLr monasticæ circulo VI ab Abrahamo fundatore et Dadjesu redore conventus Syrorum in monte Ida conditæ*, dans *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. delle scienze morali, storiche e filologiche*, scr. V. t. vn, p. 38-59. Son successeur. IkidiSo^{*}. y ajouta plusieurs prescriptions. *Ibid.*, p. 77-112. Baba», qui gouverna ensuite le couvent surnommé le Grand-Monastère, eut une part prépondérante dans la direction des diocèses de la Mésopotamie septentrionale, pendant la longue vacance qui suivit la mort du catholicos Grégoire.

Les fondations qui se multiplient alors sont dues pour la plupart aux disciples des deux Abraham. La *Chronique de Séert* ne signale pas moins de trente fondateurs pour la période suivante jusqu'à l'Islam. Plusieurs ont fait le pèlerinage des Lieux saints et d'Égypte, et leurs monastères se trouvent dans les sites les plus divers, à la limite du désert occidental ou dans les vallées retirées de la montagne, mais aussi aux portes des villages et des villes, comme ce monastère fondé grâce à la tille de Nu'mfin ibn al-Mundir. Allcdja. aux portes de la capitale lahmide. *P. O.*, t. v, p. 155 (63). Les memes noms sont cités par ISo'dcnnh. édit. J.-B. Chabot. *Le livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Raçrah*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Borne*, 1896, t. XVI. p. 225-291 et 80 pages de texte syriaque; mais l'Iso'dcnnh que nous connaissons, texte complet ou résumé, n'est pas la source de la *Chronique de Séert*, dont les notices sont généralement plus longues et contiennent des données chronologiques, à peu près totalement absentes du *Livre de la chasteté*. Parmi les couvents issus du Graml-Monastère. le plus important fut sans doute celui de Belt Abê la Maison des Pères. dont l'histoire et l'organisation nous sont particulièrement bien connues grâce à 11 série de notices sur ses supérieurs et moines célèbres, composées par Thomas de Marga. *The book of governors*, 2 vol.. Londres. 1893 (texte syriaque et traduction anglaise). L'éditeur. Sir E. A. Wallis Budge, a brosse, dans son introduction, un excellent tableau du monachisme mésopolain, t. i, p. cxvii-clvi.

Il ne servirait à rien d'instituer ici une comparaison entre la règle du monastère d'Abraham ou les usages de Belt 'Abê la discipline égyptienne : les différences seraient sensibles. DadKo' impose à ses moines de savoir lire, canon 7, édit. Chabot, p. 82, trad., p. 94; cette exigence est d'autant plus remarquable que les inazdéens avaient l'habitude d'apprendre par cœur les textes religieux dont ils ignoraient la lecture, témoin le converti Ko'sabran. qui refuse d'abord d'étudier les lettres sous prétexte qu'il retiendrait les psaumes après s'en avoir entendu réciter. *Histoire de Jésusabran écrite par Jésusyab d'Adiabène*, édit. avec analyse en français par J.-B. Chabot, dans *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires*, 1897, t. vu, p. 525, trad., p. 191.

Un autre trait caractéristique des moines nestoriens, c'est qu'ils sont très mêlés à la vie de leurs compatriotes, ainsi cet Bo'sabran. qui, après avoir vécu en anachorète itinérant, revient pour fonder un couvent auprès de son village, secourt les fidèles dans la persécution et la misère, et Unit par mourir martyr en 620. Ces moines se sentent chargés d'âmes: il est dit de Mar Eugène, après son arrivée en Mésopotamie : « Il comprit qu'il devait parcourir le pays avec ses enfants pour convertir les hommes à la vraie foi. » *P. O.*, t. iv. p. 235 (25]. Ainsi font les moines de Deir Qoni, ainsi encore les fils spirituels d'Abraham, les témoignages abondent dans la *Chronique de Séert*; c'est bien des monastères que se répand sur la chrétienté persane l'instruction religieuse et la ferveur.

L'école de Nisibe, dont nous avons signalé la fondation et que nous avons reconnue comme la pépinière du haut clergé perse, col. 169. est aussi le centre d'études supérieures d'où la doctrine se répand dans les monastères, suivie de loin par d'autres écoles comme celle de Séleucie. Beaucoup de fondateurs sont passés à Nisibe et l'organisation de l'école y est toute monastique : elle est installée dans un monastère, ses membres sont appelés frères, les écoliers vivent dans des cellules, participent aux offices monastiques; ils ne peuvent se marier sous peine d'être exclus de la congrégation: cf. J.-B. Chabot, *L'école de Nisibe, son histoire, ses statuts*, dans *Journal asiatique*, IN^{*} série» IS[']b. t. MI. P. 103.

Cette organisation du travail intellectuel dans les monastères nestoriens fut la meilleure protection pour la chrétienté persane contre l'infiltration messalienne. dont le (over d'origine était en territoire monophysite aux environs d'Édessa; cf. E. ciuitis, t. v, col. 1151-1465, et M. ssxni \s. t. x. col. 792-795; *Chronique de Séert*. dans *P.* (L, t. v. p. 279 sq. [167 sq.]. Au début du vi^e siècle, les messaliens s'agitaient en Sdiabène, *Chronique d'Arbéles*, édit. Mingna, p. 72, 75, trad., p. 153. 156; vers la fin du même siècle ils étaient surtout groupés au sud de Nisibe à proximité du Sindjar. (*hfonicon anonymum*, dans *Corpus scriptorum chnslanorum orientalium. Scriptores syri*, scr. III, t. IV. p. 18. trad., p. 17. Il fallut prendre des mesures contre ces hérétiques : en 576. au synode d'Ezéchir, *Synod, orient.*, p. 115 sq., trad.» p. 371 sq.; en 585, sous Ko'yahb, *ibid.*, p. 111 sq., trad., p. 106 sq. Baba! le Grand leur lit une guerre énergique. Cf. Thomas de Marga, édit. Budge, p. 51-53. trad., p. 91-95.

Il y a de nombreuses monographies monastiques, dont plusieurs ont été éditées; cf. H. Duval, *Le littéral syriaque*, p. 112-153, vies des saints et des ascètes, p. 265-271. l. histoires particulières, p. 222-231. analyse de l'Im^e denh. L'ouvragé de Thomas de Marga sur le couvent de Belt 'Abê n'a été réédité par P. Brdjan. *Le couvent uipcrinrum. lcu htstorta monastica*, Leipzig et Paris, 1901, p. 1-430. Le livre d'Iso'denah se trouve réimprimé dans le même volume, sous le titre *Ilhlarta fundatorum monasteriorum in regno Persarum et Arabum*, p. 137-517. Sir E. A. Wallis Budge a publié trois textes sur Hormlzlfl, le fondateur du célèbre

monastère dans la montagne d'Alkocbc et Bar 'Edtn, avec traduction anglaise, *The hiitories o/ Rubban Hormizd the Penton and Rabban Rar-'Idla*, dans *Lutae's Semitic text and translation series*, Londrr*, 1902, t. ix-.xi; cf. A. Baum-Mark, *Die biographie dis Rabban Rar-'Itta, eine Quellen-schri/l zur altcren nrstorianischen Krehengeschichtc*, dnns *Ramische Quartabehrift*, 1901, t. xv, p. 115-123; I. Guidi, *Gli statuti della Senoia di Sisibi*, dans *Giomalc della Società asialica ilaliana*, 1892, t. tv, p. 165-195; sur les me*Millms, cf. >L Kmosko, *Res Mcssaltanorum apud neslorianos gesta.*, «tons *)intr<xlucti<>n A l'édition du *Liber gniduum, Patrotogta tyriaca*, part. I, t. nr, p. cx.xx-cxxxv. Sur le monachisme et l'école de Nhibe. Ijibourt. *Le rhrls-tiinbmr.*,, p. 28-31. 288-301. 302-321.

IV. L'Eo.ISE NESTOIUENNE SOUS LA DOMINATION arabe. Lorsque les Villes Royales tombèrent, dans l'été de 637, aux mains des musulmans, les chrétiens de Perse avaient déjà pu faire connaissance avec ces vainqueurs, qui occupaient Hirâ depuis 633. Les sujets des lxhmides, chrétiens ou païens, étaient de race et de langue arabe : lorsqu'ils furent attaqués par les troupes de al-MuJ.annâ ibn Harita, dont une partie seulement était islamisée, ils ne pouvaient s'imaginer cpic l'incursion dont ils étaient les témoins était le prélude d'un bouleversement radical de la situation religieuse en Orient. Dans l'intention des assaillants, pense le duc de Scrmoncta. *Annali dclThlam*, t. n />, p. 915, il s'agissait seulement d'une razzia. Hirâ, s'étant rendue, fut soumise à un tribut global sans capitulation.

Pour les chrétiens de Mésopotamie, toujours exposés à l'arbitraire des fonctionnaires mazdéens et soumis à une exigeante fiscalité, ces conquérants de la principauté voisine faisaient ligure de libérateurs. Les Sassanides avaient redouté que les chrétiens de leur empire fussent les comparse* et les espions des Byzantins; voici qu'ils allaient se faire, tacitement peut-être, mais spontanément, les auxiliaires des Arabes, La *Chronique de Stert* raconte que le catholicos, dès l'année G32, avait envoyé au Prophète, pour obtenir sa bienveillance envers les chrétiens, une ambassade dirigée par Gabriel, évêque de MaySan; elle ajoute que Yazdegerd s'en étant irrité, le catholicos expliqua son attitudo : il 'ut ménager habilement les affaires de sa « nation pendant le changement des empires. P. (.), I. \ni. p. 618420 (298-3001.

A Hirâ cependant, les chrétiens ne furent l'objet d'aucun traitement de faveur : la *Chronique de Sécr*t se plaint de ce que les Arabes, avant de partir à la conquête de l'empire perse, logèrent dans les églises et les couvents, en les profanant horriblement. *Ibid.* p. 5'27 (307 I. Nous ne saurions lire s'il en fut ain i.' pendant l'invasion des territoires soumis aux Sassanides : c'est une tactique assez naturelle aux conquérants, lorsqu'ils s'emparent d'une contrée divisée par des différences ethniques ou religieuses, de s'appuyer sur un parti pour réduire l'autre plus facilement. Le *divide et impera* fut appliqué par les Arabes, et ils tentèrent constamment, au cours de leurs premières conquêtes en pays païen-, d'attirer à eux les * tenants du livre . chrétiens et Juif-. Ils se trouvaient d'ailleurs en Mésopotamie dans des conditions particulièrement favorables : les chrétiens étalent en majorité araméens, donc sémites comme eux, tandis que les ni.izdcens étaient plutôt des iraniens, différents par la langue et tous les caractères ethniques. Pendant plusieurs années, les Arabes ne dépassèrent pas les limites de la contrée où dominait l'élément arameen: ils Vv arrêterent volontiers avant de monter à l'assaut du plateau per- in. *Annali dell'hiant*, t. n b, p. 912; t tu, 1910, p. 715, 767 sq.; t. v. 1912, p. 1-6.

Omar ne désirait pas développer les conquêtes des fidèles du Prophète en dehors de l'Arabie : à ses yeux la religion de Mahomet n'était pas destinée à devenir

celle du monde entier, il suffisait qu'elle fut celle des \rabes. Encore n'avait-il pas imposé aux chrétiens de Nedjrân de se convertir, il s'était contenté de les transférer en Mrflq, leur donnant une lettre de garantie, et leur faisant attribuer des territoires en compensation de ceux qu'ils avaient abandonnés. *Annali...*, L iv, 1911, p. 358 sq. Lorsque les musulmans combattaient contre les troupes régulières des Sassanides, en 636-G38, certains éléments des tribus chrétiennes nomades guerroyèrent à leur côté et eurent leur part du butin. Cette collaboration ne pouvait manquer d'influer sur leur attitude vis-à-vis de l'Islam. La création d'un centre militaire à Koufa, l'arrivée parmi eux des premiers groupes (l'émigrants, durent accélérer la compénétration et l'assimilation. Les populations chrétiennes, sédentaires et nomades, qui étaient assez nombreuses sur la rive droite, alors bien cultivée, de l'Euphrate, semblent avoir été absorbées en quelques dizaines d'années, si l'on excepte les habitants de Hirâ et du faubourg que les Ncdjiunites y occupaient. Seuls quelques couvents subsistèrent un peu plus longtemps, derniers vestiges du christianisme en cette région. *Annali...*, t. m, p. 758.

Mais le mouvement déclenché en Arabie par la prédication de Mahomet n'était pas de ceux que les hommes gouvernent à leur gré. Les populations qui se bousculaient, étroitement cantonnées dans la partie fertile de l'Arabie l'heureuse, et celles que leur faiblesse avaient réduites jusque-là aux maigres paturages du Ncdjd, en voyant s'ouvrir devant elles (les territoires nouveaux, avaient commencé de s'ébranler avec leurs troupes. Reprenant la vieille route des migrations, suivie déjà par les contribuables d'Abraham, elles se portèrent en foule vers l'Euphrate, non plus pour une razzia, mais avec le dessein de s'installer définitivement. Cette deuxième phase de l'invasion cul lieu sous Othmân : les éléments qui arrivèrent alors en Mésopotamie étaient plus turbulents que les premiers, le nombre excessif des émigrés créa des difficultés économiques, il y eut des désillusions, du mécontentement et par conséquent des abus. *Annalt...*, t. vn. 1911, p. 26-28. ISO'vahb 11. qui faisait une visite des diocèses pour y affermir l'autorité des évêques, fut accusé de faire une collecte. Les autorités le sommèrent de livrer l'argent (ju'il avait recueilli, et sur son refus on l'incarcéra. Barhébnvus, *Chronicon ecclesiasticum*, t. m, col. 131. A Nislbe, lorsque le métropolitain Gyriaque mourut, l'émir de la ville lit enlever tous les objets de valeur qui se trouvaient dans la cellule du prélat et dans le trésor de l'église, *Chronicon anonymum*, dans *Corpus scriptorum Christianorum orientalium. Scriptores syri*, sur. III. L iv. p. 31. trad., p. 26. trad. Niildeke, p. 31. Toutefois, les faits de ce genre sont des exceptions : les non-musulmans constituaient la matière imposable, les bonnes administrations ne tuent pas la poule aux (imfs d'or. Aussi se gardait-on bien de provoquer des conversions intempestives : pourvu que chacun payât l'impôt, on le laissait libre de pratiquer sa religion. *Annali...*, t. vu. p. 218.

Mais cette liberté religieuse, que l'on constate de toute évidence dans les premiers temps de l'Islam, fut-elle garantie par quelque acte officiel de la nouvelle autorité? Les annalistes chrétiens l'ont prétendu: la *Chronique de S&rl* contient une longue charte accordée par Mahomet lui-même aux chrétiens de Nedjrân et aux autres chrétiens de toute secte. Pour mieux authentifier son texte, le chroniqueur a soin d'en retracer l'origine : Cette copie a été faite sur un registre qui fut retrouvé en '265 (878-879 de notre ère) à Binnantha chez Habib le moine. Selon le témoignage de celui-ci, la copie venait de la bibliothèque de philosophie, dont il avait été le conservateur avant

de devenir moine; le pacte était écrit sur une peau de bœuf qui avait jauni, et portait le sceau de Mohamad, que la poix soit sur lui. · /'. O.» t. xm, p. 601 [281]; cf. B. irhébræus, *Chrnnicon ecclesiasticum*, t. nr, col. 115-118. C'v*I trop beau pour être authentique, et ainsi en est-il du traité accordé aux chrétiens de Syrie, tnno//..., t. m, p. 958. On peut même douter des lettres écrites par Omar ou Othmân en faveur des chrétiens de Nedjrân, bien qu'elles soient plus vraisemblables et permettraient d'expliquer comment on a osé forger des documents plus généraux et plus favorables aux chrétiens. *Annali...*, t. iv, p. 318; l. vu, p. 178 sq., 257. Iso'yahb II aurait reçu d'Omar pour les chrétiens une garantie écrite, · que l'on conserve jusqu'à ce jour ·, dit Mari. édit. Gisinondi, p. 62, trad., p. 55; cf. (J/ironn/uc de *Stert*, qui donne le texte de l'écrit. *P. O*, t. xin. p. 629-623 [300-303].

La vie intérieure de l'Église nestorienne paraît pendant cette période avoir été normale : Mâr'cmmeh, successeur d'Iso'yahb II, fut élu sans difficultés. On disait cependant qu'une certaine pression avait été exercée en sa faveur par un chef militaire arabe, dont il avait ravitaillé les troupes dans la région de Mossoul. Les nouveaux maîtres toutefois ne relevèrent pas la tradition sassanide de l'immixtion du pouvoir civil dans les affaires ecclésiastiques. AII, dit Mari, lui avait remis pour lui-même et pour ses ouailles un sauf-conduit, l'autorisant à requérir l'aide des autorités musulmanes, p. 62, trad., p. 55. Mais la *Chronique de Stert* dit expressément qu'il mourut sous le califat d'Olmân. *P. O*, t. xm. p. 630 [310].

Iso'yahb III lui succéda, régulièrement élu à Sélcucfc-Ctcsiphon. Il avait été élève de l'école de Nisibe. évêque de Ninive, puis métropolitain d'Arbêlc*. Comme évêque, il avait accompagné Iso'yahb II dans son ambassade auprès d'Héraclius; mais plus heureux que lui il n'était pas devenu suspect de complaisance pour les Grecs. Il avait d'ailleurs donné des preuves évidentes de son orthodoxie dans la lutte qu'il avait engagée contre Saluions!, son compagnon d'alors, qui était devenu chalcédonien et s'efforçait de gagner ses compatriotes à sa nouvelle conviction. *ISO'yahb III liber epistularum*, édit. Bubons Duval, dans *Corpus scriptorum Christianorum orientalium. Scriptores syri*. scr. II. t. r.xiv. Paris, 1905, p. 198.292-211, trad., p. 111, 117-155; cf. IL Gousscn. *Marlyrius-Sahdona's Leben und Werke.... cin /leitrag zur Geschicllite des Kalholizismus unter den Xestorianem*. Leipzig, 1897.

A cette époque, le christianisme disparut presque entièrement sur la côte occidentale du Golfe Perslqûc. dans l'Oman, Bahrnynct ses lles, et toute cette partie du littoral arabe qui s'étend en remontant jusqu'à l'embouchure de l'Euphrate. et qu'on appelait en syriaque le Bell Qatarayc. Comme les lettres d'Iso'yahb III ne sont pas datées, il est impossible de déterminer l'année précise des événements dont il parle, mais lorsqu'on 650 il devint catholicos, l'apostasie des chrétiens de l'Oman ou Mazfinflyè était déjà un fait accompli, ils n'avaient pas eu besoin d'être contraints par les musulmans, ils avaient renié leur foi pour sauver la moitié de leur fortune. *Liber epistularum*. p. 218, 251. trad., p. 179 sq., 182. Le mal s'étendait dans le Beit Oatarâye. dont les évêques avaient envoyé spontanément une formule d'adhésion aux autorités musulmanes. Iso'yabb s'efforce de sauver cette partie de son troupeau, convoque les évêques prévaricateurs, puis, après qu'ils ont été condamnés en synode par contumace, leur écrit avec charité, bien qu'ils aient porté leurs professions de foi musulmane signées et scellées devant les tribunaux, se fermant eux-mêmes toute possibilité de résipiscence. *Ibid.*, p. 260-262, trad., p. 188 sq. Du moins

fallait-il essayer de retenir les fidèles*. Bô'yahb réussit à enrayer le mouvement en s'appuyant sur les moines, qu'il n'hésite pas à dégager de l'obéissance envers les évêques, *tbt*.. p. 262-283, trad., p. 189-204.

Le bars aussi, sur la côte orientale du Golfe Persique, était vacillant; Bo'yahb écrit à Siméon. métropolitain de Hewardair. le suppliant de ne pas persister dans ces idées séparatistes qui travaillaient depuis le schisme de Narsaï et Éihée la chrétienté de Perside. Deux métropolitains et plus de vingt évêques, des deux cotés du golfe, ont négligé de venir trouver le catholicos pour recevoir de sa main la plénitude du sacerdoce. Comment pourraient-ils résister efficacement à l'ennemi, s'ils ne s'appuient pas sur celui qui est pour les pays d'Orient le successeur de Pierre? Le catholicos écrit, envoie comme visiteurs les évêques d'Hormlzdarda&ir et de SuStcr. *Ibid.*, p. 217-260. trad., p. 179-188. La chrétienté de Perside ne disparut pas toutefois, on a pu suivre ses traces jusqu'au début du x^e siècle, mais il est certain qu'elle fut dès lors très réduite. E. Sachau. *Vom Cbrittenlum in Pénis*, dans *Sitzungsbericfte drr k. preuss. Akad. der U /5<en..* FH6. p. 7 : 97..

Ces régions mises à part, il semble que le christianisme ait plutôt prospéré, les mazdéens n'ayant rien à redouter des autorités civiles s'ils venaient à se faire baptiser. Ko'yahb plaisante ces mages, fonctionnaires d'un empire détruit, qui s'agitent contre une Église bien vivante. *Liber epistularum*, p. 287, trad., p. 171. Ailleurs. il déclare que les musulmans, non seulement n'attaquent pas la religion chrétienne, mais recommandent notre foi. honorent les prêtres et les saints du Seigneur, sont les bienfaiteurs des églises et des monastères p. 251. trad., p. 123. La situation devait être favorable surtout dans la Mésopotamie septentrionale, qui. des 616. était passée sous le gouvernement de Mu'axxlyyah et jouissait d'une bonne administration, car c'est généralement l'anarchie administrative qui a provoqué chez les Arabes les crises de fanatisme anti-chrétien.

On peut dire que. dans l'ensemble du territoire de l'ancien empire perse, la situation des chrétiens fut dès lors ce qu'elle est restée jusqu'à nos jours en Turquie et en Perse : tolérés comme des citoyens d'une espèce inférieure, soumis par moments à des vexations plutôt qu'à de véritables persécutions, les nestoriens ont été les victimes d'un effritement perpétuel. Tant qu'il y eut des adorateurs du feu. il y eut encore des conversions, mais à partir des dernières années du vi^e siècle en Mésopotamie et dans la partie occidentale de l'Iran, un peu plus tard pris de la Caspienne et vers l'Est. la chrétienté* ne se sent maintenue que par le jeu des naissances. On n'a guère d'exemples d'apostasies en masse, mais, lassés par les vexations, plus accablantes à certaines époques ou dans tels cantons, tentés par des situations pécuniairement plus avantageuses, alléchés par la perspective d'un mariage avec une musulmane, nombreux au cours des siècles sont ceux qui abandonneront leurs croyances. Mais beaucoup plus nombreux. surtout dans les rudes régions de l'Adlabène, du Kurdistan. de l'Azerbaïdjan ceux qui accepteront de rester dans leurs humbles villages, exposés aux rapines et aux attaques sanglantes des Kurdes, par exemple Thomas de Marga, *op. cit.* p. 291, 320, trad., p. 521. 563. opprimés par les riches Arabes, qui se sont taillés de fructueux domaines, souvent par le vol et le massacre, par ex *ibid.*, p. 239-211, 311, trad., p. 150. 157. 555. véritables martyrs de la foi chrétienne. puisqu'il s'agit pour échapper au danger de se déclarer musulmans.

La liste des chrétientés nestorienne devrait être décrite par canton, tant elle dépend de l'arbitraire de

autorités locales, s'il s'agissait d'en établir l'histoire. Au Bcīt-Qatarâyê, avant la disparition définitive du christianisme qui eut lieu probablement au début du vin· siècle, lors des campagnes dirigées contre l'Oman par al-Ifadjndj ibn Yûsuf, on trouve en 676 un essai de réorganisation tenté par le catholicos Georges Ier, qui <y porte de sa personne, y tient un synode avec le métropolitain, les évêques de Dayrīn. Tirhan, Mazonâyê, Hagan Hatlâ, et reste longtemps sur place, *Synod. orient.*, p. 215-226, trad., p. 180-190; Thomas de Marga, *op. cit.*, p. 95, trad., p. 219.

Sous HênflniSo* H, l'Église nestorienne souffrit à nouveau d'un schisme : Barhébræus, en bon jacobite, donne comme raison des malheurs qui l'atteignirent alors, une maladresse que le catholicos aurait commise en saluant le calife Abd al-Malik ibn Marwân. *Chronicon ecclesiasticum*, I. nr, col. 135. Quoi qu'il en soit, le métropolitain de Nisibc, Jean le Lépreux, réussit à supplanter HvnânBo'. mais pour devenir la victime, 22 mois plus tard, de la dureté d'al-Ifadjâdj. Celui-ci, qui terrorisa l'Iraq, la Perse, et d'une façon générale tous les pays de récente conquête qui étaient dans la dépendance des deux centres militaires de Koufa et Bnssorah, empêcha HcnâniSo* de rentrer dans le territoire de son gouvernement. Le catholicos, qui vécut jusqu'en 699, ne put donc plus administrer que les diocèses du Nord, Nisibc, Mossoul et le Beil Garmai. Séleuicic resta vingt ans sans pontife, et chacun y faisait à sa guise, dit Mari, p. 61 sq., trad., p. 57. Sous al-Ifadjâdj, les chrétientés de la Mésopotamie méridionale perdirent beaucoup : les Nedjranites, qui étaient arrivés 40 000 à Hirû, n'étaient plus que 5 000 à l'avènement d'Omar II ibn 'Abd al-'Aziz (717). J. Pérlcr, *Vie d'al-HadjiUt/ ibn Youso/ d'après lrt sources arabes*, dans *liibliothèque de l'École des Hautes-Études*, fasc. 151, Paris. 1901, p. 266.

Sans doute, tous les gouverneurs n'étaient pas comme al-Hadjâdj : le catholicos Pclhion (731-710) profila des bonnes dispositions de Khâfîd ibn 'Abdallah al-Qasri, dont la mère était une byzantine. Son successeur, Abâ II, grâce à son habileté, gagna la faveur de Yûsuf ibn Omar, qui s'était d'abord déclaré ennemi des chrétiens; il résida un certain temps à Koufa. Mari, p. 66, trad., p. 58 sq.

Mais voici que le centre du monde musulman, après s'être transporté de Médine à Damas, allait se fixer pour plusieurs siècles en Mésopotamie : le gouvernement, de strictement arabe qu'il avait été depuis le début de la conquête, allait subir d'autres influences; il allait s'iraniser, comme l'ont bien reconnu les historiens arabes, par l'emploi du mot (*slî'd[ûm*, du mot '*Adfam* Perse ». C'était un événement favorable pour l'Église nestorienne; il vaut mieux, dit-on communément, avoir affaire à Dieu qu'à ses saints : les nestoriens, qui avaient souffert de plusieurs gouverneurs de l'Iraq, profitèrent du voisinage des califes abbassides. Pourtant l'avantage n'apparut pas immédiatement : al-Mansour trouva le trône patriarcal de Séleude soumis à la compétition Sourin s'était fait consacrer grâce à la connivence d'un gouverneur chèrement acheté, et en faisant violence au métropolitain consétrâleur: il poursuivait l'élu, Jacques, ancien métropolitain de Beit-Lapat. Circonvenu par les partisans de Sourin, le calife lit emprisonner Jacques, le relâcha, puis ordonna d'emprisonner les deux compétiteurs. si bien que, sur dix-sept ans de pontificat, laïques en passa sept en prison. Mari, p. 69, trad., p. 61. Mais le développement de l'administration exigea bientôt que l'on eût recours aux chrétiens, plus cultivés et plus instruits que les fils du désert. Tous les médecins, astronomes, philosophes à la cour d'al-Manpouir ou de Haroun al-Basid sont des chrétiens. Oux-ci peuvent beaucoup pour leur commu-

nauté. Si celle-ci est divisée, les coups de l'autorité pleuvront sur le parti vaincu : les fonctionnaires musulmans concevront du mépris pour les chrétiens, il y aura de nombreuses apostasies. Mari, p. 68, trad., p. 60. Si, au contraire, les chefs de l'Église sont des hommes de valeur, l'influence des chrétiens sera grande.

Ainsi en fut-il sous le pontificat de Timothée I^{er} (780-823), qui se prolongea plus de quarante ans sous les puissants califes que furent al-Mahdi. Haroun al-Hasid, Al-Ma'moun, voir art. Timothée I^{er}, patriarche nestorien. Les débuts pourtant furent difficiles et remplis de compétitions : Timothée avait été élu, grâce à de fallacieuses promesses et avec l'appui d'un chrétien influent, Abu Nûh d'Anhar, secrétaire du gouverneur de Mossoul. Thoma* de Maiga, *op. cit.*, p. 196 sq., trad., p. 382 sq.; J. Labourt, *lie Timotheo I Nestorianorum patriarcha (728-823) et Christianorum orientium condicione sub chali/ls abbasidis*, Paris, 1904, p. 6-13. L'affaire alla au calife: le nouveau catholicos était instruit, habile, tenace, il finit par s'imposer en excommuniant les réfractaires, gagnant grâce à ses agents à la cour, les médecins Jean et Gabriel Bokiiso', une situation de plus en plus ferme. Il ne put cependant empêcher certains caprices des califes, tel celui de l'aroun, qui, à la suite d'une infâme calomnie débitée sur les chrétiens par son favori, Hamdoun, fit raser plusieurs églises.

L'état de la chrétienté nestorienne, vers la fin du vin· siècle et le premier quart du ix·, est assez bien connue grâce à l'ouvrage souvent cité de Thomas, évêque de Marga, et aux lettres de Timothée, dont quarante environ ont été publiées. O. Braun, *Timothei Patriarcha: I epistulae*, dans *Corpus scriptorum christianorum orientium. Scriptores syri*, ser. H, t. i.xvii. Après avoir joui sous les Sassanides, sauf une courte période, d'une situation privilégiée par rapport à celle des jacobites, les nestoriens se trouvaient, depuis l'invasion arabe, lutter à armes égales. Ce n'est plus le temps des coups de force: on négocie. En 767, l'évêque de Tirhan est autorisé à bâtir une petite église adossée au mur de Takrit, la citadelle jacobite sur le Tigre, mais après qu'il a réussi à persuader à son collègue de Nisibc de restituer aux Jacobites la grande église de Saint-Domècc qui avait été leur. Barhébræus, *Chronicon ecclesiasticum*, I. ni, col. 155. Il y a des jacobites à Iféral, Timothée ne songe pas à leur imposer : il se préoccupe seulement de trouver pour ce siège un évêque énergique et instruit. *Epistulae*, p. I II sq., trad., p. 96.

L'unité politique produite par l'Islam dans l'Asie antérieure, provoque une recrudescence de relations avec l'Occident : un des moines dont Thomas de Marga raconte le plus longuement la vie. Bnbban Cypricn, avant d'entrer au monastère, fait le pèlerinage des Lieux saints et de l'Égypte. *Op.cit.*, p. 333-338, trad., p. 582-591. Il y a un métropolitain nestorien à Damas, des évêques à Jérusalem et Alep. Timothée ordonne un évêque pour Sana'a, au Yémen. Labourt, *op. cit.*, p. 10. D'un autre côté, le catholicos pousse l'évangélisation sur les bords de la Caspienne et dans la Transoxiane, toujours au moyen des moines, Thomas de Marga, *op. cit.*, p. 260, trad., p. 179 (voir ci-dessous), tandis que le christianisme s'affermi dans les régions incomplètement converties auparavant de Bavière et de Hohvân. *Epistulae*, p. 131, trad., p. 88.

En même temps, Timothée s'efforce d'améliorer son clergé : il favorise de tout son pouvoir les écoles, dont beaucoup ont été fondées à cette époque, Thomas de Marga, *op. cit.*, p. 113 sq., trad., p. 296 sq. Sa sollicitude est particulièrement vive pour l'école de Beit-Lapat, qu'il soutient pécuniairement, et pour

laquelle il multiplie les recommandations au métropolitain, son ami Serge, *Epittalir*, p. 132, trad., p. 89. Il est lui-même savant, ayant étudié le grec à l'école d'Abraham : il fait chercher partout les manuscrits intéressants, et manifeste un intérêt particulier pour les traductions du grec; ses lettres, surtout celles à Serge, sont pleines de ses demandes et de ses remerciements. Les monastères continuent d'ailleurs à être des otlicines où l'on copie et relie des livres, non seulement pour l'usage des moines, mais pour la vente. Thomas de Marga, *op. cit.*, p. 100, 117. 264 sq., trad., p. 22» sq., 232, 187.

Timothée choisit ses évêques avec le plus grand soin, sans peut-être toujours se conformer aux usages, qui voudraient d'abord une élection, par exemple lorsqu'il consacre l'Is'yabb métropolitain d'Adiabène au début de son pontificat. *Ibid.*, p. 197. trad., p. 383. Mais ces infractions aux règles ordinaires sont justifiées par les difficultés qui se présentent si l'on n'agit pas d'autorité. Timothée voulait nommer l'Is* bar Nûn au siège très important de Nisibe : pour obtenir l'agrément du calife, il s'est servi de son intermédiaire habituel Gabriel Bokliso*. mais celui-ci en a parlé devant témoins. Et voici que les habitants de Nisibe ont promis de l'argent à un des familiers du souverain, s'il fait avorter le projet du catholicos; ils menacent de se faire jacobites, si celui-ci s'obstine à maintenir son choix. *Epislulie*, p. 133 sq., trad., p. 89 sq. Une autre nomination, qui fut une source de nombreux déplaisirs pour le catholicos, montre la limite de la situation. Il s'agissait du siège de Sarbaziyah, en Gédrosie, dans une région où les prélats étaient distants de Sélcucie et de longtemps peu disposés à l'obéissance. Timothée avait consacré le nouveau métropolitain dans le plus grand secret, seul à seul; il lui avait imposé de partir de suite et de ne rien dire à personne de son élévation. Jusqu'à son arrivée dans son nouveau diocèse. Il fallait agir ainsi, confie le catholicos à son ami Serge, à cause de la cruauté des habitants «lu Ears. Mais voici que le vaniteux élu a fait connaître sa nouvelle dignité, avant même d'avoir quitté la capitale. Bien plus, il a voulu s'assurer des moyens d'existence, a «piété un peu partout avant de partir, puis s'est arrêté dans le même but à Bassorah et Huballat. Après quoi, il trouva «pie l'épiscopal était lourd et voulut réintégrer son monastère; il fallut que Timothée le frappât d'interdit s'il quittait le diocèse dont il lui avait confié la charge. *Eptstuhc*, p. 107-109, trad., p. 70 sq. Il est souvent question des nominations d'évêques, surtout dans les lettres à Serge : on voit que Timothée les considérait comme la première fonction du catholicos.

Timothée eut pour successeur cet l'Is' bar Nûn, qu'il avait voulu placer sur le siège de Nisibe, et qui, on ne sait pourquoi, avait écrit des libelles tandis qu'il vivait dans son monastère, pour dénigrer le catholicos. A peine consacré. Il rayait le nom de Timothée des dyptiques, mais fut obligé de le rétablir devant la protestation universelle. Comment pourrait-il maltraiter celui «pii lui avait personnellement donné le diaconat, et de qui tous ses électeurs avaient reçu les saints ordres, sans que cela rejaillit sur lui-même? Mari. p. 75 sq., trad., p. 67.

Les deux catholicos suivants furent encore élus sans trop de troubles, du moins, semble-t-il, plus par l'influence des membres de la famille Bokliso*, médecins du souverain, que par l'unanimité des suffrages. A partir d'Abraham de Marga (837), on peut dire que, pendant deux siècles, il n'y eut pas une élection qui ne fut sujette à compétitions et à marchandages. Il arriva même (pie, faute de pouvoir se mettre d'accord, on recourut au tirage au sort. Mari, p. 113,

trad., p. 100. Ce sont les chrétiens influents à la cour, médecins ou scribes, qui commandent; les métropolitains et les évêques n'ont qu'une ressource, si le choix se fait contre leur volonté, c'est de s'enfuir ou de se cacher pour que le quantum ne soit pas atteint. Ce n'est d'ailleurs qu'une manœuvre d'obstruction, laquelle ne peut être définitive; comme on ne peut procéder à la consécration sans un firman, le dernier mot appartient toujours à ceux qui ont l'oreille du souverain.

Le catholicos est d'ailleurs devenu un fonctionnaire, du fait que son autorité sur les chrétiens est reconnue par le gouvernement. Il ne s'agit pas d'une simple autorité religieuse s'étendant seulement aux nestoriens, le catholicos a barre aussi sur les melkites et les Jacobites dans leurs différends avec des nestoriens*, au moins depuis le règne d'al-Mutawakkil. Mari, p. 165, trad., p. 110. On trouve dans ce chroniqueur, p. 133-137 et 147-150. trad., p. 116 et 126 «q. les édits rendus en faveur d'AbdiSo* II (1065) et Makkikâ Itr (1092), et M. A. Mingana a publié avec traduction anglaise celui d'AbdiSo III (1138), *A charter of protection granted to the nestorian Church in A. D. 1138, by Muktafi //, caliph of Baghdad*, dans *Bulletin of the John Rylands library*, 1926, t. x, p. 126-133.

Voici en quels termes l'autorité y est conférée au catholicos : « La charte du suprême imamat de l'Islam (puissent ses ordres être toujours couronnés de succès) t'est conférée afin «pie tu sois le catholicos des chrétiens nestoriens qui habitent la cité de la Paix (Bagdad) et toutes les contrées de l'Islam: tu es qualifié pour agir comme leur chef et aussi comme le chef des Grecs, jacobites ou melkites, représentés ici ou non. qui pourraient s'opposer à eux en une contrée quelconque. Tu es le seul de les coreligionnaires qui soit autorisé à porter les insignes connus du catholicos dans vos églises et vos lieux de réunion. . Si quelqu'un... entre en litige avec toi ou le résiste, se révolte contre les ordres, refuse d'accepter les décisions ou trouble la paix, il sera poursuivi et puni pour sa conduite jusqu'à ce qu'il se résaisse et renonce à son obstination, afin que les autres soient détournés d'une semblable conduite, et que les dispositions de vos canons soient préservées dans leur intégrité. » Le calife promet ensuite la protection des chrétiens, personnes et biens, moyennant le paiement d'une juste capitation et demande les prières du catholicos, et l'obéissance de tous. On le voit, la situation n'est pas très différente de ce qu'elle était sous les Sassanides, avec les persécutions générales en moins.

Dans ces conditions, il était naturel (pie le catholicos habitât au siège du gouvernement. Déjà Timothée Pr avait abandonné Sélcucie pour Bagdad. Lorsque les califes auront construit leur ville royale de Samarra, les catholicos les y suivront. Théodose en est chassé par al-Mutawakkil. et les églises de Samarra furent détruites lorsque ce prince, circonvenu par les partisans d'Ibrâhîm ibn Nûh, se brouilla avec Bokliso*, qui avait été le grand électeur de Théodose. Mais c'est un orage passager : quelques mois plus tard, ayant été bien reçu par le métropolitain nestorien de Damas, le calife songe à déposer Théodose pour nommer catholicos à sa place le métropolitain Serge. Son entourage lui fait comprendre que les catholicos ne sont pas des fonctionnaires *ad nutum* ; Théodose mort, Serge lui succède et rentre à Samarra. Les catholicos ne vont plus à leur ancien titre de Sélcucie-Ctésiphon (pour les Arabes al-Madâ'in), qu'au jour de leur consécration. Ils n'y séjournent guère et rentrent à Bagdad, en faisant une courte halte au monastère de Delr Qonl, près du tombeau de l'apôtre Mari.

Les troubles qui avaient accompagné les élections des catholicos pendant la longue léthargie du califat abbasside, sous les *amir-al umara* bouyides ou chiites, disparurent à peu près à partir de l'entrée de Toghmil-beg à Bagdad en 1055. Les troupes de celui-ci, composées de sunnites convaincus, avaient pillé l'église principale et la résidence du catholicos, mais les chrétiens prièrent de l'ordre qui suivit cette intervention d'une main énergique.

A part deux périodes, pendant lesquelles les chrétiens sont contraints de porter à leurs vêtements des marques distinctives, ce qui provoque de nombreuses apostasies, Man, p. 111, trad., p. 101» 123. Il semble qu'au total l'Église nestorienne ait coulé des jours tranquilles sous la dynastie abbasside. Sa hiérarchie restait nombreuse : en 31 ans de pontificat, Sabrbo' V avait ordonné 75 métropolitains ou évêques. Brusquement le 20 février 1258, Houlagou mit fin à cette situation. Mais tandis qu'il faisait mettre à mort le calife al-Muslaçim et une grande partie de la population musulmane, le terrible conquérant donnait une des demeures du calife, sur les bords du Tigre, au catholicos Makkikâ II, qui y fondait aussitôt l'Église nouvelle ». Amr et Slibâ. édit. Gisinondi, p. 120, trad., p. 69.

Sur l'ensemble de cette période : Mari, p. 62-199, t. id.. p. 55-131; Amr et Slibâ, p. 55-121; t. id., p. 32-90; J. Ijhourt, *De Timothée / ... ri Christianorum orientalium condicione sub chalifâ abbassidâ*, Paris, 1901, p. 1-19; sur les pactes de garantie donnés par les souverains musulmans, I. Chelkho, *L'as édité de Mahomet et des califes orthodoxes en faveur des chrétiens* (en arabe), dans *al-Ma'arif*, t. xii, p. 609-618, 674-682; sur Timothée P. O. Braun, *Drr Kuthohkos Timothcos / . und seine Briefe*, dans *Oriens Christianus*, 1901, t. i, p. 138-152; *Zivei Synoden des Katholikos Timotheos / ., ibid.*, t. m, p. 283-311 ; notice dans *al-Ma'arif* (en arabe), 1923, t. xxi, p. 442; sur Sahdona : II. Goussen» *Martyrius-Sahdonu's Leben und Werk, ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus in der Nestorianern*, Leipzig, 1897. Beaucoup de détails à prendre sur la première partie de la période dans Thomas de Marga.

V. Les établissements nestoriens dans l'Inde – On a fait allusion ci-dessus, col. 161, à propos de la légende de saint Thonar, apôtre de la Perse et de l'Inde, aux relations politiques de ces deux pays sous les Partites sassanides. Quelque difficile (pie soit la navigation dans le Golfe Persique» le trafic y a toujours été considérable, le long de l'une et de l'autre côte. Lorsqu'on arrive dans la mer libre, au delà du détroit d'Honnuz, l'alternance saisonnière des moussons permet de naviguer facilement et rapidement jusqu'à l'extrémité sud de l'Inde et à Ceylan. Dès avant l'ère chrétienne, il y avait un fort courant d'échanges par mer, entre Babylone et l'Extrême-Orient produits énumérés par l'auteur du *Périple de la mer Erythrée*, voir notes de W. H. Schoff, *The Periplus of the Erythraean Sea*, New-York, 1912, p. 159-288. Les Perses avaient maintenu la tradition commerciale des Babyloniens, reprise à partir du ix^e siècle par les navigateurs arabes. G. l'enand. *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient du iiii^e au xiv^e siècles*, Paris, 1913, t. I, p. 2 sq.

Celle route commerciale devint, dès qu'il y eut des chrétiens en Perse, une voie d'évangélisation. La foi progressa d'abord, parmi les populations iraniennes à l'Est, sémites à l'Ouest, sur les deux côtes opposées du Golfe Persique. Si l'on en croyait la *Chronique d'Arbèles*, dans A. Mingana. *Sources syriaques*, t. i. p. 30, trad., p. 106 sq., il y aurait eu un évêque, dès 225. non seulement à Perat d'MaySan, près de l'embouchure de l'Euphrate, mais encore dans le Bell Qalarâyê, sur le littoral arabe au nord de

Bahrayn. Nous avons dit, col. 162, les raisons (pi'il y a de suspecter ce témoignage. Vers 390. un monastère fut fondé dans une des îles du groupe de Bahrayn par un moine de Deir Qoni, originaire de MaySan. *Chronique de Séert*, dans O., t. v. p. 311 [199]. L'évêque des îles, celles du groupe de Bahrayn tout au moins, est mentionné dans la liste du synode d'Isaac en 110. *Synod, orient*, p. 34, trad., p. 273, et il y avait alors compétition pour le siège de MaSrnhig. qui est au delà de Bahrayn. *Ibid.*, p. 31, 36. trad., p. 273-275. Dans le même temps, le bars était évangélisé : il avait déjà un évêque en 110, probablement à KewardaSir, qui fut élevée à la dignité de métropole, peut-être par Yahballah I^r (415-420), comme le prétend Ébedjésus, *Collectio canonum*, tr. VIII. t. XV, dans A. MaT, *Scriptorum veterum nova collectio*. Borne, 1838, t. x a. p. 301, trad., p. 141, en tout cas avant 486, *Synod, orient.*, p. 53. trad., p. 300.

A quelle date y eut-il aux Indes des chrétientés originaires de Perse? La réponse à cette question est rendue très difficile par le fait que le mot Indes a servi pour désigner des pays très différents : Arabie, Éthiopie, Hindoustan. C'est ainsi que David, le contemporain de Pâpâ, qui abandonna son siège de Perat d'MaySan pour aller aux Indes, où il opéra de nombreuses conversions, peut n'être allé que sur la côte méridionale de l'Arabie. *Chronique de Séert*, dans P. (.), t. iv. p. 230 [26]. M. Mingana a bien mis en évidence l'imprécision du terme et le danger d'illusion qui en résulte. *The early spread of Christianity in India*, dans *Bulletin of the John Rylands library*, 1926, t. x, p. 443-446. C'est ainsi (pi'il ramène sur la côte d'Oman, p. 150-151, un monastère, qui aurait été édifié à la fin du iv^e siècle en l'honneur de saint Thomas par le moine Jouas, dont la vie a été publiée par P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. t, p. 166-525 (*Bibl. hag. orient.*, n. 527. 528). Mais la date que M. Mingana attribue à cette vie est probablement trop ancienne, car Jouas appartient au cycle de Mar Eugène, voir ci-dessus, col. 184.

Le premier texte décelé et certain reste celui de Cosmas Indicopleustes qui, dans sa *Topographie Christiana*, enregistre des constatations faites sur place entre 520 et 525. /'. (., t. Ixxxviii. col. 169, 115; E. O. Winsledi. *The Christian topography of Cosmas Indicopleustes edited with geographical notes*, Cambridge. 1909. p. 119, 321 sq., notes p. 34 t. 346, 352. Cosmas signale une chrétienté dans l'île de Socotra ou de Dioscuride, dont les habitants, dit-il, descendent des colons introduits par Ptolémée et parlent grec; étant passé en vue de l'île sans y descendre, il a obtenu ses informations de quelques habitants avec lesquels il a voyagé. Or, ceux-ci lui ont dit (pi'il y a dans l'île une multitude de chrétiens, dont le clergé va recevoir l'ordination en Perse. Il serait étrange que ces descendants des colons de Ptolémée ne s'adressent pas à Alexandrie, si l'île n'était devenue une possession perse, où Khosrau, d'après les géographes arabes al-I. lamdânî et Yilqîil, avait déporté certaines populations des pays conquis sur Byzance. J. Tkatsch. s. v. *Sokofra*, dans *Encyclopédie de l'Islam*, livraison I, Levde. 1927, p. 199. Comme dans le Bell Qalarâyê et l'Oman, il y a donc eu une véritable évangélisation de la population bigarrée de l'île, Grecs, Arabes, Hindous, etc. Socotra resta longtemps chrétienne. elle reçut un évêque de Sabrîso' III (1064-1072), Mari, p. 125, trad., p. 110, et les géographes arabes la donnent encore comme chrétienne au xiv^e siècle. De même Marco Polo El sachlès (pie celz de ces yslc suni cristiens baleçés et ont arcevesque... ('este orcevesque ne a (pie fer cou le apo^toille de Home : mes vos di qu'ci est solpost a un arcevesque que demeure a Baudac (Bagdad). E cestui orcevesque de

Banda? mande veste arccvesque de cesle yric; et encore mande en plosors parties dou monde aussi coin fait l'apostoille dr Home. E lui ces II clereges cl prélats ne sunl obclsant n le ygllse de Home, mes sont tuit obclsant a celz grant prêtais de Baudot*, qu'il ont por leur pape. *Il milione*, edit. L. Foscolo Bene* dello, dans *Comitato geografico nazionale italiano pubblicazione. n. J.* Florence, 1928. p. 203-205. Au xvii^e siècle. Socotra avait encore des chrétiens. J. Tkalsch, op. cit. p. 502

La chrétienté de Ceylan paraît d'une autre nature. Cosmas parle de Taprobane aux deux endroits déplus haut : dans le premier il dit seulement qu'il s'y trouve une église, fidèles et vivres, mais au second il précise que c'est une église de résidents pénes, avec un prêtre ordonné en Perse, un diacre et du bas clerge. Les indigènes et les rois, ajoutait-il, sont d'une autre religion. Il n'y avait donc pas à Ceylan un centre missionnaire, mais seulement un comptoir de négociantes perses, établi naturellement au point où allaient les marchandises de la Chine et de l'insulinde. avec leur paroisse, telles aujourd'hui les colonies inelkite, maronite ou syrienne dans un port comme Marseille. Cosmas ne sait pas s'il y a des chrétientés au delà de Ceylan, mais il y en a d'autres à Malakal à Quilon (Καλλάννα), où se trouve un évêque, lui aussi ordonné en Perse. Le site exact de Mole n'est pas identifié, mais c'est le centre du commerce du poivre, donc sur la côte du Malabar, ainsi que Quilon. E. O. Wiesner, op. cit., p. 35 l.

Les autres textes habituellement cités témoignent de l'existence de chrétientés aux Indes, mais ne contiennent pas de précisions sur le nombre, remplacement, l'organisation de ces colonies. Ma'nā, dont l'activité littéraire se déploya pendant le dernier quart du vi^e siècle, envoyait ses traductions de Diosdore, aux pays maritimes (Bahrayn) et aux Indes. *Chronique de Séert*, dans *P. O.*, t. vii, p. 117 [25], tandis que le catholicos SubriSo' Pr donnait à Marouta, le futur maître de Takrit, des parfums et des présents qui lui venaient de l'Inde et de la Chine, offerts sans doute par des marchands chrétiens qui y étaient installés. *P. O.*, t. xii. p. 197 (177). Les allusions contenues dans la correspondance d'Isa'yahb HI se réfèrent au séparatisme des métropolitains de Bewar-dasir. qui par leur attitude détournaient du catholicos les évêques de l'Inde. Isa'yahb dit que le christianisme s'est étendu non seulement jusqu'à l'Inde, mais jusqu'à Qalah. ou Qillnb. sans doute la Kalah des géographes arabes, au détroit de Malacca, M. Streck, s. v. dans *Encyclopédie de l'Islam*, t. ii, p. 710-712, nonobstant la répugnance de M. Mingana, op. cit., p. 165: cf. *Isa'yahb III liber epistularum*, édité. B. Duval, dans *Corpus scriptorum Christianorum orientalium, scriptores syri*, ser. ii. t. lxxv, p. 252. trad. p. 182.

Timothée déclare que, si longtemps que deux époux aient été séparés par l'absence de l'un d'eux, ils ne peuvent contracter un nouveau mariage sans s'être assurés de la mort du premier conjoint, ce qui est toujours possible, même si l'absent était aux Indes ou en Chine, par la voie ecclésiastique, catholicos, métropolitains, évêques; par où l'on voit (pie les colonies perses devaient avoir un *liber status animarum* bien tenu: question x.xxi, dans J. Labourt, *De Timotheo* /, p. 63 sq. timothée luttait lui aussi contre le séparatisme du Fars, qui entraînait le schisme de l'Inde, niais, dit Barhébréus. les évêques récalcitrants lui répondaient: Nous sommes les disciples de l'apôtre Thomas, nous n'avons pas affaire avec le siège de Mari. *Chronicon ecclesiasticum*, t. iii. p. 171. Comme on l'a remarqué depuis longtemps, c'est la première allusion à cette expression chrétiens de saint Tho-

mas », qui deviendra d'usage fréquent dans les siècles suivants.

L'Inde elle-même fournit peu de renseignements sur la fondation et l'histoire ancienne de ces chrétientés. Les monuments cependant apportent un précieux témoignage : deux croix identiques, l'une trouvée en 1517 à Meilaporc, sur la côte de Coromandel, près de Madras, au lieu où l'on vénère le tombeau de saint Thomas, l'autre conservée dans une ancienne église de Kollayam, au Travancorc. portent toutes deux une même inscription pchlvic. dont le caractère permet de les attribuer au vi^e ou au vii^e siècle. L'inscription ne contient aucune donnée historique: voici comment elle est interprétée par A. C. Burnell, *Some Pahlavi inscriptions in south India*, dans *The Indian antiquary*, l. in. 1871, p. 308-316. cité par G. M. Bac, *The synan Church in India*, Edimbourg et Londres, 1892, p. 120 : « Par la croix, en châtiment, a souffert l'Inique, qui est le véritable Christ, Dieu supérieur et guide toujours pur. Une troisième croix, qui se trouve à Knttayam. dans la même église que la deuxième, porte le deuxième stique de ladite inscription pchlvic. précédé de Gai., si. l. en syriaque, écrit dans un caractère esrhanglo du x^e siècle : « Puissè-je ne me glorifier que dans la croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est le véritable Messie, Dieu supérieur et Esprit-Saint. » Voir sur la saveur peu orthodoxe de ces inscriptions et le symbolisme de la dernière. G. M. Bac, op. cit., p. 121 sq.

La croix de Meilaporc est le seul témoignage que nous ayons d'une chrétienté ancienne sur la côte du Coromandel, elle est si semblable à celle de Kollayam qu'on aurait pu être tenté de poser une question d'authenticité, si deux autres croix n'avaient été trouvées en 1921 et 1925, à Kalalanam. dans le Travancorc, et à Muttuchira, A. Mingana. op. cit., p. 506; rien d'ailleurs ne s'oppose à ce qu'il y ait eu de bonne heure une colonie de négociants perses chrétiens à Meilaporc. car c'était un centre commercial important. J. Dahmann, *Die Thomas-Leyende...*, Fribourg-eii-Brisgau, 1912, 107. *Erganzungsheft zu den Stimmen aus Maria-Laach*, p. 170 sq. G. M. Bae pense que, si la communauté du Malabar a vécu, tandis que celle de la côte orientale a disparu, cela tient à ce qu'elle a obtenu des souverains locaux un statut politique. On connaît, en effet, deux documents ou *sasanam* relatifs aux privilèges concédés aux chrétiens, par les rois Vira Baghaxa Chakravarti et Sthanu Ravi Gupta, analogues à ceux concédés aux Juifs vers l'année 700 par le roi Bhaskara Bavi Varma. La première de ces chartes, écrite sur une plaque de cuivre en caractères latin anciens et grantha. serait de 771 d'après A. C. Burnell, tandis que la seconde formée de six plaques serait de 821 environ, écrite partie en latin, partie en pehlvi et arabe coullque. avec quatre signatures hébraïques. Il apparaît par ces documents que les chrétiens de Cranganorc furent élevés alors, dans la hiérarchie de groupements analogues aux castes, que les dominateurs de l'époque essayaient de former parmi les populations d'origine dravidienne refoulées au sud de l'Indoustan. La concession de privilèges politiques aux chrétiens et aux Juifs fut faite pendant une période d'invasion, en vue d'un resserrement des habitants pour la défense du pays contre une armée étrangère. Cf. M. Bae. op. cit., p. 155-165. Un fort groupe d'émigrants était arrivé de Perse sous la conduite d'un marchand nommé Thomas (Knavé Thomas Thomas le Cananéen ou le marchand) quelques années avant la charte de 771. peut-être par analogie à la migration des Parsis qui avait eu lieu une cinquantaine d'années plus tôt. J. Karaka, *History of the Parsis*, l. i, Londres. 1881. p. 26-35, de qui dépend J. Ménant, *Les*

Parsts, dans *Annales du musée Guinrt, Pibliothèque d'études*, t. vu, Paris, 1898, p. 10-15. De meme, la charte de 821 fut précédée de l'arrivée de deux évêques nestoriens. Mar SabrHo' (on a lu longtemps Mar Sapor) cl Mar Pcroz. qui sc seraient établis près de Quilon. A. Mingana, *op. cil.*, p. 508.

Il est certain d'autre part (pie les Persans installés au Malabar convertirent une partie de la population indigène : bien que le syriaque ait toujours été leur langue liturgique, les chrétiens du Malabar n'ont aucun caractère sémitique, l'analyse ethnologique montre que ce sont de purs dravidiens. G. M. Hae, *op. cil.*, p. 166 sq. Le centre des chrétientés du Malabar semble avoir été d'abord Cranganore, où les Juifs aussi étaient nombreux; de là le christianisme s'est répandu principalement dans l'état de Cochin cl le nord du Travancore. L'histoire de ces communautés Jusqu'à l'arrivée des Portugais dans l'Inde, les allusions de quelques voyageurs européens mises à part, nous échappe complètement.

VI. L'expansion nestorienne vers l'Asie centrale et la Chine. — 1. *La chrétienté de Si-ngan-fou sous tes T'ang.* — De la Perse à la Chine il y a deux routes, celle de mer cl celle de terre; chacune a ses difficultés, car, d'une part les tempêtes de l'Océan Indien sont terribles, de l'autre les caravanes sur les hauts plateaux du Turkestan sont infiniment lentes, monotones et pénibles. Mais lorsqu'un intérêt commercial est en jeu, il n'est pas d'efforts que l'homme ne fasse : tôt ou tard, il arrive à vaincre la nature et passe. Le seul obstacle au commerce, c'est l'homme; la seule véritable entrave aux échanges, c'est l'insécurité. qui résulte de la guerre ou du brigandage. Ainsi, il se trouve qu'en Extrême-Orient la vie du christianisme n'a pas été soumise seulement aux vicissitudes de la politique intérieure, comme il arrive partout, elle a été conditionnée plus encore par les événements qui ont déterminé le choix des itinéraires. ou ont rendu le voyage d'Occident à la Chine momentanément impossible.

Lorsqu'ISO'yahb III (650-7) écrivait que le christianisme avait dépassé la limite de l'Inde au delà de lvdah, il s'était déjà implanté, grâce à un homme venu de la mer, dans la capitale des T'ang, et l'empereur régnant. Kao Tsoung, allait donner ordre qu'un monastère chrétien fût construit dans chacune des préfectures de l'empire du Milieu.

Au début de 1625, peut-être quelques mois plus tôt, fut découverte par hasard dans les environs de Si-ngan-fou une stèle couverte d'une longue inscription chinoise, complétée par quelques mots et une longue liste de noms en syriaque estrangclô. Les missionnaires Jésuites au Chen-si, avertis par leurs disciples du caractère chrétien de cette stèle, sur laquelle se voyait une croix, s'en procurèrent immédiatement des estampages, allèrent l'examiner personnellement, en publièrent le texte à l'usage des indigènes, en expédièrent en Europe traductions et reproductions. Ce fut pour les historiens un événement considérable que cette révélation d'une chrétienté en Chine aux vu· et vnr siècles. Le P. l Livret a réuni, dans une exposition un peu diffuse, ce que les relations de ses confrères du xvn· siècle contiennent de détails sur la trouvaille de la stèle cl l'accueil fait en Europe à cette découverte, *La stèle chrétienne de Si-ngan-fou*, part. II dans *Variétés sinologiques*, n 12. Chang-HaT, 1897, p 31-105. Athanase Kircher, dans son désir de donner plus d'importance à l'étude de la langue copte, consacra quarante pages de son *Prodromus coplus sive irgyptiacus*, Home, 1636, à la nouvelle inscription, remplissant ainsi un chapitre intitulé: *De colonis Ecctcst* Copto-.Ethiopiar in alias parps mundi tractis.* p 16 85. Il revint sur le sujet dans sa *China*

monumentis... illustrata, Amsterdam, 1667. d mu nit cette fois une reproduction totale des inscriptions chinoise el syriaque, sous le litre *Ectypon verum cl genuinum celeberrimi istius monumenti Sinico-Syriaci quod in regno Sinurum, prope urbem Sigun/u, magno christiamc religionis /ructu rl emolumento anno 162 i detectum luit* (en face de la p. 12). Mais le *magno christianæ religionis fructu el emolumento* de Kircher inquiéta les incroyants : on mit en doute l'authenticité de la stèle. Voltaire, bien entendu, se divertit fort dans la quatrième des *Lettres chinoises et indiennes. Œuvres complètes*, Paris. 1781. t. xlvh, p. 205-211 : ■ Sur l'ancien christianisme qui n'a pas manqué de fleurir à la Chine. ■ Polémique partielle, dont les arguments font sourire, remplie d'erreurs el d'anachronismes; elle n'en dura pas moins jusqu'au milieu du dernier siècle; cf. C. Pauthier, *De la réalité et de l'authenticité de l'inscription nestorienne de Si-ngan-fou, relative à l'introduction de la religion chrétienne en Chine dès le VIh siècle de notre ère*, Paris, 1857. extrait des *Annales de philosophie chrétienne*, sér. IV, l. xv, 1857, p. 13-60, 258-280. 150-165; t. xvi, 1857. p. 127-153, 267-285. Les découvertes archéologiques des trente dernières années et l'étude d's textes chinois ont donné au « monument chinois », autrefois isolé, un encadrement tel, qu'il n'y a plus lieu aujourd'hui de s'arrêter aux arguments de celle discussion

La stèle de Si-ngan-fou. érigée en 781 d ms l'enceinte du monastère fondé en 638 par ordre de l'empereur T'ai Tsoung au faubourg occidental de sa capitale, n'est pas une inscription funéraire, mais le monument commémoratif d'une réunion annuelle, tenue en 779 aux frais d'un notable chrétien. Yi-sscu, autrement Yazd-bôzêd. P. Pelliot, *Chrétiens d'Asie Centrale et d'Extrême-Orient*, dans *T'oung Pao (Archives pour servir à l'étude... de l'Asie orientale)*, 1911, t. xv, p. 621 sq. Le monument, en calcaire oolithique gris, mesurant 2 in. 36 de hauteur, 0 m. 86 de largeur cl 0 m. 25 d'épaisseur, a été transporté en 1907 au Pcilin ou « forêt des stèles » de Si-ngan-fou. après que M. F. V. Holm en eut fait exécuter sur place une réplique, en pierre analogue. Cette copie, après avoir été exposée comme objet prêté au *Metropolitan Muscum o/ art* de New-York, fut olTerle en 1916 au pape Benoît XV, el se trouve aujourd'hui au Musée du Latran. l'. V. Holm, *77r nestorian monument*, Chicago, 1909, reproduit, avec additions, du journal *The open court*, janvier 1909. Son arrivée en Occident a donné un regain d'actualité à l'étude de la stèle, et a fourni l'occasion de diverses études, dont la meilleure est celle du pasteur japonais. P. Y. Sack, *The nestorian monument in China*, Londres, 1916. Mais on n'oubliera pas que la réplique a été faite près de trois cents ans après que la pierre a été exposée à toutes les intempéries, elle ne rend pas inutile l'examen des estampages du xvn· siècle, dont nous nous contenterons de signaler ceux qui sont conservés à la bibliothèque Vaticane sous les cotes *Parbcrini Or. 75/*, 2 c. d., *Porgia chinois 628* (provient de Montucci, qui le tenait de Klaproth), *Raccolta generale. Oriente, III*, 245 (aucun des trois n'ayant les faces latérales).

Au sommet de la stèle est sculptée une perle, tenue par deux dragons, formant un ensemble, où M. Sack voit un symbole bouddhique, p. 12. Au-dessous, un cartouche, qui contient neuf grands caractères formant titre, est surmonté d'un fronton triangulaire, où se voit, finement dessinée au trait une croix érigée au-dessus d'un nuage, flanqué lui-même de deux fleurs de lotus. Le nuage étant le symbole du taoïsme ou de l'islamisme et les Heurs de lotus celui du bouddhisme, il semble qu'on ait voulu réunir en une les trois religions étrangères à la Chine, P. Y Saeki, *op. cil.*, p. 1 l, en donnant toutefois indiscutablement

la prééminence à la religion chrétienne. Le texte a été composé par le prêtre King-Tsing, autrement Adam, (pii est l'auteur d'une hymne baptismale à la Trinité retrouvée à Touen-Houang par M. Pelliot, et qui aurait traduit un certain nombre d'ouvrages chrétiens, dont les titres, au nombre de 35, sont enregistrés à la suite de l'hymne, P. Pelliot, fⁿr *bibliothèque médiévale au Kan-Sou*, dans *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 1908, t. vm, p. 518-519; trad, anglaise par Saeki, op. ri/, p. 66-70. reproduction du texte chinois de l'hymne, p. 272. Nous savons par ailleurs (pie ce même prêtre, d'origine persane, collabora après 782 à la traduction d'un texte bouddhique, du ouïgour en chinois, à la demande d'un bouddhiste indien, nommé Prajna. J. Takakusu, *The name of Messiah : /otind in a buddhist book, the ncslorian missionary Adam, presbyter, papas of China, translating a buddhist sCilra*. dans *T'oung Pao*. 1896, t. vti, p. 589 sq., reproduit par Saeki, p. 71-71, texte chinois. p. 289. Ce (pie nous savons sur Adam-King Tsing s'accorde donc parfaitement avec le symbolisme des représentations signalées.

La teneur de l'inscription se divise en cinq parties : 1° exposé doctrinal; 2° historique de la chrétienté de Chine, vu de la capitale, de 635 à 781 ; 3° éloge de Yi-sseu; 4° éloge poétique des empereurs cités dans la partie historique; 5° acte d'érection de la stèle. L'exposé doctrinal vaut d'être reproduit dans son entier, car il montre ce que des chrétiens habitant la Chine, dans un temps où plusieurs religions s'y coudoyaient, osaient écrire sur une pierre accessible à tous, cl aussi ce qu'ils croyaient devoir omettre ou exprimer dans un langage voilé. Nous nous servons de la traduction française du P. (Livret, telle qu'elle se trouve, complétée, dans l'. Nau. *L'expansion nestorienne en Asie*, dans *Annales du Musée (iuimet. Bibliothèque de vulgarisation*, t. xi., Paris. 1911, p. 317-383. de la traduction anglaise de Saeki, op. cil., p. 162-180, en tenant compte de ses notes explicatives, p. 181-256, et des variantes à la traduction proposées par L. Giles *Notes on the nestorian monument at Stanlu*. dans *Bulletin of the school of Oriental studies. London Institution*, t. i, pail. 1, 1917. p. 93-96; part. II, 1918, p. 16-29; part. III. 1920. p. 39-19; part. IV, p. 15-^6.

Monument (commemorant) hi propagation dans l'Empirc du Milieu de l'illustre religion de Ta Ts'in.

Éloge (gravé) sur le monument (commémorant) la propagation de l'illustre religion dans l'Empirr du Milieu, nsec preface, composé par King Tsing, prêtre du monastère de 'Ŋ Ts'In (en syriaque), Adam, prêtre et chorevêque, pufri do Chine.

En vérité. Celui qui est pur et paisible, qui étant sans principe est l'origine des origines, incompréhensible et Invisible, toujours mystérieusement existant jusqu'il toute fin, qui contrôlant l'axe caché de l'unlvm, a crée et développé toutes choses, donnant mystérieusement l'existence à de nombreux *ages, étant le premier digne d'hommages n'est-ce pas notre Dieu (*Allaha*), Trinité une, substance mystérieuse, inengriidré et vrai Seigneur?

Séparant en forme de croix, pour les déterminer, les quatre quartiers de l'univers, il mit en mouvement l'éther primordial et produisit le double principe. Les ténèbres et le vide furent transformés : le clrl et ln terre apparurent. Le soleil et la lune tournèrent : les jours cl les nuits commencèrent. Ayant projeté et accompli toutes choses, il façonna et dn ssa le premier homme, lui donna l'intégrité el l'harmonie, puis lui conféra la domination sur l'immensité des creatures. La nature originelle de l'homme était pure, humble et sans enflure; son esprit était libre d'ap| étits et de concupiscence. Mais Satan sema hahih ment dis espérances de bonheur supérieures à celles de l'état de justice, et il Introduisit une obscurité semblable a celle de son propre élu de péché.

En conséquence, trois ccnt-soixnntc-cinq formes d'erreur se suivirent pressées rl tracèrent leur sillon, lis-

sant g l'cnsi les blets de leurs fausses doctrines pour enserrer 1rs innocents. L'une, désignant ln matière comme premier principe de l'univers, l'autre supprimant la réalité de ('Être, et abolissant la dualité de nature; d'autres appelaient le bonheur par des prières et des sacrifices; d'autres enfin faisaient parade de vertu et méprisaient leurs semblables. (xi pensées de la sagesse (humaine) tombèrent dans une navrante confusion; 1rs intentions (de» hommes) et leurs affections furent dans un mouvement incessant; mais leur travail était vain. L'ardeur de leurs soucis devint une flamme dévorante; aveuglés, ils augmentaient encore leurs ténèbres; égarés de leur voie, ils se perdaient et reculaient leur retour vers le droit chemin.

Cependant la seconde personne de la Trinité, le Messie (MI'Chi-ho *Mslha*), qui est le brillant Seigneur de l'univers. voilant son authentique majesté, apparut sur terre comme homme. lx*s anges proclamèrent la bonne nouvelle : une vierge enfanta le Saint dans Ta Ts'in. I ne étoile brillante annonça l'événement béni : lu Perse, voyant cet éclat, vint faire hommage de scs présents. Accomplissant la Loi ancienne, qu'avait écrite les vingt-quatre sages. Il enseigna comment gouverner royaumes et familles suivant son grand plan. Pondant ln nouvelle religion, ineffable, du Saint-Esprit, autre personne de la Trinité, 11 donna à l'homme la capacité de bien faire par la vraie fol. Instituant la règle des huit préceptes. Il dégagea le monde de la sensualité et le rendit pur. Ouvrant largement les portes des trois vertus. Il Introduisit la vie et supprima la mort. Suspendant un soleil lumineux. Il éclaira la demeure de ténèbres; ainsi toutes les ruses du démon furent déjouées. Conduisant a la rame la barque de la miséricorde, Il transporta scs occupants dans Je séjour de la lumière; ainsi les âmes des défunts furent amenées nu salut. Ayant ninst accompli l'œuvre de la Toute-puissance. Il retourna en plein midi au pays de la pureté. Il laissait les vingt-sept livres de son Écriture; les grands moyens de transformation étaient largement étendus et la porte scellée de la vie bienheureuse était ouverte.

Il a ordonné le baptême dans l'eau et ('Esprit, qui dégage des vains pompes (du monde) et purifie jusqu'à récupération d'une parfaite blancheur. (Scs ministres) portent la croix comme un sceau, qui répand Son Influencc dans les quatre régions du momie et réunit tout sans distinction. Frappant le bois, ils proclament les joyeuses paroles d'amour cl de charité. Ils se tournent vers l'EM, pour leurs cérémonies. Ils courent dans les votes de la vie cl do lu globe. Ils laissent croître la barbe pour montrer qu'ils ont «les actions extérieures, mais il se rasent le sommet de la tête, pour se rappeler à eux-mêmes qu'ils n'ont point de désirs égoïstes. Ils n'ont pas d'esclaves, hommes ou femmes, nuits ils tiennent tous les hommes, nobles et communs, en égale estime. Ils n'amassent ni trésors ni richesses, mais donnent en leurs personnes un exemple de pauvreté et de renoncement. L'ur pureté de cœur est obtenue parla retraite et la méditation, leur ascétisme est tortillé par le silence et la vigilance. Ils se réunissent sept fois par jour pour adorer et louer, ils offrent leurs prière* pour lis vivant* cl 1rs mort*. I ne fois chaque sept jour* ils ont un sacrifice non-sanglant. Ils purifient leur* cœurs, retrouvent la pureté, ('cite Voie pure et immuable est mystérieuse, dilllcilc a dénommer, mais scs merites éclatent si brillamment dans *a pratique, que nous sommes contraints de la nommer l'illustre religion.

Le P. Wiegcr a scvèrcinent jugé ccl expose : « L'inscription que cette stèle nous a conservée, parle du Dieu (n et Trine en des tenues très obscurs. L'énoncé de l'incarnation est dogmatiquement et linguistiquement défectueux. La divinité du b'ls de la Vierge n'est pas énoncée. Le dogme de la Kédemption est escamoté. Pas un mot de la Passion. « Après avoir expliqué les trois vertus, inauguré la vie el élclnl la mort, un plein midi le Saint (c'est-à-dire Jésus) monta Immortel. · Voilà tout, ('est jk«u. Et, des tenues employés pour exprimer ce peu, plusieurs sont taoïstes, et durent être mal compris par les lecteurs. · *Il listino des rroyancis leligieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos pairs*. Sienshien, 1917, p. 531. C'csi là du persillage. Le texte qu'on vient de lire ne provient pas d'un catéchisme, mais d'une inscription exposée aux yeux de tous.

M. Saeki a fait un relevé minutieux des expressions bouddhistes et taoïstes contenus dans la stèle, il y a reconnu également une citation d'un ouvrage chinois, op. cit., p. 187; cela prouve que le prêtre persan, Adam, s'était fort bien adapté au milieu où il vivait. On ne s'y prend pas de la même façon pour convertir des barbares, qui n'ont pas d'alphabet, et des peuples de vieille civilisation comme les Aryens de l'Inde et les Chinois; aux premiers on impose ses termes, on cherche d'abord à comprendre les expressions et les habitudes des derniers. Le clergé nestorien des Indes n'a converti que les représentants d'une race refoulée et déchue; en Chine, les moines qui vivaient dans la capitale ont suivi la tactique que suivra le P. de Nobili : ils sont entrés largement, trop largement peut-être, dans la voie de l'adaptation et du syncrétisme. Le P. Wicger reconnaît d'ailleurs un peu plus loin, p. 513 sq., que la connaissance de la Trinité était parvenue aux taoïstes avec une précision assez remarquable, dans les mêmes années et par le moyen desdits nestoriens : c'était donc bien, à leur hérésie près, le vrai christianisme que ceux-ci prêchaient.

L'inscription donne ensuite les principales phases de l'extension chrétienne dans la Chine des T'ang :

T'ai Tsoung, l'empereur accompli, inaugurait avec gloire et splendeur son règne magnifique (627-619)... et voici qu'un homme de grande vertu, nommé O-lo-pen, du royaume de Ta Ts'in, consultant les signes du ciel bleu, décida d'apporter les Livres véritables; observant le cours des vents, il fit son chemin à travers difficultés et périls. Le récit continue de son arrivée dans la neuvième année du roi (635) à Tchang-nan, qui est Si-ngan-fou, de la réception officielle (pii lui fut faite, puis de la traduction des livres avant toute prédication, enfin de l'approbation donnée deux ou trois ans plus tard par le monarque. La stèle donne ensuite le texte d'un édit en faveur de la religion chrétienne, pierre d'achoppement pour les ennemis de l'authenticité, qui en est devenu un *confirmatur*. depuis que le même texte a été retrouvé dans un livre chinois, le T'ang Hou-yau, composé en 982 (voir cependant l'observation de Saeki sur ce que le livre a été révisé profondément au xvi^e siècle et pourrait avoir été retouché d'après l'inscription, op. cit., p. 211). A la suite de ce récit un monastère fut construit dans la capitale, où vingt et un moines devaient être maintenus aux frais de la couronne.

L'empereur suivant, Kao Tsoung (650-683), développa les concessions faites, en donnant l'ordre de bâtir une église chrétienne dans chaque arrondissement (*tcheou*), et en conférant à O-lo-pen le titre de gardien et chef de la Grande doctrine pour tout l'empire. L'auteur de l'inscription déclare qu'en fait la religion chrétienne se développa dans les dix provinces ; des monastères furent construits dans plusieurs villes et beaucoup de familles jouirent des bienfaits de la religion. Développement trop rapide peut-être, où les néophytes ne purent recevoir une suffisante formation chrétienne, danger pour la période troublée qui allait suivre; car en 699 par Honan, et en 713. près de Si-ngan-fou. les chrétiens eurent maille à partir avec les bouddhistes. - Mais arrivèrent alors le métropolitain Abraham (Ln-hnn), l'évêque Cyrillien (Ki-lie) et d'autres, en même temps que des hommes nobles de la région de l'or (Bactriane ou Tokharestan), avec des prêtres éminents, qui avaient dédaigné les intérêts matériels. Ils coopérèrent tous dans la restauration des grands principes fondamentaux, et s'unirent pour reliaer les liens brisés. » Il y eut peut-être plusieurs arrivées différentes : Ki-lic, que M. Saeki a proposé de lire Cyrillien, parvint en Chine en octobre 732. comme membre d'une ambassade venue de Perse, citée par plusieurs textes chinois, op. cit., p. 225 sq.

L'empereur Hiouen Tsoung (712-751) montra vis-à-vis des chrétiens une particulière bienveillance et restaura la situation ébranlée. Sous son règne on signale encore l'arrivée d'un nouveau missionnaire nommé Ghi-ho (711). en qui M. Saeki reconnaît un évêque Georges (*Gin>argis*). p. 230.

Il semble cependant que la situation du christianisme ne s'était pas rétablie partiellement, car Sou Tsoung (756-762) reconstruisit les monastères de Ling-wou et de quatre autres endroits. Tai Tsoung (762-779) continue aux moines la plus grande faveur, étant également bienveillant d'ailleurs pour les musulmans, les bouddhistes, les manichéens. 1) envoyait de l'encens aux moines au jour anniversaire de sa naissance et leur faisait porter des mets de sa table. Saeki. op. cit., p. 232-231. Cet auteur suggère même que la fête anniversaire de la naissance de l'empereur aurait été instituée en 729, à l'instar de la fête de la Nativité de N.-S., (pie les Chinois voyaient célébrer par les moines. L'empereur régnant. Te Tsoung (780-805) a conféré au persan Yazb-bôzêd, devenu Yi-sscu. Ici pins importantes dignités: quoique prêtre, du clergé blanc ou marié d'ailleurs, il a obtenu le titre de mandarin du premier rang avec l'insigne d'or et la robe pourpre, il a été nommé commandant militaire en second pour la région septentrionale de l'empire, et inspecteur des examens de la salle impériale. C'est lui. principal bienfaiteur des quatre couvents nestoriens de la capitale, qui chaque année en réunit les habitants pour une de ces fêtes, dont la stèle de Si-ngan-fou est le splendide monument commémoratif.

Après la partie poétique, où n'apparaît aucun détail nouveau, le texte, entremêlé de syriaque et de chinois, raconte les circonstances de l'érection et la liste de ceux (pii avaient pris part à la fête, probablement tout le clergé de la capitale. La date est exprimée suivant le comput chinois et dans l'ère des Séleucides, 1092 qui est 781 de notre ère, mais il est dit (pie le catholicos était alors HênânKo' (11/, lequel d'après Assémani, *Hibliotheca orientalis*, t. iii a. p. 616. serait mort à la fin du 777 ou au commencement de 778. Mais on a reconnu depuis que sa mort devait plutôt être placée en 780, et il est naturel qu'elle n'ait pas été connue de suite au milieu de la Chine. Il faut en tout cas renoncer à reporter l'érection de la stèle à l'année 779, comme l'a tenté M. Mingana, *Early spread of Christianity in Central Asia and the Far East : a new document*, dans *bulletin of the John Hylands library*, 1925. I. ix. p. 331-333, se basant sur l'hésitation à propos du début de l'ère des Séleucides constatée dans le colophon d'un manuscrit nestorien écrit en Chine à cette époque, car la date chinoise ne peut être corrigée.

5 azd-bôzêd est nommé en syriaque chorévêque de Kumdan (pii est Si-ngan-fou; il était, nous dit-on, fils de Miles, prêtre de Balkh, et avait un fils diacre, nommé Adam. Presque tous les personnages nommés ont un double nom. syriaque et chinois, mais les translittérations qui accompagnent ces noms ne sont pas identiques dans les deux langues, car on a écrit en syriaque les titres ecclésiastiques et en chinois ceux qui étaient à la collation de l'empereur. Des deux dignitaires chargés de vérifier l'exactitude de l'inscription, l'un Sabriso* ou Using l'oung. est examinateur. l'autre, examinateur en second, Gabriel ou Ych-II, est protoprêtre du monastère, honoré de la robe pourpre, directeur du bureau impérial des cérémonies. de la musique et des sacrifices ; il est en même temps archidiacre, ayant autorité sur les Eglises de Kumdan et Sarag, c'est-à-dire les deux capitales des T'ang, l'occidentale et l'orientale. Si-ngan-fou et Lo-yang. P. Pelliot, *l'histoire nestorien de Khumdan et Sarag*, dans *T'oung pao*, 1928, I. xxv, p. 91 sq.

L'évêque Jean, dont le nom ouvre la série de* 70 membres du clergé inscrits sur les faces latérales du monument, n'a pas d'autre qualification. Le prêtre Georges, archidiacre de Kumdan, était *mdqryAnû*, c'est-à-dire chargé d'enseigner à bien lire la Bible. Il y avait encore, semble-t-il, deux chorévêques nommés tous deux Mar Serge, avec des noms chinois différents, dont le deuxième aurait été chargé de Chhing-tsoua (*shiungthsua h* partie du Chen-si, d'après M. Saeki, *op. cit.* p. 254-256, tandis que M. Pci liot préfère voir dans l'énigmatique *H'angtsua* du syriaque un titre bouddhique. *T'oung pao*, sér. II, t. mi, 1911, p. 669-690. Vingt-quatre prêtres sont désignés comme tels (*qaiisû*), dont quatre sont qualifiés de moines, ou plutôt solitaires (*ihidâi/â*), un autre prêtre du tombeau » et un autre doyen. Il n'y a qu'un seul diacre, en plus du fils de Ya/d-bôzêd, et un portier ou sacristain. Les autres noms, accompagnés en chinois d'un signe que M. Saeki rend abusivement par prêtre, devaient être des moines laïcs; leurs noms ne sont accompagnés en syriaque d'aucune qualification.

Quelle chrétienté y avait-il derrière ce clergé? Sans doute, il y avait dans les ports et dans les centres commerciaux de l'intérieur, le long des fleuves, que remontaient alors les embarcations venues de Perse: G. Ferrand. *Relations de voyages et textes géographiques*, t. I, p. 96, citant Maçûtif, un certain nombre de nestoriens venus pour le négoce, mais il y avait aussi, probablement surtout dans les villes, un nombre important de chrétiens chinois. L'inscription le dit formellement. Pendant les VIII^e et IX^e siècles, dans toute la Chine, mais surtout dans la capitale, car il était important d'obtenir l'oreille du souverain, se côtoyaient les missionnaires de plusieurs religions, faisant du prosélytisme à outrance, dans une concurrence pas toujours loyale. Les moines perses, introduits par leurs compatriotes marchands, sont accourus à cette mêlée dans le noble but de propager la religion chrétienne: ils se sont trouvés à Si-ngan-fou, comme ils l'étaient à Clésiphon, près de monarques, qui n'étaient pas de leur religion, mais dont plusieurs étaient bien disposés. De même que des diacres, comme l'un des Bokliso*, étaient à Bagdad médecins des califes, les prêtres nestoriens en Chine se prenaient volontiers au gouvernement pour occuper des fonctions publiques; on en connaît qui, au milieu du VIII^e siècle, étaient interprètes auprès des mercenaires otomans, et notre Ynzd-bôzêd s'était vu confier une haute dignité militaire, sans doute parce que ses connaissances linguistiques lui permettaient de coordonner plus facilement l'action de troupes appartenant aux races les plus diverses. Mais le clergé nestorien n'était pas seulement un clergé de cour: les monastères rayonnaient, comme rayonnaient les grands centres monastiques d'où étaient partis les premiers missionnaires, comme d'ailleurs rayonnaient aussi les monastères bouddhiques, puisque ce fut ce rayonnement qui provoqua la suppression des uns et des autres en 815. Il n'est pas permis de mettre en doute l'esprit apostolique de ces moines, dont le patriarche Timothée I^{er} disait quelques années plus tard: « beaucoup traversent les mers vers l'Inde et la Chine avec un bâton et une besace seulement, /-.'pis/n/r, dans *Corpus scriptorum Christianorum orientalem, Scriptores syri*, t. I, p. 107, trad., p. 70. M. Saeki pense que le nombre des chrétiens en Chine à la fin du VIII^e siècle était très grand* si nous ne trouvons pas leur trace, n'est-ce pas parce que, dans la Chine surpeuplée, bâtiments et monuments disparaissent vite lorsqu'ils ont cessé d'être utiles, et aussi parce que les recherches archéologiques y ont été très peu développées? Tout espoir ne doit pas

être perdu, témoin cette croix, avec quelques mots du ps. xxiv, 6, en syriaque, trouvée en 1920 à quelque distance de Pékin. F. C. Burkitt, *A new nestorian monument in China*, dans *The Journal of theological studies*, 1926-1927, t. xxv, p. 269.

Qu'y avait-il comme clergé indigène pour encadrer ces chrétiens? C'est très difficile à déterminer: les noms que les chrétiens reçoivent au baptême abolissent la marque de leur nationalité, ils reflètent tout au plus celle des missionnaires qui les ont baptisés. Les noms les plus spécifiquement syriens, MSihâdâd ou SabriSo', peuvent avoir appartenu aux plus authentiques Chinois. Nous croirions volontiers que, dans l'importante liste de la stèle, tous ceux-là sont Chinois dont le nom chinois n'a aucune relation phonétique avec le nom syriaque. Nous aurions ainsi comme persans d'origine: Ynzd-bôzêd, Yi-sseu, (mbrici) Ych-li, évêque Jean ~ Yao-loun. Ephrem

Fou-lin, et d'autres, ceux en particulier dont le nom syriaque n'est pas accompagné d'un correspondant chinois, mais il faudrait retenir pour Chinois le chorévêque Mar Serge Ling-pao, l'examineur SabriSo' l'fing-t'oung et beaucoup d'autres. C'est là pourtant que devait se trouver la faiblesse de l'organisation chrétienne en Chine: alors qu'il y avait 2 000 moines nestoriens et musulmans (?). Saeki. *op. cit.*, p. 89 et note, lorsque les taoïstes obtinrent en 845 l'édit de fermeture des monastères et de prescription des religions étrangères, il n'y avait plus aucune chrétienté en Chine, lorsqu'en 980 environ le catholicos 'AbdiJo' I^{er} y envoya une mission de six moines chargés d'en reconnaître l'état. *Kitûb al-Fihrisi*, édit. EiOgel, Leipzig, t. I, p. 319, trad. française dans G. Ferrand. *Relations de voyages et textes géographiques...*, p. 129. L'explication du P. Wieger est catégorique: Branche morte de l'arbre de vie, (les nestoriens) ne furent pas une bouture chrétienne, ne poussèrent pas de racines, durèrent autant que la faveur impériale, et disparurent quand celle-ci cessa. » *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine...* Sienhsien, 1917, p. 531. L'examen des circonstances historiques suggère quelques restrictions à apporter à ce jugement sommaire: l'afflux des chrétiens étrangers en Chine, et donc aussi des missionnaires, se ralentit au cours du IX^e siècle, parce que, d'une part, le commerce passa des Perses aux Arabes tous musulmans, tandis que d'autre part le voyage par mer devenait difficile, en raison de l'insécurité (qui prévalait dans les mers d'Extrême-Orient. C'est alors que les bateaux partis des côtes d'Arabie cessèrent d'aller jusqu'en Chine» et commencèrent de s'arrêter à Kahih, dans le détroit de Malacca, pour y attendre les marchandises qui y arrivaient sur bateaux chinois. Sans doute. Timothée I^{er} (780-823) ordonna encore un métropolitain pour le Bed Sin; voir Thomas de Marga, *7^e p. hook o/ governor**, p. 238, trad., p. 118, mais ce fut peut-être le dernier évêque envoyé pour lors en Chine, Or on sait qu'une chrétienté ne peut subsister sans évêque au delà d'une génération. M. Saeki pense que beaucoup de chrétiens passèrent à l'islamisme ou à la société secrète des Tchîn-tan chiao, ou religion de la pillule d'immortalité », dont il identifie le fondateur, Lu-Yen, avec le calligraphe de l'inscription de Si-ngan-fou. (qui était en tout cas son contemporain. *Op. cit.* p. 56-61. Quoi qu'il en soit, il est certain que la semence de christianisme avait été abondamment répandue sur le sol chinois; elle a laissé de nombreuses traces dans les religions (qui ont pu se suffire avec les ressources locales, et ont fleuri après la crise de 815, bouddhisme et sectes apparentées, voir A. E. Gordon, *Asian christology and the Mahdijani*. Tokyo, 1921, p. 98-271.

l-n \tôlc de Si-ngnn-fou n donné lieti â de nombiruses traduction* et études, dont on trouvera la liste dans II. Confier, *Bibholhera sinica. dictionnaire bibliographique drx ouvragrs rclalt/s A l'empire chinois*, Paris, 1001-1007, col. 772-781.3121 ; *Supplémrnl*, Paris. 1922-1921, col 3562-3561; ajouter II. Cordier, *Histoire générale de la Chine el de ses relations avec Zr» pays étrangers*, Paris, 1920, t. t, p. *186-491. Panni les anciens ouvrages sur le sujet, on peut noter %ptx-inlenient .1. S. Asscmanl. *Bibliotheca orientalis*, t. in fr. p. nxxxvni-DLii. On en trouve une reproduction dans le *Diet. i l'Archéologie chrétienne*, t. III, au mot *Chine*,

2. La pénétration du christianisme en Asie centrale.

Tandis que la doctrine chrétienne, portée par la mousson d'été pouvait atteindre en quelques années les comptoirs perses de l'Inde et de l'Extrême-Orient, la conquête des hautes terres asiatiques par les hérauts de l'Évangile progressait nécessairement à une allure plus lente. Sur terre comme sur mer. d'ailleurs, ce sont les voies commerciales qui ont servi à l'expansion du christianisme et le rythme de celle-ci a subi largement l'influence des conditions politiques et des fluctuations dans l'intensité des échanges commerciaux. L'exploraiion récente, en étudiant les itinéraires des caravanes qui assuraient le transport de la soie à travers le Turkestan oriental, a retrouvé de nombreuses traces de la vie chrétienne, mêlées à celles du manichéisme et du bouddhisme, qui ont suivi les mêmes routes pour gagner la Chine. Ces monuments ajoutent beaucoup aux données des textes.

Les chrétientés d'Asie centrale ne furent pas, en général, comme celles des côtes de l'Inde, de simples colonies de marchands, ni des communautés hybrides comme celle de Si-ngan-fou. qui unissait aux éléments chinois une forte proportion de prêtres ou de fidèles venus de Perse : mais elles furent des groupements homogènes constitués au sein des populations locales, surtout parmi les nomades ou semi-nomades appartenant à la race arabe : Turcs, Tatares ou Mongols.

Dès que l'Église de Perse nous apparaît dans sa jeune organisation au synode de DadiS). elle a porté ses avant-postes aux frontières septentrionale et orientale de l'empire sassanide : en 424, Bay, NiSapûr (AbraSar), Merv, Herat, ont déjà des sièges épiscopaux. Peut-être même la prédication évangélique s'était-elle déjà étendue assez loin en dehors des limites de l'empire : la diffusion du manichéisme, dès le iir siècle, cf. Makichi'isme. t. ix, col. 1867-1872, montre avec quelle facilité les religions nouvelles pouvaient prendre pied dans des milieux dont les pratiques religieuses n'étaient pas réglées par un sacerdoce hiérarchisé. Philippe, disciple de Bardesane. dont on a vu plus haut le témoignage pour la Perse, col. 162, affirme qu'il y avait des chrétiens en Bactriane : le traducteur a écrit « *apud Cusianos* » (*Patrologia syriaca*, part. I, t. n, col. 608), mais le sens du mot syriaque (*Jay&anâyr* n'est pas douteux ; cf. A. Mingana, *Early spread o/ Christianity in central Asia and the Far East*, dans *Bulletin o/ the John Hylands library*, t. ix, 1925, p. 301 sq. Eusèbe, qui fait allusion à ce texte, l'a d'ailleurs correctement rendu, παρὰ Βάκτρο , *Prtepar evung.*, VI. x. P. G., t. xxi, col. 476 B. Le texte de saint Jérôme : *Hum discunt psalterium, EpisL*, xvn, P. ?... t. xxii, col. 870 (éd. Hilberg dans *Corp, script, eccles. lut.*, t. I v, p. 292). est moins probant pour démontrer la pénétration du christianisme en Asie centrale, parce que les Huns avaient dès lors commencé leur migration vers l'Ouest. Mais, en 498. il y avait des chrétiens parmi les Turcs. Huns des bords de l'Oxus ou Hephtalites. auprès desquels se réfugia Qauad, *Chronique de Séert*, dans *P. O.*, t. vu, p. 128 [36]. Aux environs de 525. un évêque de Arran, Qardutiât, partit avec sept prêtres pour évan-

géliser une tribu de Huns, probablement aussi en Clsoxiane, et ils traduisirent en hunnique un certain nombre de livres religieux. Zacharie le Rhéteur, dans Land. *Anecdota syriaca*, I. nr, Lcyde, 1870, p. 337-339, trad. anglaise par F. J. Hamilton et EAV. Brooks. *The syriac chronicle known as that o/ Zachariah o/ Mi/ylcne*, Londres. 1889, p. 329-331; texte réimprimé dans *Corpus script, christ, orient.*, ser. III. t. vi. p. 215-217, trad.» p. 145 sq. L'auteur, qui est monophysite, ne dit pas que QardutSa} fût nestorien, mais Arran, bien que située à l'ouest de la mer Caspienne et au nord de l'Araxe, était dès 120 le siège d'un évêché dépendant de Séleucie-Ctésiphon. *Synod, orient.*, p. 37. trad., p. 276.

Peu après, en 519,*les Hephtalites demandaient au catholicos Abâ Ier de leur donner un évêque. *Histoire de Mar Aba. éd.* Bedjan, dans *Histoire de Mar Jabalaha...*, p. 266-269, cité dans Mingana, *loc. cit.*, p. 304 sq.; cf. J. Labourt, *Le christianisme...*, p. 189 sq. Cela suppose que le christianisme était dès lors solidement installé chez les Ripouarcs, qui habitaient au sud-ouest de l'Oxus. En 590. Ncrsès le Persan captura par milliers des soldats de même race, qui avaient lutté contre Chosroès II en faveur de Bahram Tchoubin et portaient une croix tatouée sur le front, véritables chrétiens ou païens attirés par les mystères chrétiens et attribuant à la croix une valeur prophylactique, L. Cahien, *Introduction à l'histoire de l'Asie. Turcs et Mongols des origines à 1406*, Paris, 1896, p. 107.

Au milieu du vii^e siècle, i^e 3ie, métropolitain de Merv, travaillait en Transoxiane à la conversion des tribus turques. Th. Nöldcke, *Die non (iuidi herausgegebene syrische Chronik*, p. 39 sq.; cf. *Corpus script, christ, orient.*, ser. III, t. iv, p. 34 sq., trad., p. 28 sq. Mais c'est surtout Timothée Ier qui intensifia l'évangélisation de l'Asie centrale. J. Labourt, *De Timotheo* /... p. 13-15. Il se servit surtout pour la réalisation de ses desseins apostoliques des moines de Beil 'Abc. dont Tactivile missionnaire tient une place importante dans l'histoire que Thomas de Marga a consacré aux hommes célèbres de son monastère. E. W. Budge, *The book o/ governors*, t. i, p. 238, 259-261, 265-270, 278-281; trad., t. n, p. 447 sq. 478-182. 188-191, 501-507.

Dès cette époque, peut-être même avant Timothée, il y eut en Asie centrale au moins un royaume chrétien. Au début du vii^e siècle, si la chronologie, du *tezkeré* de Muhammad (îazâli est exacte, le prince de Kachgar était un chrétien nommé Serglanos. E. Blochet, *La conquête des États nestoriens de l'Asie centrale par les Shiites*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, I. xxv, 1925-1926, p. 21. Le nom, de forme grecque, empêche de reconnaître à quelle race indo-européenne ou turque, appartenait ce souverain. Le christianisme atteignait en ces contrées des populations d'origines diverses, puisque, dans les fouilles de la région de Tourfan, on a trouvé, à côté de fragments dans la langue liturgique des églises nestoriennes, le syriaque. d'autres débris de manuscrits chrétiens en sogdique et en turc. E. Sachau, *Litteraliir Bruchstucke aus Chinesisch-Turkistan*, dans *Sitzungsberichte der kgl. preuss. Akad. der Wiss.*, 1905, p. 964-973; F. W. K. Müller, *Handschriften-Heste zu Estrangoto-Schriften aus Turfan*, H. Tell, dans *Abhandlungen der kgl. preuss. Akad. der Wiss.*, 1904, p. 36 sq. Mais, comme les points fouilles sont sur la route qui passe par Kachgar en Chine par le nord du désert de Taklaniakan, on pourrait penser qu'il se trouvait là des passagers d'origine persane, au milieu d'une population turque.

Quoi qu'il en soit, au milieu du x^e siècle, cette fou au sud du Taklamakan, les chiites se heurtaient dans leur conquête à des troupes en grande partie chrétiennes. commandées par un gouverneur chrétien

d'Aksou, vassal d'un prince chrétien de Khotan, Noudoum khan. E. Blochet, d'après le /r:Â/ré de Mahinûd Karâm Kabûll, /oc. c//., p. 25. (les chrétientés du bassin du Tarim devaient sans doute leur origine à des missionnaires ayant suivi les marchands sur les deux routes, septentrionale et méridionale, des caravanes de la soie; leur existence ne semble pas liée au progrès de l'évangélisation méthodique des Turcs, à laquelle s'appliquait le patriarche Timothée probablement dans le Ferghana, peut-être déjà dans la Djoungarie, puisque, dès le premier quart du vi^e siècle, il y avait un évêque à Samarkand, *Ebedfesu... collectio canonum synodicorum*, tr. Vit, c. xv, dans A. Mal, *Scriptorum veterum nova collectio*, l. x, Koine, 1838, p. 301, trad., p. 112. Timothée, dit Mari, éd. Glusmondi, p. 73, trad., p. 61. avait réussi à convertir le khâqân des Turcs et plusieurs rois; ce témoignage tardif pourrait être suspecté, mais Timothée lui-même affirme que, dans la deuxième année de son pontificat (782-3), le « roi des Turcs » se convertit au christianisme avec presque tout son peuple, et ajoute qu'il leur consacra un métropolitain. Lettre inédite aux Maronites, citée par J. Labourt, *Ile Timotheo* /..., p. 13, et A. Mingana, *Early spread...*, p. 306.

C'est à cette époque, ou à une date quelque peu postérieure, que M. Mingana, *loc. cit.*, p. 349-351, voudrait rattacher un document nouveau, qu'il a édité comme faisant partie d'une lettre supposée de Philoxène de Mabboug († après 522) au gouverneur de Hirâ pour le compte des princes lahmides, Abû 'Afr, *ibid*, p. 368-371, trad., p. 360-367 sq. Le texte est assez étrange pour que le P. Peeters ait pensé à y reconnaître une supercherie récente. *Byzantion*, l. IV, 1927-1928, p. 569-571. Il était d'autant mieux fondé à émettre cette hypothèse que la copie utilisée par M. Mingana avait été prise, en 1909, sur un original conservé en Orient, M. Mingana ne dit pas où; mais ce dernier vient d'annoncer qu'il a trouvé le même texte dans un manuscrit en sa possession (*Mingana* 71, fol. 10-17), dont les caractères paléographiques correspondraient à la première moitié du xvi^e siècle. *Bulletin of the John Rylands library*, t. XIV. 1930, p. 121.

Les chrétientés turques se développèrent : dès le milieu du vi^e siècle des Oulgoours chrétiens servaient comme mercenaires dans les armées chinoises. P. Y. Saeki, *The nestorian monument in China*, p. 231 sq. En 1007, les Kérais, qui habitaient en Mongolie septentrionale, devinrent chrétiens en masse, dans des circonstances qui rappellent la conversion des Francs de Clovis, après la bataille de Tolbiac; 'Abdis, métropolitain de Merv, évaluait leur nombre à 210000. Bnhébus, Chronique *ecclesiasticum*, t. m. p. 279 sq. C'est peut-être à la même époque, au plus tard dans le cours du x^e siècle, que se convertirent les Ongûts, installés sur la grande boucle du fleuve Jaune, gardiens des passages de la Chine vers la Mongolie. Textes relatifs à ces tribus chrétiennes dans P. Pelliot, *Chrétiens d'Asie centrale...*, p. 627-633. Les chefs de ces groupements étaient chrétiens, c'est l'un d'eux qui donna naissance à celle fameuse légende du prêtre Jean, qui est attestée pour la première fois en 1115 par Otto de Freising, rapportant une lettre de l'évêque de Gubala au pape Eugène III. H. Cordier, *Histoire de Chine...*, t. n, p. 372. La puissance des dynasties kérais à l'Ongût fut brisée par Gengiskhan, lorsqu'il constitua par force la confédération mongole, mais plusieurs Gengiskhanides épousèrent de leurs princesses et furent initiées par elles à la connaissance de la religion chrétienne.

Nous manquons à peu près complètement d'informations pour reconstituer l'histoire intérieure

de ces chrétientés. Pourtant la découverte en 1885 de deux cimetières, voisins de Pichpek et de Tokmak, sur le Tchou, ancienne capitale du royaume de Djoutchi, (L. Dœrflinger. *Notes d'épigraphie mongole-chinoise* dans *Journal asiatique*, sér. IX, t. viii, p. 128, n. 1, jette sur elle quelque lumière. L. Chwolson, *Syrisch? (irabinschri)ten ails Semirjelschie*, dans *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint Pétersbourg*, sér. VIII, t. XXXIV, n. 1. 1886, et *Syrisch-nestorianische Grabinschri)ten aus Semirjelschie*, *ibid.*, t. xxxvii, n. 8. 1890. Plus de 200 inscriptions ont été publiées dès 1890, et beaucoup d'autres ont été depuis lors éditées et traduites. Ces inscriptions, dont la plupart sont écrites en syriaque, généralement suivant le cycle duodécimal turc, s'échelonnent entre 1219 et 1315. Elles sont en un syriaque assez souvent incorrect, mélangé de mots ou de courtes phrases turques; elles appartiennent incontestablement à des chrétiens de race et langue turques; la quantité assez considérable de noms chrétiens sous une forme syriaque ne peut donner le change, car les personnages qui les portent donnent aussi bien à leurs enfants des noms turcs, et il n'est pas rare de trouver des fidèles pourvus d'un double nom, syriaque et turc, comme on a vu des chrétiens de Si-ngan-fou joindre un prénom syriaque à un nom chinois. L'organisation ecclésiastique de ces communautés était très complète, les dignitaires sont nombreux : chorévêques, périodes, visiteurs, prêtres. Il y a des chefs d'église, qui sont analogues aux starostes russes ou à nos marguilliers, des maîtres d'école, des exégètes et des scolastiques, qui appartiennent aussi au corps enseignant. Il y avait des monastères : l'exégète et prêcheur Selihâ s'y était acquis un grand renom de science. La qualité des défunts est souvent indiquée : enfants, jeunes filles, etc. Les hommes aiment à se qualifier de « croyants ». Les pierres portent toutes une croix gravée au milieu de l'inscription : ces nestoriens ne rougissaient pas de leur foi chrétienne.

Les inscriptions funéraires ne sont pas toujours correctes; le lapicide, médiocre artiste, était guidé par de médiocres clercs. Guillaume de Rubrouck (Kubruk ou de Kubruks) avait noté que les prêtres nestoriens d'Asie centrale étaient embarrassés par la langue de leurs livres liturgiques : « ...Ils disent leur office et ont des livres sacrés en syriaque, qu'ils ne comprennent pas ; ce qui fait qu'ils chantent comme, chez nous, les moines qui ne savent rien de la grammaire. » L. de Backer, *Guillaume de Rubrouck*, dans *Bibliothèque orientale et étiennenne*, Paris, 1877, p. 128 sq. Pourtant, la tradition liturgique était assez forte pour avoir fait préférer le syriaque au ouïgour. C'est ainsi qu'on voit, en plein pays ouïgour, un évangélaire syriaque encre d'or sur fond noir! copié en 1298 pour la reine Xraou'oul, sœur du roi des Ongûts (manuscrit vu par H. Pognon à l'évêché chaldéen de Diarbékir, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris, 1907, p. 137 sq.).

Il n'est pas étonnant que le clergé nestorien se soit trouvé inférieur, surtout au point de vue moral, à l'idéal du zèle franciscain, qui avait quitté son pays pour porter aux Mongols la bonne nouvelle de l'Évangile. mais cela n'empêche pas qu'en face de leurs compatriotes païens ou bouddhistes les Mongols nestoriens ont été les représentants d'une civilisation, dont le caractère affiné transparaît, malgré leur brièveté, dans les formules de leurs inscriptions funéraires. Th. Nöldeke a reconnu le bien-fondé de cette observation de Chwolson. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. xi. iv, 1890, p. 522. Ainsi s'explique l'influence considérable que ces nestoriens acquirent à la cour des grands khans, et auprès des

princes de leur famille, dont ils étaient les ministres et les scribes» On comprend dès lors comment, conseillers et princesses unissant leur influence, les princes mongols furent, jusqu'au moment où ils se tournèrent vers l'Islam, à peu près toujours bienveillants pour les chrétiens et spécialement pour les nestoriens.

Guyuk était si favorable aux chrétiens que son camp, au dire de Barhebraeus, était rempli d'évêques, de prêtres et de moines; deux de ses ministres. Qadak et Cinqai, étaient chrétiens. Mais la manière dont ce souverain parle du baptême, dans sa lettre du 11 novembre 1246 au pape Innocent IV. ne peut être le langage d'un baptisé. P. Pelliot, *Les Mongols et la papauté, dans Revue de l'Orient chrétien*, t. xxm, 1922-1923, p. 18. (C'est qu'au début de son court règne Guyuk n'était pas chrétien; i) le devint seulement le 6 janvier 1218, par les mains de l'évêque nestorien Malachic, comme le rapportèrent les chrétiens mossoulites, David et Marc, qui arrivèrent à Chypre en juin 1218 comme ambassadeurs des Mongols. Leur témoignage est corroboré par l'assertion de Barhebraeus, qui donne Guyuk comme chrétien et par celui du musulman Basid ad-din. *Djami el-lévarikh, Histoire générale du monde*..., éd. E. Blochet, I. n, Lcyde. 1911, dans *E. J.*, II. *Gibb Memorial*, I. xvm, 2, p. 247-249.

Nous avons dit déjà, col. 195, que Iloulagou épargna les chrétiens lors du sac de Bagdad. il favorisa le catholicos nestorien, en lui donnant un palais nouveau. Houlagou fut inspiré sans doute en cela par sa femme chrétienne, Dokouz khatoun, qui le détermina peu après à lancer une armée en Syrie et Palestine, afin de libérer les Lieux saints de la domination musulmane, L. Cahun a qualifié justement de « croisade mongole » cette expédition commandée par un général chrétien, qui échoua près de Jérusalem le 3 septembre 1260, à la bataille de Aïn Djalout, tandis que Iloulagou avait été rappelé en Asie centrale par la mort du chef de la famille. *Introduction à l'histoire de l'Asie*, p. 338.

Mangou-khan (al. Mongka). frère et suzerain de Houlagou, comme lui fils d'une chrétienne, ne se montra pas moins bienveillant pour les chrétiens, encouragé sans doute par son premier ministre. Bolgai. qui était un öngül nestorien. P. Pelliot, *Chrétiens d'Asie centrale*..., p. 629. Ce khan accorda au catholicos un sceau d'or, qui lui permettait de délivrer aux fidèles de son obéissance des documents, faisant foi aux yeux des autorités mongoles et servant de passeport. Le fait est raconté dans l'histoire de Yahbalkihâ 111, à propos de la disparition de ce sceau dans une persécution que les chrétiens subirent à Maragha en 1297. Éd. Bedjan, p. 117; J.-B. Chabot, *Histoire de Mar Jabalahu III*, dans *Revue de l'Orient latin*, t. n. 1891, p. 210 (tiré à part. p. 120). L'information du biographe est parfaitement exacte : le sceau donné par Mangou était resté en service à la chancellerie du catholicos. Les lettres envoyées par Yahbalkihâ III au souverain pontife en 1302 et 1301, dont sur les indications du P. Korolcyskij j'ai retrouvé les originaux aux Archives du Vatican. A(rchivum) A(rcis), i-xvm, n. 1800. portent quatre empreintes de ce sceau, ou plutôt de celui qui fut gravé pour le remplacer après l'aventure de 1297. L'inscription rédigée en mongol, mais écrite en caractères syriaques, comprenant vingt lignes de texte distribuées, cinq par cinq en forme de croix, sera publiée par M. Pelliot dans sa série d'articles. *Les Mongols et la papauté, cf. Revue de l'Orient chrétien*, t. xxii, 1922-1923, p. 5. Méconnaissant envers Mangou-khan de la bienveillance qu'il avait manifestée aux chrétiens, le biographe de Yahballâhâ 111 fait suivre son nom du souhait habituellement réservé aux fidèles

défunts : « Que Notre-Seigneur accorde le repos à son âme et lui donne une part avec les saints! » *Histoire*..., trad. Chabot, *loc. cit.*

Les ordres des souverains mongols valaient pour tout leur domaine ; leur bienveillance vis-à-vis de l'Église nestorienne lui permit de se réorganiser en Chine. Nous avons dit, col. 206, que le christianisme disparut en Chine après la proclamation de l'édit rendu en 845 par l'empereur Wou Tsoung contre les religions étrangères. H. Cordier. *Histoire générale de la Chine*, t. f, Paris. 1920, p. 512. M. Le Coq, a reconnu dans les ruines de Karakhodja. près de Tourfan, les traces du massacre des moines bouddhistes qui eut lieu en exécution de cet édit, A. Le Coq, *Rural treasures of Chinese Turkestan*, Londres, 1928, p. 62; ce qui montre que la proscription atteignit les limites occidentales de l'empire chinois. En dehors de la mention d'un monastère au Sseu-l'chou'an, un peu après 850, M. Pelliot déclare qu'il n'y a plus aucune trace du christianisme en Chine à l'époque des T'ang. *Chrétiens d'Asie centrale*..., p. 626.

Au xi^e siècle, quelques communautés avaient dû se reformer; toutefois, nous ignorons dans quelle partie de l'empire chinois, car le témoignage de l'auteur auquel nous devons cette information est peu explicite. Il dit seulement que Georges de Ktrôkar, consacré par Sabri So' 111 (1061-1072) pour le Khorasan et le Ségestan. partit en Chine et y resta toute sa vie. Mari, éd. Gismondi. p. 125, trad., p. 110. Mais, dès le milieu du xii^e siècle, avant même que la conquête de la Chine par les Mongols eût été terminée, les nestoriens, au dire de Guillaume de Kubrouck, étaient installés dans quinze villes du Cathay, avec un évêque à Scgin, qui est Si-ngan-fou. Ed. de Backer, p. 128. Ils n'y étaient pas en cachette, puisque Mangou renvoyait de Karakorum au Cathay un prêtre répréhensible, afin qu'il y fût jugé par son évêque. *Ibid.*, p. 251. En 1264, Koubilaï-khan apporte une modification aux exemptions d'impôts, dont jouissait le clergé chrétien au même titre que les clergés bouddhiste et taoïste. G. Dcveria, *Xofcs d'épigraphie mongole-chinoise*, p. 103. Quelques années plus tard, en 1282. les prêtres chrétiens étaient inscrits aux distributions de grains faites par ordre de l'empereur. *Ibid.*, p. 108. En 1289, Koubilaï instituait un office spécial, le *Tch'ony-lou-sseu*, chargé de diriger dans tout l'empire l'administration du culte chrétien, c'est-à-dire l'exécution des sacrifices que doivent offrir, dans les temples de la Croix, les *mâr-hasiâ* et les *rabbân-erkegtin*, évêques et prêtres nestoriens. P. Pelliot, *Chrétiens d'Asie centrale*..., p. 637.

En Perse, l'ilkhan mongol avait repris les traditions sassanide et musulmane ; Abagha, fils de Iloulagou. approuva successivement l'élection du catholicos Dcnhâet celle de son successeur Yahballûhâ 111. Amr et Slibâ. éd. Gismondi, p. 121-121, trad., p. 70 sq. Dès la première année de son pontificat, ce dernier obtenait que son Église fût régulièrement subventionnée. *Histoire*..., IracL Chabot, dans *Revue de l'Orient latin*, t. i, 1893, p. 610, extrait, p. 4L

J.-S. As^éniani, *Riblh^heca orientalis*, t. tu I/ p. Q- . x x x m i i : \rstorianoriini status sub Tartaris seu Mo* gulis; p. cc.cci.xviii-mv : (/iri.xfHint m Tarfaria, p. nv-DXxxvii : *Christiani in Chataja et Sina*. Tonte Tinformation d'XssémanL d'après les chroniqueurs syrien et arabe», doit être sérieusement contrôlée; ses sources sont surtout Barhebraeus, Mari, Amr et Slibn, dont les textes ont été édités postérieurement à la *Ribliothrai orientalis*. Les sources persanes et turques sont incomplètement publiées et encore moins traduites; leur utilisation a été entreprise surtout par V. Bartold, dont il faut citer au moins l'étude parue en russe, dans le *Zapiski vostoénciflo otdielcnita impcratorxkago rusxkago archeologij rskage ob*t reili'a*. Saint Pétersbourg, I. vm, 1893, p. 1-32. traduite

rn nilcnuind par X. Slubr *ou* k litre: Zw Grschlrhtc des Chrtstenlums hi Milielasien bis sur Mongot(schen Eroberung, Tubinguc ; voir aussi *Turkestan down lo the mongol invasion*, dan* /:. /. IV *Gibb Memorial*, nouv. «6r., t. v, Londres 1928, renninlenient dr* article* publié* en russe duns le* *Zaplski.*, l. xn-xx, «ou* le titre *Turkeslan* » epochu Mangolskago mUrslidin,

l's sources chinoises ont fourni passablement depuis vingt ans, elles donneront proluiblement beaucoup plu», il faut se contenter pour le moment de renvoyer n l'article fundamental de P. Pelliot, *Chrétiens d'Asie centrale rl d'Extrême-Orient*, dans /'onny Pao, i. xv, 1911, p. 623-644, en attendunt que Fauteur nil repris le sujet h fond, comme il a l'intention de le faire; A. C. Moule cl Lionel Giles, *Christians al Chcn-Chicnq fn* (chrétienté fondée en 1278), ièi(/.,t. XVI, 1915, p. 627-686; IL Cordier, *lx christianisme en Chine et en Asie centrale toits les Mongols*, *Ibid.*, t. xvui, p. 19-113.

lui publication de 1). Chwobon, signalée ci-dessus a etc complétée par lu publication d'une nuire série d'inscriptions, *Sgrich-nestorianische Grabinschri/ten ans Semtrjelschie*, Noue l'olge. St-Pétersbourg, 1897. De nombreux travaux ont paru à la suite de la découverte des» inscriptions funéraires de Pichprk et Toknmk ; S. S. Slutzkiy, *Semirie-enskia nestorianskiia nadpisi*, dans les *Drcvnosti Voslorngia*, publiés par la société archéologique de Moscou, t. i, Moscou, 1889. p. 1-72; cf. *ibid.*, p. 176-191; P. Kokovtsov, *Christianski-siniskita nadgndmyia nadpisi iz Almahjka*, dans *ZapisM voslm'nayu otdiclrniia imperatorskago russkago archeologiieskago obfaestva*, t. xvi, 1906, p. 0190-0200 : publication de onze inscriptions, dont trois datées de 1367-1372, provenant d'Alnuiliq; E. Nau, *Les pierres tombales nestoriennés du Musée Guinet*, dans *Hrvue de l'Orient chrétien*, t. xn, 1913, p. 3-35; *L'expansion nrstoriennne en Asie*, dans *Annales du Musée Guimet, Ilildiothèque de vulgarisation*, t. xi., 1913. p. 193-388; J. Ilalévy, *Dr l'introduction du christianisme chez les tribus turques de la Haute Asie...*, dans *Hevue de l'histoire des religions*, t. XXII, 1890, p. 289-301 ; P. Kokovtsov, *Xieskolko novych nadgmbnych kamnri s christiansko-siriiskimi nadpisami i: Srednei Azii*, dans *Hulletin de TAcadémie impériale des Sciences de St. Pétersbanrg*, 1907, p. 127-158 : inscription» nouvelles, index onomastique des noms contenus dans les publications de D. Chwolson. t n cimetière situe en Mongolie. |>rés de Tcluigan-nor ou Tiuigan Balgasoun. est signalé connue ayant été découvert en 1890, dans *Missions de Chine et du Congo*, n' 28, Bruxelles, 1891, cité par <». Dévéria dans *Journal asiatique*, *er. IX, l. vn, p. 128 sq., note.

H y a passablement d'informations sur les nestoriens en Asie centrale et Chine, dans les récits des missionnaires et voyageurs européens; lrs passages principaux ont été résumés par I. Hallbcrg, *IZExtrême Orient dans la littérature cl la cartographie de l'Occident des Xfil**, *VI* et *VI* siècles, s. v. *Xestoriani*. dans *Gotrborgs kungl. Vetenskaps-och Vitlrrhels-Samhallcs handlingar*. t. iv, Göteborg. 1901. p. 371-375.

tes textes franciscains, concernant l'Asie centrale et la Chine,ont été édites d'une façon critique, avec une bibliographie considérable et une bonne introduction historique, par \. van Wyngnert, *Sinica (ranciscana*, l. I, *limera el relationes /rutrum minorum saeculi .17// et JT/Γ*, Quacchi. 1929.

3. l'n calholicos mongol; YahballâhÛ III(1281-1317).

Les chrétiens de Perse avaient porté au loin leur religion; un jour vint où ils furent heureux de se donner un chef en la personne d'un homme venu de ces régions lointaines évangélisées par leurs missionnaires. l'Ongût Marc, sacré calholicos en la grande église de Séleucie, sous le nom de Yahbnllfthfl. le 2 novembre 1281. J.-S. \sscmant ne lui a consacré que quelques lignes : *Jaballaha et genere Tureorum in regione Catafir nutus... Ribl. orient.*, |. in a, p. 620. L'information vint de \mr. dont YnhballAhû est le dernier nom. éd. Gismondi, p. 122-127. trad., p. 71-73. Mais rn 1888, le P. Bedjan publia une biographie qui ne larda pas à éveiller l'ailention des orientalistes : *Histoire de Mar-Jabalaha, de (rois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*. Paris. 1888, -éd., 1895, p. 1-205. C'est Preuvre d'un contemporain de YahballAhfi, qui axait sons les yeux, pour le début

de son ouvrage, des mémoires rédigés par le moine Babban \$aumâ. dont le catholicos avait été le disciple et l'ami, L'ouvrage fut jugé tout de suite digne de créance, et il a trouvé de magnifiques confirmations, par exemple la présence du nom de .Mangou sur le sceau employé par YahballAhà, comme il a été dit ci-drvsus col. 211. Ce document, facilement accessible dans la traduction française de M. l'abbé J.-B. Chabot *Hernie de l'Orient latin*, t. i. 1893. p. 567-610; l. n, 1891, p. 73-112. '235-300, 566-643. et tiré à part. Paris, 1895, jette une vive lumière sur lrs conditions de l'Eglisc nestoricnnc au moment de sa plus grande expansion.

Marc, His d'un archevêque, était né à Kuoseng en 1215, et avait embrassé la vocation monastique en se plaçant sous la direction d'un moine isolé, le rabban SaumA, lui-même tils d'un périodeute de Khanbaliq. Après plusieurs années passées dans les exercices ascétiques, Marc éprouva le désir de se rendre au centre de l'Eglisc nestorienne |>our y satisfaire sa dévotion, voulant ensuite compléter son pèlerinage par une visite aux Lieux saints. Ayant rempli avec son maître \$aumâ la premiere partie de son programme. Marc se vit arrêté en Géorgie par l'insécurité des chemins et rexint en 1280 auprès du catholicos Denhâ. qui ordonna Çaumâ périodeute el Marc métropolitite pour les villes de Gathay et de Wang (?). Nos deux Mongols, bloqués de nouveau par l'insécurité des routes, qui leur interdisait de rentrer en Chine, se retirèrent dans un monastère de l'Azcrbeidjan. C'est de là que YahbsûlâhA se rendit à Bagdad n la mort du catholicos. Il est facile de comprendre pourquoï les électeurs le choisirent. Depuis la prise de Bagdad, les Mongols étaient les maîtres : Houlagou avait fait de Maragha sa résidence préférée, et son llls Abagha partageait l'année entre le nord-ouest de la Perse et la partie voisine de la Mésopotamie, où les chrétiens étaient demeurés nombreux. Or, les musulmans, après avoir été matés par Houlagou. relevaient audacieusement la tête, cherchant à convertir à leur religion de moralité facile les princes cl le peuple mongol l) importait d'avoir un catholicos agréable au souverain. Le biographe le confesse ingénument : . Le motif de son élection fut que les rois qui tenaient les rênes du pouvoirs étaient Mongols, el il n'y avait personne en dehors de lui qui connût leurs mœurs, leurs procédés el leur langue ■ Trad. Chabot, *Revue de l'Orient latin*, t. i, p. 605; extrait, p. 39. Est-il vrai que le nouveau calholicos était inférieur en doctrine à ses électeurs, comme son humilité lui conseilla de le déclarer? H est certain qu'il connaissait médiocrement le syriaque et vraisemblable qu'il ne l'apprit jamais parfaitement, comme il est note dans le *t'hrontcon ecclesiasticum* de Barhébr.vus. t. ni. col. |5. Il en savait cependant, car nous possédons quelques lignes en syriaque, correctement écrites de sa main, comme début et conclusion de chacune des deux lettre* arabe* qu'il envova au pape en 1302 et 1301. ainsi qu'en témoignent les annotations du dominicain Jacques d'Arly*-sur* Tech, traducteur et porteur de la letlre de 1301 : */Lee supradicla scripta vint de manu latllliqui (c<i-thotici} in Caldaico*, et : *//a* Ja/yticus de manu SUU in < aldaica*. l A . i win. n. 1800 (3>.

Yahballâhâ s'était déjà présenté à l'ilkhan Abagha. avant sa tentative de pèlerinage en Palestine, pour en obtenir des lettres en faveur du calholicos Denbû; après avoir pris conseil de son maître \$numA. il alla trouver le monarque, accompagné de plusieurs évêques pour demander le *placet*, \bagha fut enchanté de voir le haut clergé nestorien choisir pour chef un homme de sa race : non seulement il confirma la nomination faite, mais il remit à l'élû un manteau

d'honneur, un petit trône, une ombrelle, signe de sa haute situation, une tablette d'or lui donnant un rang dans la hiérarchie mongole; enfin, il lui confirma l'usage du sceau dont s'étaient servis ses prédécesseurs depuis la concession de Mangou. Loc. cit. p. 607 sq., extrait, p. 11 sq. Yahballâhâ redescendit à Séleucie et y fut consacré dans la grande église le 2 novembre 1231. mais la résidence habituelle des catholicos n'était plus en Mésopotamie; ils s'étaient transportés dans la région où vivaient de préférence les ilkhans. leur siège était établi à Maragha.

Lu faveur d'Abagha fut de courte durée; il mourut en 1282 et la pension qu'il avait assignée au catholicos fut supprimée. Bien plus, au cours de la compétition qui eut lieu entre Arghoun, fils d'Abagha. et son oncle. Ahmed, Yahballâhâ fut accusé auprès d'Ahmed par deux évêques ambitieux, ce qui lui valut un emprisonnement de quarante jours. Arghoun l'emporta en 1281; le catholicos s'empessa d'aller le féliciter et fut bien reçu : les évêques accusateurs furent excommuniés et déposés. L'Église nestorienne continuait à se mouvoir à l'ombre du trône. Yahballâhâ gagna peu à peu en influence; lorsque Arghoun, reprenant le dessein d'Abagha, désira entrer en relations avec les princes d'Europe pour une action commune en Palestine, il demanda au catholicos de lui donner un homme de confiance, qui pourrait lui servir d'ambassadeur. Yahballâhâ désigna son maître, Sunnâ. (pii, dit le biographe, était le seul à posséder les connaissances linguistiques utiles. Trad. Chabot, *Menue de l'Orient latin*, t. n, p. 81, extrait, p. 53. Il s'agit sans doute du persan, que Çatiniâ employait aisément, puisqu'il rédigea dans cette langue le récit de son voyage. *Ibid.*, p. 121, extrait, p. 93. Peut-être aussi connaissait-il l'arabe, pour lequel il était encore plus facile de trouver des interprètes en Occident, tandis que personne n'y entendait le mongol. On se rappelait sans doute que l'ambassadeur d'Innocent IV. Jean de Pian di Carpine, n'avait pas cru inutile d'emporter une lettre en persan, tandis qu'une lettre mongole envoyée par Abagha était demeurée incomprise, *co quod in curia Sanctitatis Vestrae litteras setens in persicis nullum recitatur*, disait Abagha dans une lettre latine de l'année suivante au pape Clément IV. /{7. Val. 62, fol. cxxxviii v*.

Arghoun ne cessa pas de favoriser les chrétiens, son fils Kharbanda fut baptisé. Lorsque Arghoun mourut à la fin de 1290, son successeur. Kalkhatou. conserva la même ligne de conduite : il comblait le catholicos de cadeaux à chacune de leurs rencontres, soit que l'ilkhan vint à Maragha, soit que le catholicos se rendît à Vordou, mais Kalkhatou fut assassiné le 23 avril 1295. et une nouvelle ère de tribulations s'ouvrit pour les chrétiens de Perse. L'ilkhan Ghazan était avant tout mongol et disposé à continuer, malgré son adhésion à l'islam, la tolérance de tradition chez les Gengiskhanides, mais l'administration des États ayant été organisée suivant les usages des États musulmans, ses ministres persans se trouvèrent en mesure de faire payer aux chrétiens la faveur dont ils avaient joui sous les précédents monarques. La biographie de Yahballâhâ n'est plus guère, à partir de cette date, que le récit d'une suite de persécutions, séparées par quelques accalmies, obtenues seulement lorsque le catholicos pouvait avoir audience de l'ilkhan et réussissait ensuite à faire respecter les intentions du souverain. De septembre 1295 à Pâques 1296. première période de terreur : les églises sont détruites, fidèles et clergé sont menacés de mort: tout est prétexte à extorsion d'argent et à pillage. Une visite du catholicos à l'ilkhan en juillet 1296 amène un peu de calme, mais la persécution reprend à Maragha à l'entrée du carême de 1297. Le christianisme a cependant

encore des partisans dans la famille régnante : c'est une princesse qui sauve le catholicos et les évêques. Trad. Chabot, *loc. cit.*, p. 211, extrait, p. 121. Les chrétiens sont soumis à la capitation, obligés de porter un signe distinctif, qui leur attire le mépris, les injures et les coups. Le catholicos n'y tient plus, il demande l'autorisation de rentrer dans son pays, où les Mongols, soumis à l'influence du bouddhisme sont demeurés tolérants; il se contenterait même de pouvoir passer dans le pays des Lanes, pour y terminer sa vie. *Ibid.*, p. 218. extrait, p. 128. On voit par cette double proposition que la rupture de Ghazan avec le grand khan empêchait Yahballâhâ d'espérer une réponse favorable à la première alternative. Le catholicos ne partit pas. mais rentra en faveur auprès de Ghazan, trouva le moyen de rebâtir la résidence de Maragha, voyagea pour le gouvernement de son Église et obtint même que le souverain lui fit faire un nouveau sceau, identique à celui de Mangou khan, disparu dans le pillage de 1297. Le fait qu'il obtint cette réplique prouve qu'il continuait à être regardé comme le chef officiel de tous les chrétiens. Vers la fin de sa vie. Ghazan avait été complètement gagné par le catholicos : en 1303. il le combla d'honneurs, lui donna son propre manteau, lui envoya un cheval de prix, un vase de cristal, des émaux de valeur. Mais Ghazan mourut à la Pentecôte de 1301. Oldiaïtou, fils d'Arghoun, qui lui succéda était un fils d'une chrétienne devenu musulman. Retenu par son oncle maternel, il ne se lança pas tout de suite dans la persécution; Yahballâhâ ne put obtenir en 1306 que cessât la perception de la capitation, dont les chrétiens étaient frappés, mais en mai 1308. les ecclésiastiques en furent dispensés, et en 1309. après qu'« l'ilkhan eut apprécié l'hospitalité du monastère de Maragha. l'exemption de la capitation fut acquise à tous les chrétiens d'Arbèles. C'en était trop pour les musulmans; ils prirent prétexte d'une dispute entre les chrétiens de cette ville et les habitants de la montagne, pour monter une affaire qui se termina par un massacre général des chrétiens d'Arbèles, où le catholicos lui-même faillit périr.

Yahballâhâ ne devait mourir que le 13 novembre 1317. Ses dernières années furent tristes : l'affaire d'Arbèles l'avait rendu suspect à l'ilkhan, auprès de qui on l'avait représenté comme l'instigateur de l'altitude de révolte prise par les chrétiens, lorsque, prévoyant le massacre, ils s'étaient refusés à sortir de la citadelle où ils s'étaient enfermés. S'étant présenté à Vordou en 1310. Yahballâhâ ne put obtenir la conversation qu'il désirait, lui qui avait été choisi jadis comme le meilleur intermédiaire possible entre les princes régnants et l'Église nestorienne. Il était fondé à s'écrier dans son découragement : « Je suis las de servir les Mongols. » *loc. cit.*, p. 298, extrait, p. 187.

Yahballâhâ était doux et bienveillant : il entretenait avec les représentants des autres Églises les meilleures relations. Barhébraeus, moine des jacobites, fait son éloge en disant qu'il était un homme naturellement bon et craignant Dieu, et qu'il usa envers lui et les siens de la plus grande charité. *Chronicon cedesasticum*, t. m, col. 453; C'est ainsi qu'à la mort de Barhébraeus. laquelle arriva en 1286, au cours d'un voyage du moine à Maragha. Yahballâhâ régla le deuil des diverses communautés chrétiennes de la ville à l'entière satisfaction des jacobites. /d/d., col. 173-176. (sa tolérance, naturelle chez un Mongol éduqué en Chine, que Yahballâhâ étendait aux missionnaires latins, comme on le verra au paragraphe suivant, ne devait pas plaire aux évêques nestoriens. Le dominicain Kicoldo de Montecroce, qui rencontra le catholicos à Bagdad en 1290, nous

fait entrevoir quelle était la situation. Laurent. *Peregrinationes Medii Aevi quatuor*, I^o p. 131. Le biographe ne signale, en vérité, aucun différend entre le catholicos et ses évêques, mais la calomnie dont il fut victime au début de son pontificat. mais les évêques ne jouèrent aucun rôle dans cette biographie, d'où l'on peut inférer que le catholicos les tenait à distance.

Ce n'est pas toutefois le manque de cohésion entre les prélats nestoriens qui amena au début du XIV^e siècle le déclin de leur Église. Celle-ci fut surtout éprouvée par les vicissitudes de la politique. Dès 1286, la rupture entre Ghazan et son suzerain, Toghon Timour, petit-fils de Koubilaï, eut pour effet de raréfier les relations entre l'Église mère et ses colonies d'Asie centrale et de Chine. Les missionnaires cessèrent d'y affluer, alors qu'ils y étaient encore nécessaires, comme le disaient à Jyama et à son disciple, partant pour l'ouest, les gouverneurs de Kuoseng : Pourquoi abandonnez-vous notre contrée et allez-vous en Occident? Nous nous donnons beaucoup de peine pour attirer ici de l'Occident des moines et des évêques, comment pouvons-nous vous laisser partir? *Revue de l'Orient latin*, t. 1, p. 585 sq., extrait, p. 19 sq. Pourtant la situation n'empira pas immédiatement en Chine, où le clergé continuait d'être exempt d'impôts et entretenu par l'État, où le bureau chargé de l'administration ecclésiastique fut même amplifié en 1315, pour être ramené à son état primitif en 1320. G. Devéria. *Notes d'épigraphie mongole chinoise*, p. 395-399. 116 sq. En 1335, l'empereur se occupa encore de fixer le rituel à suivre dans l'Église nestorienne où repose le corps de la mère des empereurs Mangou et Koubilaï. *ibid.*, p. 119 sq. : mais en 1337, les révoltes contre la dynastie mongole s'organisent dans diverses provinces et aboutissent en 1369 à l'avènement d'une nouvelle dynastie, celle des Ming. Tout ce que les Mongols avaient introduit ou favorisé fut balayé : avant la fin du XIV^e siècle, pour la deuxième fois, le christianisme était annihilé en Chine.

L'effacement des chrétientés d'Asie centrale se produisit dans le même temps : les inscriptions funéraires de la province de Sémirétschi ne descendent pas au-delà de 1315 : les chrétientés de Petchik et Tokinak, éprouvées par la peste en 1335 et 1339, furent détruites par la persécution et les conversions plus ou moins forcées à l'Islam. Au cimetière d'Almalik l'inscription la plus récente est de 1372 : un évangéliste persan, pour le rit nestorien, fut encore copié à Samarkand, en 1371. E. Hochet, *Bibliothèque nationale, Catalogue des manuscrits persans*, t. I, p. 8, nonobstant l'observation rapportée par F. Nau. *Les pierres tombales nestorienne du Musée (juifet)*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. xvm, 1913, p. 11. Toutefois, le zèle de Tamerlan en faveur de l'Islam dut accélérer la disparition des groupes nestoriens, même là où il ne porta pas la guerre et la destruction. En Perse et en Mésopotamie, où beaucoup de nestoriens périrent alors, l'anarchie (qui prévalut sous les Djelārids et le fanatisme chiite avaient déjà causé dans les chrétientés des pertes irréparables.

L'histoire de l'Église nestorienne au XIV^e siècle nous échappe à peu près complètement. Nous savons tout juste comment fut élu Timothée II, successeur de Yahballâh II, qui fut choisi en raison de sa connaissance des langues, comme le rapporte un de ses électeurs, Ébedjésus, métropolitain de Nisibe, dans sa collection canonique. *Bibliotheca orientalis*, t. m, p. 569. Ébedjésus mourut en 1318 et la réunion du synode de Timothée est le dernier fait connu : après celle date s'ouvre une brèche de deux siècles, pour laquelle on ne peut proposer que sous réserves une série de catholicos, où les noms trouvés dans les listes

sans garanties ne recouvrent pour nous aucune personnalité.

Et pourtant, au moment de sa plus grande expansion, sous Yahballâh II qui en trente-six ans de pontificat avait consacré 75 évêques ou métropolitains. l'Église nestorienne avait compte près de trente provinces. Les noms en sont rapportés dans un ordre un peu différent par Ébedjésus, donnant l'état de l'Église à la mort de Yahballâh. A. Mal, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. x a, p. 303 sq. trad., p. 117 sq., et par Amr. éd. Gismondi, p. 126. trad., p. 72 sq. qui donne une liste plus considérable. La première province, qu'on oublie souvent de mentionner, était celle de Séleucie, dont le catholicos était le titulaire, et qui s'étendait sur une bonne partie de la Babylonie. Après elle venaient les provinces d'ancienne création, contenues dans les limites de l'ancien empire sassanide : Gondiar ou Élam. Nisibe, Bassorah, Mossoul, Arbèles, Belt Garnai. Ears, Merv, Holuan, Hérat. Des provinces de la diaspora, Ébedjésus mentionne seulement : Indes, Chine, Samarqand, Arménie (Amr : Barda'a), Damas, ajoutant que quatre provinces créées par Timothée I^{er} avaient disparu de son temps. Amr mentionne encore : Irsam (?), Édesse, Qulruba, qui est Socotra, Ray, Tabaristan (ou Ray et Tabaristan), Daylam (province au sud de la Caspienne), Turkestan (le pays des Pures, à ne pas prendre dans l'acception actuelle de Turkestan russe ou chinois), Khalikh (en Hyrcanie, ou Balkh en lisant Hulah), Ségestan (dans l'Afghanistan actuel), Khanbaliq et l'aliq. Tangout (au nord du Tibet), Kachgar (dans le Turkestan chinois) et Nouaket (Ecrghana).

Voilà quelle a été l'Église que nous retrouverons au XVI^e siècle, à peu près entièrement concentrée à l'est du Tigre, entre les lacs de Van et d'Ounniyah. n'ayant conservé de son ancienne extension que la chrétienté du Malabar et quelques groupements dans des centres d'échange, Édesse, Damas ou Jérusalem.

Sur Yahballâh III, cf. I. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen Âge, Bio-bibliographie*, 2^e éd., t. n, Paris, 1905-1907. col. 2297. s. v. Jabaluh; B. Hilgenfeldt. *Jabalalur III catholici nestoriani vita ex Siliw Mossulani libro, qui inscribitur Turris, desumpta*, Leipzig. 1896; J. A. Montgomery. *History of Jaballaha III*, New-York. 1927; Sir E. A. XV. Budge, *The monks of Kublai khân and of China*, Londres. 1928; J. X. O. Ué, *Mcinru en l'honneur de Jaballaha III*, dans le *Museon*, I. 1929, p. 168-17.

Il s'agit immanquablement à prendre pour cette période dans les relations des voyageurs occidentaux, surtout dans le récit de Marco Polo, très bon observateur, qui vécut en Chine de 1271 à 1288 et fut souvent le *missus dominicus* de Koubilaï. le mouchard de l'empereur de Koubilaï, dit le P. VViegner, *Textes historiques*, t. m, s. 1. et a., p. 1962. On trouve tous les passages de Marco Polo sur les nestoriens s. v. (*ristianesimo*, dans la monumentale édition de L. E. Benedetto, *Marco Polo, II Milione*, dans *Comitato geografico nazionale italiano*, publication n. 3, Florence, 1928, p. 265. Voir à la fin du paragraphe suivant l'indication des autres relations écrites par des missionnaires.

Sur le XI^e siècle métropolitains et épiscopaux : C. L. Bonin, *La tr sur les anciennes chrétientés nestoriennes de l'Asie orientale*, dans *Journal asiatique*, sér. IX, t. xv, 1900, p. 581-592; A. Mingana, *Early spread of Christianity in central Asia and the bar Bist*, dans *Journal of the John Rylands library*, t. ix, 1925. p. 318-330.

II. Les papiers de l'Église xi^e siècle au Moyen Âge. Le clergé franc était entré en relations, au cours du XII^e siècle, avec les représentants de toutes les Églises orientales, résidents ou pèlerins de Palestine et Syrie. Dès les premiers contacts, sur une terre où les chrétiens avaient été si durement opprimés par l'Islam, on pensa de part et d'autre à

un rapprochement; mais la prolongation de la vie commune, avec les petits conflits journaliers, empêcha un si beau dessein de se réaliser. L'échec définitif des croisades à la fin du siècle, la soudaine invasion des Tartares* en Asie occidentale et en Europe, dans les premières années du XIII^e siècle, ramenèrent l'attention de Home sur les possibilités d'union avec les Églises séparées d'Orient, et ce, précisément au moment où la naissance simultanée des deux grands ordres, franciscain et dominicain, dotait la papauté d'une nombreuse et ardente cohorte d'ouvriers évangéliques. En un clin d'œil, les missionnaires se portèrent dans toutes les directions : Maroc, Égypte. Palestine, Russie.

Le premier de ces religieux qui semble être entré en relations avec la hiérarchie nestorienne est le dominicain Guillaume de Montferrât. Nous ignorons à quel couvent d'Orient il appartenait mais il dépendait du provincial Philippe, *prior ultramarinus*, qui résidait à Jérusalem et il lui avait communiqué à plusieurs reprises, dès avant la fin de 1236, que le catholicos alors Sabrilo* V, lui avait promis de réaliser l'union : ... *promiserit, quod velit obedire et redire ad gremium Ecclesie et veritatis*. Lettre reproduite par Albéric de Trois-Fouilles, dans *Monum. Germ. hist. Script.*, t. xxm. 1871, p. 961. L'apostolat de Guillaume avait donc atteint tout de suite un résultat important, puisqu'il avait dû partir pour l'Orient au passage du printemps 1235, comme chef d'un groupe envoyé par Grégoire IX, suivant une formule qui reviendra souvent dans les documents pontificaux du XIII^e siècle : *ad gentes quibus Jesum Christum Dominum non agnoscunt, et ad subversionis filios, qui sacrosanctarum Ecclesiarum non obediunt. Huiusmodi ordinis praedicatorum*, t. i, Home, 1729, p. 58. Le catholicos.

Iakelinus d'Albéric est une corruption de *Ja/qHcus*. *Diatitig*, équivalent en arabe de Mésopotamie du titre syriaque *qatilliqd* — ne se convertit pas, mais Philippe reçut à l'union un archevêque nestorien de Syrie, probablement le métropolite de Damas qui était venu en pèlerinage à Jérusalem, *loc. cit.* Le pape répondit au prélat réconcilié par une lettre du 29 juillet 1237, dans laquelle, après avoir rappelé la promesse du Christ à Pierre, il le félicite d'avoir retrouvé en l'Église romaine l'arche qui sauve, et l'encourage à ramener au bercail ses frères encore égarés. *D'Il*, p. 97.

Nonobstant les difficultés de la papauté engagée dans la lutte contre l'empire, l'œuvre «les missions progressait : le 22 mars 1211. Innocent III accordait aux missionnaires des privilèges très étendus, en particulier la faculté de communiquer avec les chrétiens orientaux, nonobstant l'excommunication *lata sententia* encourue par eux du fait de l'hérésie : *in verbis, officia et cibo secure cum eis communicare valeant* *Hutlarium...*, l. i. p. 136. La *communicatio in sacris* était ainsi autorisée, avec une restriction seulement pour les territoires soumis aux princes francs : *ita (amen quod ipsi fratres in ecclesiis illorum sitis in terra fidelium, divina non celebrant)*. *Loc. cit.*

mêmes facultés étaient concédées le 21 mars 1217 aux mineurs envoyés comme missionnaires, dont certains aussi étaient destinés à travailler chez les nestoriens. L. I. L. Sbaralea. *Hutlarium franciscanum*, l. i Home. 1751. p. 360.

Le pape, cependant, soucieux d'arrêter dans leur œuvre de dévastation les Tartares, qui occupaient alors la Hongrie, décida en ce même printemps 1215 d'envoyer en Orient quatre missions, dont deux à but politique contées au franciscain Jean de Pian di Carpi, remplaçant, à ce qu'il semble. Laurent de Portugal et au dominicain lombard Asclm ou l'rhnn. Les ambassadeurs revinrent après avoir

rencontré, l'un le grand khan Guyuk, l'autre le commandant des troupes mongoles de Perse. Baycunoyan. P. Pelliot. *Les Mongols et la papauté*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. xxvi, 1923, p. 3-30 et t. XXIV, 1921. p. 262-335; extrait, p. 1-28 et 66-139. Les deux autres missions étaient plutôt de caractère ecclésiastique, le franciscain Dominique d'Aragon ayant été envoyé en Arménie et à l'Église de Byzance. E. Tisseront, *La légation en Orient du franciscain Dominique d'Aragon* (1217-1218); dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. xxiv, 1921. p. 336-355. tandis que le dominicain André de Longjumeau était envoyé aux prélats jacobites et nestoriens. A. Bastoul. dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. n, col. 1677-1681. André rentra à Lyon sans avoir vu le catholicos, qui était toujours Sabrilo* V. dont les bonnes dispositions étaient connues, en raison sans doute des difficultés qu'il aurait éprouvées pour passer du territoire soumis aux Mongols à celui du calife de Bagdad, où se trouvait le catholicos. Après avoir rempli sa mission auprès du patriarche jacobite à Mardin et du patriarche à Mossoul, il se rendit toutefois à Tauris. pour y rencontrer un haut personnage de l'Église nestorienne, qui, revêtu seulement du titre de périodeute, jouait un rôle considérable, parce qu'il était devenu le conseiller de Guyuk après avoir été celui de sa mère. P. Pelliot, *loc. cit.*, p. 225-262, extrait, p. 29-66. Ce dignitaire s'appelait Habban Simon, mais les Mongols le désignaient par le mot turc *ata*, qui signifie « père », d'où le nom de Habban-ata, corrompu en Iabban-ara dans les registres pontificaux, nom sous lequel il a été connu jusqu'à ce que M. Pelliot lui ait pleinement rendu sa personnalité, *loc. cit.* (cet homme, que le grand khan avait envoyé avec l'aimée opérant en Perse pour protéger les chrétiens contre les excès de la soldatesque, fut péniblement impressionné par l'excommunication qu'innocent IV avait fulminée contre Frédéric II. En répondant au pape, Habban Simon lui recommande l'indulgence et l'exhorte à l'union dans la prière: il lui envoie en plus d'un bâton pastoral en ivoire, un livre apporté par lui d'Asie centrale ou de Syrie, et transmet une profession de foi signée par le métropolite de Nisibe, Iso'yahb bar Malkon. deux autres métropolitains et trois évêques. Cette profession avait peut-être été dictée par André de Longjumeau, elle est parfaitement orthodoxe du point de vue christologique. La lettre de Habban Simon contient aussi une prière en faveur du métropolite nestorien de Jérusalem et des nestoriens qui habitaient à Antioche. Tripoli et Acre; ils avaient dû être molestés en quelque façon par le clergé latin ou les barons, et leur vieux compatriote demande au pape d'intervenir pour que cette fâcheuse situation prenne fin. Le patriarche jacobite avait fait une demande analogue en acceptant l'union de Home, à condition qu'il n'y ait que la hiérarchie latine ne se superposât en aucune façon à la hiérarchie existante. André de Longjumeau, qui servit en Orient le pape et le roi de France avec une grande habileté, avait bien compris quel était le danger de conflit entre les deux hiérarchies et combien il risquait d'empêcher l'union : dès le 5 juin 1217, Innocent III envoyait en Orient le franciscain Laurent d'Orte, avec la mission spéciale de soustraire les chrétiens orientaux, nestoriens compris, aux vexations des Latins. *Hutlarium franciscanum*, l. i. p. 160 sq.

On en vint cependant, peu d'années après, à envisager la création d'une hiérarchie latine dans des territoires qui n'étaient pas soumis à la domination franque, et ce, semble-t-il, sur le conseil du même André de Longjumeau. C'est lui, en effet, qui signala à saint Louis. lorsqu'il le retrouva à Hama (exilée de Palestine, en revenant de Vordou du grand khan.

la fâcheuse situation de nombreux chrétiens, hérétiques à ramener à la foi catholique, vivant chez les Mongols dans une pénurie à peu près complète de prêtres* qui pussent leur administrer les sacrements. Guillaume de Hubrouck se laissa dire dans le même temps que les évêques nestoriens visitaient rarement la Mongolie. « peut-être une seule fois en cinquante ans ». Alors, ajoute-t-il, on fait ordonner prêtres tous les petits enfants mâles, même ceux qui sont encore au berceau, ce qui explique comment presque tous les hommes sont prêtres. Ed. de Backer, p. 129. Quels prêtres! André de Longjumeau, qui avait insisté en 1217, n'étant allé que jusqu'à Tauriz, sur le danger d'une double hiérarchie, pensa lorsqu'il eut été plus avant en Asie centrale, que la pénurie de prêtres était un mal plus considérable. Voilà pourquoi, à la suggestion du roi de France, le pape prescrivit le 29 février 1253, par une lettre au légat Odon de Tusculum, de consacrer évêque une certaine proportion des religieux, franciscains et dominicains, que l'on enverrait dorénavant en mission dans le domaine du calife de Bagdad et au delà, donc chez les nestoriens. Raynaldi. *Annales ecclesiastici...*, t. xm. Borne. 16(6, p. 702: cf. PclUot. op. cit., p. 267 sq. extrait, p. 71 sq..

Il ne semble pas que cet ordre ait reçu même un commencement d'exécution. Les premiers évêques latins en Mésopotamie et Asie majeure, qui nous soient connus, appartiennent aux années 1307-1330. Les trente-trois années qui suivirent la mort d'innocent IV (1251-1287) virent se succéder dix papes sur le trône de saint Pierre : la rapidité de cette succession ne se prêtait pas à l'accomplissement de grands desseins et les missions en souffrirent, bien que l'unité de l'empire mongol sous Mangou khan et Koubilai ait été particulièrement favorable à la circulation des Occidentaux, commerçants ou missionnaires, comme on le voit, par exemple, par l'histoire des Polo. Il ne faudrait pas croire d'ailleurs que rien ne fût fait : les couvents d'ancienne création, comme celui de Tillis, fondé au plus tard en 1210, continuaient d'être des centres de missionnaires itinérants, tandis que de nouveaux couvents se créaient en plein territoire nestorien, tels celui de Tauriz, avant 1280, et celui de Bagdad, avant 1290.

Les événements politiques amenèrent d'ailleurs, dans le dernier quart du siècle, un réveil de l'activité missionnaire. Les Mongols, après avoir porté au califat un coup définitif par la prise de Bagdad, se trouvaient en face de deux puissants royaumes musulmans, celui des Seldjoukides en Asie Mineure et celui des Mameluks en Égypte. Pour les vaincre, ils songèrent à provoquer une intervention des Francs. L'alliance militaire que saint Louis avait tentée aux environs de 1250 fut désirée par Abagha d'abord, puis par son fils et deuxième successeur, Arghoun. Or celui-ci, ayant envoyé comme ambassadeur auprès des cours européennes le périodiste Habban Snumâ, ce dernier apporta à Home, avec les lettres du monarque, une lettre du catholicos. Yahballâhâ III. Les cardinaux, qui reçurent Saumâ pendant la vacance du siège, dans l'été de 1287, après avoir manifesté leur étonnement de ce qu'un moine chrétien consentit à servir un prince mongol, procédèrent à un sérieux examen de la foi professée par cet ambassadeur d'une nation redoutée. Ils ne firent pas d'objection à la formule christologique de Saumâ, qui était pourtant ambiguë, « deux natures, deux hypostases, une personne » (M. Chabot traduit : deux natures et deux personnes, un personnage. *Revue de l'Orient latin*, t. n, p. 91. extrait, p. 66). Mais, avertis qu'ils étaient sur la question de la procession du Saint-Esprit, à cause de la controverse avec les Grecs, ils le blâmèrent et le

réfutèrent sur ce point. Il ne semble pas que Saumâ ait été autorisé à célébrer les divins mystères pendant son premier séjour à Home, et il ne dit pas non plus qu'il ait célébré pendant son séjour en France, tandis qu'il dit la messe devant le roi d'Angleterre, et lui donna la sainte communion. *Ibid.*, p. 110, extrait, p. 82.

Mais lorsque l'envoyé d'Arghoun revint à Home après l'élection de Nicolas IV, le pape l'autorisa à dire la messe en sa présence, et la curie s'intéressa à sa manière de célébrer. En outre, le dimanche des Rameaux, Saumâ lit sa communion pascale des mains du pape. *Ibid.*, p. 115, extrait, p. 87. Il n'y a donc pas de doute qu'il fut regardé dès lors comme catholique, parce que l'on ne se rendait peut-être pas alors parfaitement compte à Home de la foi des nestoriens, lesquels ne s'appelaient pas eux-mêmes de ce nom, préférant celui de « chrétiens orientaux ». Le symbole joint à la lettre du pape pour Yahballâhâ III est le symbole que Elément IV avait fait rédiger pour les Grecs, et que l'on appelle couramment la profession de foi de Michel Paléologue, il ne contient aucune addition relative à la doctrine christologique. Denzinger-Bannwart. *Enchirid.*, n. 161.

Encouragé sans doute par la lettre pontificale et les présents que Çurnâ lui rapporta de la part du Souverain Pontife, Yahballâhâ se monta plus que jamais bienveillant pour les missionnaires latins, (l'étaient les mineurs que le pape lui recommandait dans la lettre du 13 avril 1288. mais il semble que le catholicos rencontra surtout des dominicains. Lorsqu'il descendit à Bagdad en 1290, il y trouva Bicolde de Monte Crocc. qui venait d'y arriver par le fleuve, venant de Mossoul. Bicolde, suivant son usage, s'était mis aussitôt à prêcher dans les églises nestorienne*, et il avait été bien reçu jusqu'au moment où il avait appelé « Marie Mère de Dieu ». Ce seul mot l'avait fait expulser du temple qu'on avait aussitôt purifié par un lavage à l'eau de rose. Les nestoriens lui avaient cependant concédé de célébrer dans une de leurs églises, à condition qu'il ne prêchât pas. Mais Yahballâhâ III, étant arrivé sur les entrefaites, l'invita à parler devant lui, en présence des prélats et du clergé et, lui donnant pleinement raison, déclara (pie personnellement il n'était pas nestorien et ne suivait pas la doctrine de Nestorius. Vainqueur des théologiens locaux dans une discussion publique à quelques jours de là, Bicolde reçut du catholicos l'autorisation de prêcher librement. Mais, comme celui-ci ne résidait pas habituellement à Bagdad, le clergé nestorien tint bon contre le missionnaire, si bien (pie beaucoup lui disaient adhérer à sa foi, (pii n'osaient pas la confesser publiquement par crainte de la persécution. Laurent, *Peregrinationes...*, p. 130 *q.

Aussi Bicolde semble-t-il s'être tourné dès lors plutôt vers les musulmans: pourtant, ce sont encore les chrétiens dissidents, qu'il avait en vue lorsqu'à la fin de son séjour en Mésopotamie il formulait des règles d'apostolat, dignes d'être prises pour directives, aujourd'hui encore : 1. Il ne faut pas prêcher la foi ou discuter avec les étrangers par interprètes... ils ne savent pas exprimer les choses de la foi. Ils n'osent pas non plus avouer leur ignorance et commettent de grandes confusions... Il faut donc que les religieux sachent bien les langues... 2. Les frères doivent être solidement instruits sur le texte des Écritures... Les chrétiens orientaux connaissent le texte de l'Ancien et du Nouveau Testament... 3. Il faut bien connaître les doctrines et les arguments des différentes sectes, et distinguer si elles errent sur des points fondamentaux. Souvent des religieux discutent inutilement les questions de rites, alors qu'il s'agit de ramener les hérétiques à l'unité de la foi

et non à l'unité de la liturgie. La foi doit être catholique, c'est-à-dire de tous les chrétiens et non la foi des Francs ou des Chaldéens. I. Pour chaque socle il faut discuter avec les chefs. Les inférieurs et les simples se convertissent et ne persévèrent pas. Ils suivent au contraire facilement leurs évêques et les principaux d'entre eux. Dans l'exposition de la doctrine, il faut aussi commencer par les choses les plus faciles. Les Orientaux posent de préférence des questions sur les points ardu de notre foi. Il ne faut pas se hâter de leur répondre en ces matières. On doit aussi leur parler avec respect et humilité... Quand les nôtres s'enorgueillissent, ils nous méprisent, nous et notre doctrine. > Traduction du P. Mandonnet, *Fra Ricodo de Monte-Croce*, dans *Revue biblique*, t. II, 1893, p. 602 sq.

Cependant les relations entre le pape et le catholicos continuaient : lorsque Jean de Montecorvino repartit pour l'Orient en 1289, il portait à Yahbailâhâ, dont il avait fait l'éloge au pape, une lettre de Nicolas IV. Le catholicos ne manquait pas de son côté, chaque fois que l'ilkhan envoyait des ambassadeurs en Occident, de leur confier quelque missive pour le souverain pontife. Se trouvant auprès de Ghazan, en juillet 1302, Yahbailâhâ remit au chrétien Sa'ad ad-din, le Sabadinus des documents latins, une lettre de créance, qui nous est parvenue en original. *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus*, 1922, p. 235. Le catholicos, n'ayant pas d'affaires importantes à traiter, chargea l'ambassadeur de dire de vive voix au Saint-Père tout ce qui pourrait l'intéresser; il n'y avait pas lieu dans une lettre de ce genre à grande profession de foi, mais on y voit clairement, sous l'hyperbole de mise dans le style des chancelleries orientales, combien sincèrement Yahbailâhâ désirait l'union. Il appelle le pontife de Home < celui en qui on a confiance au sujet des mystères théologiques >; il souhaite « que Dieu étende sur toutes les créatures l'ombre de Sa Sainteté, et qu'il réunisse les baptisés par l'abondance de ses grâces. »

La lettre de Yahbailâhâ III à Benoît XI, connue en traduction latine depuis Baynaldi, *Annales ecclesiastici*, t. XIII, Borne, 1646, an. 1301, n. 23, et dont j'ai retrouvé l'original aux Archives du Vatican, manifeste encore mieux, par les circonstances dans lesquelles elle fut écrite, la cordialité des relations entretenues par le catholicos avec les missionnaires latins et le pontife romain. Cette lettre fut écrite le lundi de la Pentecôte, 18 mai 1301, de Maragha. où Yahbailâhâ était rentré l'avant-veille. Le jour de la fête, il avait sans doute reçu après la messe, comme c'est l'usage dans toutes les églises d'Orient, ses amis empressés à le saluer. Parmi ceux-ci était venu un dominicain, peut-être le supérieur du couvent local, Jacques d'Arles-sur-Tech, qui lui avait annoncé l'élection du nouveau pape, le dominicain Nicolas Boccassini. On comprend que Babban Jacques, comme l'appelle Yahbailâhâ, désirât porter à l'ancien maître général des frères prêcheurs une lettre et une profession de foi du catholicos nestorien. Il démontrerait ainsi au souverain pontife l'utilité des missions en Orient et pourrait peut-être obtenir de lui quelque nouveau privilège pour les missionnaires.

Toutefois, cette bienveillance personnelle de Yahbailâhâ ne doit point faire illusion sur les dispositions du clergé nestorien, qui ne cessa jamais de résister aux tentatives des missionnaires latins pour le gagner. Lorsque Jean de Montecorvino fut arrivé en Chine, c'est aux nestoriens qu'il s'adressa tout d'abord dans sa prédication, et il obtint quelque succès, puisqu'il convertit l'Ongût Georges, roi des Ouryanghéens, avec une partie de son peuple. Jean avait bien compris l'importance de la question linguistique, il prêchait

en mongol et avait traduit une partie de la sainte Écriture, tout le Nouveau Testament et le Psautier. Bien plus, il projetait d'accord avec le roi, de traduire le bréviaire afin que l'office pût être chanté dans toute l'étendue de son royaume, chose importante en face des lamaseries et bonzeries où il y avait des prières continues. Il célébrait déjà la messe en mongol, lorsqu'il se trouvait dans l'église (pie le roi converti avait fait construire; *...eo vivente in ecclesia celebrabatur missa secundum ritum latinum in littera et lingua illa (tartarica) tam verba canonis quam invocationes*. A. C. Moule. *Documents relating to the mission of the Minor Friars to China in the thirteenth and fourteenth centuries*, dans *The journal of the royal Asiatic society*, 1914, p. 551. Cela ne fit sans doute que provoquer un redoublement d'opposition de la part des prêtres nestoriens, (pii célébraient dans une langue incomprise des indigènes, et tenaient d'autant plus à leurs cérémonies traditionnelles qu'ils avaient eu plus de mal à les apprendre, et qu'elles représentaient à peu près tout ce qu'ils savaient de plus que leurs fidèles en fait de religion. Lorsque Georges mourut, ses frères eurent tôt fait de ramener ses anciens sujets au nestorianisme, en l'absence de Montecorvino, qui ne pouvait quitter la cour du grand khan. A Khanbaliq même, il semble qu'il ait eu bien peu de succès aussi auprès des chrétiens dissidents, sauf une colonie de marchands alains qui était encore fidèle à son souvenir en 1337; le fait que Jean de Montecorvino resta onze ans, sans pouvoir se confesser, prouve qu'il n'avait converti aucun prêtre. C'est auprès des païens surtout qu'il exerça son ministère; c'est pourquoi l'envoi de sept évêques chargés de le sacrer archevêque de Khanbaliq, en devenant ses suffragants, ne relève plus de l'histoire de l'Église nestorienne.

Yahbailâhâ était mort lorsque Jean XXII, appliquant à la Perse la mesure prise en 1307 pour la Chine par Clément V, créa l'archevêché de Soultaniych, confié avec six sièges suffragants à l'ordre dominicain par bulle du 1^{er} avril 1318. Texte publié par C. Eubel. *Die ivûhrend des 11. Jahrhunderts im Missionsgebiet der Dominikaner und Franciskaner errichteten Bischöflicher, dans Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom...* hrsg. von. S. Elises, Fribourg-en-Brisgau, 1897. p. 191-195. Les évêchés en pays nestorien étaient Tauriz (évêque à partir de 1329), Maragha (1320), Diagorgana ou Djordjan (1327), Quilon, au sud de l'Inde (1329), Semlscanta, qui est Samarcande ou Mached (1329). Ahnaliq, au sud du lac Baikal, eut de 1338 à 1312 un évêque franciscain, qui dépendait de Khanbaliq, Bassorah eut un évêque du même ordre en 1363. Plusieurs des titulaires de ces sièges ne prirent jamais possession : au commencement du xv^e siècle, il ne restait d'évêques latins qu'à Soultaniych et Tauriz; un nouvel évêché fut créé à Salmas en 1402; les listes de ces sièges se terminent respectivement en 1425, 1450 et 1460.

L. Cahun a écrit : L'Église latine contribua par son zèle à la ruine du christianisme chez les Turcs. Le nestorianisme, implanté depuis des siècles, avait eu le temps de prendre racine; il tenait au sol comme une plante nationale, indigène; le catholicisme romain n'était qu'une religion d'étrangers. Le Turc chrétien converti par un missionnaire latin entraînait dans le giron de l'Église universelle, mais il sortait de l'union nationale; c'était un déserteur... Le nestorianisme, abandonné à lui-même, aurait peut-être survécu; l'immixtion d'étrangers lui fut également funeste auprès des Turcs et auprès des Chinois. * *Introduction à l'histoire de l'Asie*, Paris. 1896. p. 108 sq. Une semble pas que les missionnaires latins aient à porter une

aussi lourde responsabilité. Le christianisme fut déraciné en Chine par haine de la dynastie des Yuan et non des Latins; il disparut en Haute-Asie, lorsque « Tiniour supprimait les Mongols au nom de l'apôtre Mohammed . *ibid.*, p. 179. Dans les régions montagneuses et pauvres où les chrétiens purent subsister sans trop attirer la cupidité des musulmans, l'Église nestorienne survécut et les missionnaires de l'Occident qui n'en disparurent guère (même pendant un siècle, au moment où les Turcs prenaient Constantinople et menaçaient l'Europe, y reparurent bientôt pour y rétablir de façon durable l'union à Home.

Les sources de ce paragraphe se trouvent indiquées sous les différents noms de lieux et de personnes dans : L. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen Âge*; *Topo-bibliographie*, Montbéliard, 1891-1903; *Topo-bibliographie*, Paris, 1903-1907. Bibliographie des sources par ordre chronologique dans IL Streit. *Bibliotheca missionum*, t. IV, *Asiatische Missionsliteratur, 1243-1899*, Aix-la-Chapelle, 1928 (ouvrage soigné, ou manque cependant l'indication des articles de la *Revue de l'Orient chrétien*, qui ont ajouté beaucoup de nouveau). Lui plupart des lettres pontificales ont été publiées par Baynaldi, reproduites dans les bulletins franciscain et dominicain, ainsi même dans l'appendice de M. Chabot il son *Histoire du patriarche Mar Jabalaha III*.... dans *Revue de l'Orient latin*, t. II, p. 66-101, extrait p. 185-257. Lui première lettre de Ynhballaha se trouve avec celle de Hnban-ata dans S. Giamil. (*annuaires relations in les Scdm apostolique et Assyriens orientaux seu Chaldéens Ecclesiam*. Koine, 1962. p. 1-8.

Parmi les travaux récents, on peut citer : G. Golubovich. *Bibliotheca hio-bibliographica de Terra santa et de Oriente* / *rancescano*, t. I-IV, Qunracchi, 1906-1923 (les informations qui concernent la période 1215-13-15, sont comparables). sous les noms des religieux employés comme missionnaires); *San Domenico nell'appuntamento de' suoi figli in Oriente (periodo de scade di AIT c 1271)*, dans *Miscellanea domenicana in memoriam VII anni saeviaris ab obitu sancti patris Dominici*, Home. 1923, p. 206-221; B. Altaner, *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts*, dans *Resultate Studien zur hiesigen Théologie*, Hombachschmidt. 1921; H. Cordier, *Histoire générale de la Chine*..., c. xii, *Les Mongols : Missionnaires et voyageurs étrangers*, t. II. Paris, 1920, p. 368-132; L. Bréhier, / *l'Eglise et l'Orient au Moyen Âge*, Paris. 1907, p. 219-221. 268-286. 311-3; P. Pelhot. *Mongols et papes aux X et XI siècles*, lu dans la séance publique annuelle des cinq académies du mercredi 25 octobre 1922; A. van don Wyngaert. *Jean de Mont-Corvin, O. S. M., premier évêque de Khanbaliq et de Kingi*. LUL., 1924.

VIII. L'Église chaldéenne catholique. I. *L'union des nestoriens de Chypre*. - - Chypre a joué pendant tout le Moyen Âge un rôle très spécial : isolée par la mer d'un continent où se battaient des peuples qui n'étaient pas marins, Arabes, Turcs et Mongols, elle resta de 1192 à 1189 sous le gouvernement d'une dynastie d'origine française, il est vrai, mais profondément levantinisée et même orientalisée par plusieurs alliances grecques et arméniennes. Chypre fut un asile pour beaucoup de chrétiens orientaux fuyant les zones de combat, en même temps qu'une pince d'armes où les Francs pouvaient se regrouper en sûreté après un échec ou avant une attaque.

Les nestoriens formaient à Nicosie une colonie, groupée autour d'un évêque, suffragant du métropolitain de Tarse. Dès 1222. l'attention de Home avait été attirée sur les chrétiens dissidents, qui résidaient en Chypre. (la bulle d'Honorius III. en date du 12 février de cette année-là, prescrit au patriarche de Jérusalem, à l'archevêque de Césarée et à l'évêque de Bethléem, ses envoyés dans l'île, de ramener les dissidents à l'obéissance de l'archevêque latin de Nicosie et de ses suffragants, en les frappant au besoin de censures. P. Pressat, *Regesta Honorii papae 111*, I. n, Home, 1895. p. 35, n. 3750. L'entreprise n'eut guère de succès : les laïcs grecs et syriens firent une

violente opposition aux membres du clergé, qui manifestaient une certaine propension à l'union, et le prièrent de la jouissance des revenus attachés à leurs charges. Urbain IV dut intervenir le 23 janvier 1263 par une lettre au bailli de Chypre, J. Hackett *A history of the orthodox Church in Cyprus*..., Londres. 1901, p. 531 sq. Soixante ans plus tard, comme il restait des nestoriens dans l'île, Jean XXII enjoignit au patriarche de Jérusalem, le 1^{er} octobre 1326, d'extirper les hérésies nestorienne et jacobite, en laissant d'ailleurs à sa prudence le choix des moyens à employer. *Ibid.*, p. 532. Nous ne savons pas ce qui fut fait, mais, en 1310. Élie, archevêque de Nicosie, ayant réuni avec les dignitaires latins de l'île les chefs des différentes Églises et des interprètes qualifiés, publia une profession de foi, dont voici les considérants et la conclusion :

Quoniam in regno Cypri, in «inguh civitatibus et diocesis, permixti sunt populi diversarum linguarum, habentes sub una fide, sicut experimento didicimus vario ritus et mnr», <jui a «uis episcopi et prnsulibus, juxta diversitate rituum et linguarum, verbo instituendi sunt pariter et exemplo;... decrevimus fidei professionem explicite declarare.- Praescriptam igitur purissimam... fidei veritatem... ab universis et singulis regni Cypri, cujuscumque nationis existant firmiter teneri... precipimus et mandamus, si omnipotentis Dei et sacrosanctae roimnae Ecclesiae, nre non sanctissimi demini nostri domini Benedicti papa» XII, cupiunt cingere ultionem. Per hoc autem non intendimus Inhibere Gravis episcopi, et eorum subditis,quin ritus suos fidei catholicae non adversus sequantur, juxta compositionem a felici recordationis domino Alexandro romano pontifice in regno Cypri inter Igitino et Graco editam <1 diutius ubi nam. M.in l, Concl., I. xxvi, col. 372-375.

L'acceptation était-elle vraiment aussi spontanée que le déchire Élie : *Memorata... promissarum aliarum nationum majores, pro se et subditis suis,... clare et explicite recognoverunt... et spontanea voluntate, omni timore semoto, et quacumque coactione cessante, humili professione confessi sunt... ? Ibid.*, col. 375 sq.

Ils devaient avoir fait profession de la foi catholique. ces nestoriens qu'Étienne de Lusignan vit. encadrés par les Éthiopiens et les Jacobites » syriens, dans le cortège d'une procession du Saint-Sacrement. J. Hackett, *op. cit.*, p. 530. Leur rite devait être reconnu, comme celui des Grecs, seul mentionne dans la constitution ci-dessus, sans toutefois que leur office ait jamais été célébré en grec, comme l'a cru le voyageur Jacques de Vêrone. qui passait là en 1335. H. Hôricht. *Le pèlerinage du moine augustin Jacques de Vêrone*, dans *Revue de l'Orient latin*, I. m, 1895, p. 178.

Toutefois, c'est seulement en 1445 que l'union définitive est enregistrée dans un document officiel de l'Église romaine, la bulle promulguée par Eugène IV, après que le métropolitain des nestoriens, Timothée, eut professé la foi catholique, d'abord à Chypre devant le dominicain André, archevêque de Colosses (Rhodes), puis au Lutran, dans la session conciliaire du 7 août 1115. Ilcfele-Lcclercq. *Histoire des conciles*, t. vu b. p. 1106. Le pape déclare qu'on devra être dorénavant attentif à ne plus traiter d'hérétique ces Syriens revenus du nestorianisme, auxquels sera réservé le nom de Chaldéens - : *quod nemo predictas Chaldoorum metropolita met Maronitarum episcopum, eorumque clericos et populos, neque ex populo et clero quempiam de cetero audeat hereticos appellare, aut Chalda-os de cetero nestorianos nominare prtesumat*. [Hardouin], *Acta conciliorum et epistola: decretales*, t. ix, Paris, 1714. col. 1013.

L'histoire de cette colonie chaldéenne de Chypre à partir de cette date est peu connue. En 1450, une partie des néo-convertis était retournée à l'hérésie,

comme il appert d'un bref de Nicolas X^e à l'archevêque de Nicosie. F. Hackett, *.1 history...*, p. 533. En 1172, la juridiction des évêques des Églises unies fut rognée, réduite à la seule ville de leur résidence, à la suite sans doute d'un de ces conflits qu'il faut toujours attendre, là où deux juridictions se juxtaposent sur un même territoire. Bulle de Sixte IV publiée par L. de Mas-Lairie. *Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan*, t. I, Paris, 1855, p. 325-330. Quelques années plus tard, le 16 février 1189, la république de Venise se substitua aux Lusignan dans le gouvernement de l'île : les Églises orientales unies disparurent bientôt par suite de la rigide politique de latinisation appliquée par la Sérénissime.

2* *Missionnaires latins et nestoriens aux Indes*, — Les religieux franciscains et dominicains, qui devaient travailler en Perse à l'union des nestoriens, les retrouvèrent aux Indes. Bien que la route de terre fût plus rapide pour communiquer avec l'Extrême-Orient, la voie de mer était parfois la seule ouverte. Ainsi en fut-il dans les années qui précèdent la mort de Koubilai par suite de la guerre en Transoxiane. Les Polo rentrant de Chine, Jean de Montecorvino y allant, furent contraints de la suivre en 1292. Les nestoriens avaient sur plusieurs points de la côte des colonies assez prospères, où leurs marchands se rencontraient avec les Européens. C'est probablement l'importance de la colonie nestorienne à Mcilaporc, auprès du tombeau de l'apôtre saint Thomas, qui conduisit Jean de Montecorvino à y demeurer pendant treize mois, mais lors qu'il parle de cent personnes baptisées par lui, on doit penser qu'il s'agit de païens. A. van den Wyngaert, *Sinica franciscana*, t. I, Quai h chi, 1929, p. 315.

Un autre point de l'Inde fréquenté par les missionnaires était la ville de Fana, site de Bonibay-Salselle, qui était dès lors un grand centre de commerce. Les franciscains y eurent un couvent de 1320 (?) à 1390, selon les statistiques publiées par G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica delta Terra santa*, t. n, Quaracchi, 1913, p. 166. C'est chez des nestoriens qu'étaient descendus à Tana les quatre franciscains, qui y furent martyrisés par les musulmans le 9 avril 1321.

À Quilon, autre centre commercial sur la côte du Malabar, important pour le commerce du poivre, qui y était concentré, il y avait une nombreuse communauté de nestoriens. Lorsque le dominicain Jourdain de Séverac en fut élu évêque par bulle du 9 août 1329, Jean XXII adressa, le 8 avril 1330, *Domino Nestarinorum et Christianis nestarinis de Columbo* un exemplaire de sa lettre. *Votis zelumur*, les engageant à bien recevoir les missionnaires :

Attendentes quod per tam longas maris terrarum ditiones perfratibus episcopus et fratres, non absque magnis laboribus, pro sola communi divinarum obsequiorum ad partes istas accedunt, quos benigne recipientes et caritative tractantes Micris Instructionibus, quas in doctrina catholica fidei vestra facient, vestrarum mentium aures perfructibus devotius, animosque vestros, quorumlibet schismatum pulsus erroribus, unitati catholicae fidei et sanctorum patriarum auctoritatibus in omnibus coaptetis. A. Mercati. *Monumenta vaticana urbis diocesis in Columboensem (Quilon) et eiusdem primum episcopum Iordanum Catatoni O. P. scripta...*, Rome, 1923, p. 28 sq.

Nous ignorons quel fut le succès de la mission dominicaine de Quilon, mais il y avait encore une Église latine dans cette ville, lorsque Jean de Mariotti y passa vers 1317. A. van den Wyngaert, *Sinica franciscana*, t. I, p. 531.

Il est possible qu'il y ait eu jusqu'à la fin du XIV^e siècle des arrivées de missionnaires latins dans l'Inde;

la marche vers l'ouest des armées de Tamerlan (1398-1405) semble avoir interrompu définitivement la circulation jusqu'alors assez intense entre la mer Noire et le golfe Persique. Lorsque les missionnaires latins se rendirent de nouveau aux Indes, ils y arrivèrent par la route des Portugais, celle qui passe au sud de l'Afrique. Mais, tandis que les relations devenaient régulières entre l'Europe et les Indes par le cap de Bonne-Espérance, celles devenaient de plus en plus rares et difficiles entre le catholicos nestorien, confiné au nord de la Mésopotamie et cette partie de sa chrétienté. C'est pourquoi l'histoire ultérieure des chrétiens de Saint-Thomas, leurs relations avec les missionnaires latins sous le régime portugais, leur passage brusque, au milieu du XVI^e siècle, du nestorianisme au monophysisme, la nouvelle organisation des Églises catholiques de l'orient aux Indes, seront exposés dans un article spécial, sous le titre Syko-Malabari: (*Église*).

En plus des ouvrages cités, voir W. Irmann. *Die Kirche der Thomaschristen*, Gütersloh, 1877, p. 168-225; G. M. Ue, *The Syrian Church in India*, Edimbourg et Londres, 1892, p. 187-197.

3. *Première réunion des Chaldéens de Mésopotamie* (1551-1662). Contrairement à tous les usages et canons ecclésiastiques, le catholicos nestorien était devenu héréditaire, d'oncle à neveu ou cousin, depuis 1150, par décret du catholicos Simon IV. À la mort de Simon VII Bar Mâmâ, en 1551, une partie de la nation nestorienne refusa d'accepter le neveu auquel revenait le siège, Simon VIII Denhâ. Une assemblée du clergé et des fidèles protestataires se réunit à Mossoul, sous la présidence de trois évêques, qui penchaient pour l'union avec Rome. Les votes se portèrent sur le supérieur du couvent de Babban Hormizd, près Alkoche, Sulâqâ ou Su'ud (— Ascension). fils de Daniel, alors âgé de quarante ans. Soixante-dix délégués de cette assemblée l'accompagnèrent jusqu'à Jérusalem, afin d'obtenir en sa faveur les lettres du custode de Terre sainte, qui était alors commissaire du Saint-Siège pour l'Orient. L. Lommens, *Relationes nationem Chaldaeorum inter et custodiam Terre sancto (1551-1629)*, dans *Archivum syriacum historicum*, t. XIX, 1926, p. 18. Trois laïcs furent chargés d'accompagner Sulâqâ, devenu Simon-Sulâqâ, portant une lettre de l'assemblée de Mossoul et une des soixante-dix délégués venus à Jérusalem, mais il n'en restait qu'un lorsque Sulâqâ parvint à Home, le 18 novembre 1552. L'affaire fut présentée en consistoire par le cardinal Malteo le 18 février 1553, puis reprise dans le consistoire du 20; le même jour Sulâqâ émettait sa profession de foi, qui fut reconnue orthodoxe. Enfin le pallium lui fut assigné et remis au Vatican, le 28 avril de la même année. W. Van Gulik, *Die Konsistorialakten fiber die Begründung des unierte-chaldaischen Patriarchates von Mosul unter Papst Julius III.*, dans *Oriens Christianus*, t. IV, 1901, p. 261-277. Sulâqâ, avant de regagner l'Orient avec le titre de patriarche chaldéen, demanda au souverain pontife d'envoyer avec lui deux missionnaires qualifiés, qui l'aideraient à instruire ceux qui se rangeraient sous sa houlette dans la véritable foi romaine. Le pape fit choix de deux dominicains maltais, à qui leur langue maternelle facilitait le maniement de la langue arabe, Ambroise de Buttigieg, qui fut créé évêque titulaire d'Avara le 5 mai 1553, et un de ses parents, Antonin de Zahra. Le nouveau patriarche prit la route de terre par Venise, Constantinople, l'Asie Mineure. J. Voslé, *Alissio duorum fratrum Melitensium O. P. in Orientem sac. A. I. et relatio, nunc primum edita, eorum quæ in istis regionibus gesserunt*, dans *Analecta*

Ordinis praedicatorum, t. xxxm. 1925, p. 261-278. Sulfiqû lixa sa résidence en territoire turc, a Diarbékîr, où il était arrivé le 12 novembre 1553. Mais le parti de Simon benlul agit par ruse pour se débarrasser de lui; il fut appelé auprès du pacha d'Amadlah et mis en prison. Quarante jours après, il naissait sa vie par le martyre, noyé en cachette, au début de 1555.

Le parti catholique ne perdit pas courage : un nouveau patriarche fut élu en la personne d'Abdi8o\ évêque de Djézirel Ibn Omar, un des cinq prélats que Sulfiqû avait eu le temps de consacrer. Il lui fut impossible de partir immédiatement pour Home, car l'on ne voit pas qu'il ait envoyé quelqu'un pour présenter une demande de continuation: c'est seulement en 1561 qu'il se mit en route : le bref qui le délie du lien de l'Église de Djézirch et le confirme comme patriarche est du 17 avril 1562. S. Giamil, op. *cil.*, p. 31-41. On voit encore à la bibliothèque du Vatican la copie autographe d'une profession de foi qu'il lit en syriaque, traduction à ce qu'il semble, d'un original latin. *Ibid.*, p. 11-58. Après avoir reçu le pallium le 1 mai 1562 et promis de recevoir les décisions du concile de Trente, auquel il ne pouvait pas assister, parce que son Église ne pouvait rester sans gardien, *ibid.*, p. 63-67. il reprit le chemin de l'Orient. Il n'était pas accompagné d'un conseiller latin, comme il aurait aimé de l'être à l'exemple de Sulâqâ. parce que le pape n'avait pu trouver sur place quelqu'un qui fût qualifié pour la prédication en syriaque, mais Pie IV ne négligea pas pour autant les intérêts spirituels des Chaldéens : il écrivit à l'évêque dominicain de N'akhl-tchévan, Nicolas Froid, afin qu'il voulût bien choisir dans le personnel de sa mission et envoyer au patriarche le prédicateur désiré. Lettre du 23 juillet 1562, *ibid.*, p. 68 sq.

On voit par ces détails combien l'union des Chaldéens était sincère; ils vinrent fidèles, nonobstant les persécutions dont ils furent l'objet de la part des nestoriens, qui avaient l'appui des chefs kurdes, et malgré aussi les difficultés que le patriarche éprouva aux Indes, où les Portugais latinisants entravèrent sa tentative d'organiser une hiérarchie chaldéenne unie. J. Vosté, *loc. cil.*, p. 269. C'est sous le pontificat d'Abdi8o* IV que fut envoyé en Orient comme visiteur apostolique l'Éthiopien Jean Baptiste, ancien supérieur de l'hospice Sanlo-Stefano degli Abissini, à Home, consacré ensuite évêque des Éthiopiens résidant en Chypre; mais nous ne savons pas si le délégué pontifical arriva jusqu'à Mossoul. ayant seulement la lettre par laquelle le pape annonce au patriarche chaldéen son départ, 23 février 1565. S. Giamil, *loc. cil.*, p. 69-71 : réponse du patriarche (?) p. 190-192. Les lettres relatives à cette mission ont été publiées à nouveau, d'après une autre copie, par P. Dlb, *Une mission en Orient sous le pontificat de Pie IV*, dans *Revue de l'Orient chrétien*. t. xix, 1911, p. 21-32, 266-277. Les tenues de la lettre au patriarche chaldéen méritent d'être rapportées, elles montrent combien on se résignait difficilement à laisser aux Chaldéens unis l'usage de leur rit, au moment où l'on travaillait si fort pour l'unification des liturgies en Occident, peut-être aussi sous l'impression des difficultés que la différence des rites avait suscitées aux Indes.

Debebis... omnem operam dandam... ut tides eorum, quibus praecepta, fidei sacramenta, (alioquin et Apostolicum) huiusmodi plane congruat, nec ulla in re, qua? quidem ad salutem necessaria sit, discrepet. Nam quod ad ritum, et ceremonias attinet, et valde deceret, tametsi optandum esset ipsas quoque congruere, tamen passuri sumus consuetudines vos, et vestros ritus antiquos... qui quidem fuerint probabiles, retinere, dummodo in sacramentis, et aliis

rebus ad fidem pertinentibus, ad salutem necessariis, Laxius, ut diximus, romanum. omnium Christi fidelium matrem, et magistram sequamini. *Ibid.*, p. 270.

Abdi8o' avant vécu à Séert, dans le couvent de Saint-Jacques le reclus, y mourut en 1567. Le siège fut géré ensuite pendant onze ans par le plus ancien des évêques, Yahbafihâ (les sources latines donnent Aatalla Xytallâhâ), évêque de Djézirch; on ne put procéder à l'élection qu'en 1578, dans l'impossibilité où l'on était mis par les nestoriens et les autorités turques de réunir le collège électoral. Yahballâhâ IV, qui était déjà vieux au moment de son élection, mourut à la fin de 1580, sans avoir pu envoyer sa profession de foi à Home. S. Giamil, op. *cil.*, p. xxxm. Il eut pour successeur l'évêque de Gêlu, Séert et Salmas, Simon Denlul, qui s'était converti depuis peu du nestorianisme avec tout son troupeau. Elie, métropolitain de Diarbékîr, qui avait été l'auteur de cette conversion, fut choisi comme procureur par le synode électoral, pour aller à Home demander en faveur du nouveau patriarche la confirmation de son élection et le pallium. Lettre du synode au pape, *ibid.*, p. 88-90; exposé du procureur au cardinal Gara (Ta. p. 90-97. Toujours en butte aux contradictions des nestoriens, qui avaient l'oreille des autorités turques, le patriarche fixa sa résidence au monastère de Saint-Jean, près de Salmas, en Perse, où s'était tenu le synode électoral.

Le métropolitain Elie étant mort au Liban, lorsqu'il revenait de Home, en 1582, le patriarche ne put recevoir de suite la confirmation de son élection; en janvier 1581. cependant, Léonard Abel, archevêque de Sidon, qui avait été envoyé en Orient par Grégoire XIII pour confirmer les chefs des Églises orientales unies, leur porter les décrets du concile de Trente et leur faire adopter le nouveau calendrier, entra en relations avec un envoyé du patriarche chaldéen, Jacques, prieur du monastère de Séert. Léonard Abel aurait bien voulu que le patriarche fit une partie du chemin pour le rencontrer. mais il y avait guerre entre la Turquie et la Perse: en outre, le potentat kurde local. Zayn ul-bak, ne permettait pas au patriarche de quitter son territoire. Il fallut donc envoyer à celui-ci la copie de la profession de foi que son procureur, le métropolitain Elie, avait signée à Home. L'exemplaire signé fut remis à Léonard Abel l'année suivante, janvier 1585. par le nouveau métropolitain de Diarbékîr, Joseph Elie. accompagné d'Isa, neveu du patriarche. Ceux-ci repartirent vers le patriarche, porteurs des bulles et du pallium, en avril 1585. ayant reçu pendant les mois de leur séjour à Alcp. auprès du délégué pontifical, un supplément d'instruction théologique. Les habitants de Diarbékîr, qui étaient foncièrement attachés à l'Église catholique, envoyèrent alors à Home, pour bien s'y pénétrer de la doctrine catholique, un prêtre, un diacre et un clerc. Relation de Léonard Abel dans Baluze, *Miscellanea...*, éd. de Mansi, t. n. Lucques, 1764. p. 151-156; réimprimée par S. Giamil. op. *cil.*, p. 115-122.

À la mort de Simon IX. on appliqua le système de la succession héréditaire. Simon N. élu en 1600, signa le 28 juillet 1619 une profession de foi, qu'il fit parvenir au souverain pontife, en annonçant qu'il allait se rendre à Home en compagnie du franciscain Thomas Obiciid, de Novare. Cette information, donnée sans référence par J. S. Assémani. *Hibliotheca orientalis...*, t. lit b, p. 622. a été répétée telle quelle par tous les historiens de l'Église chaldéenne. Mais aucun n'a remarqué que Simon X avait déjà envoyé à Home, avant cette date, par l'intermédiaire du métropolitain de Diarbékîr. Timothée, un libelle de foi, qui n'avait pas donné satisfaction. C'est cepen-

dani ce qui lui valut une lctire de Paul V, du 29 juin 1617, adressée* *Venerabili fratri Simant patriarcha* Assyriorum orientalium*. S. Glandi, qui n reproduit ce document (p. 190 sq.). a supposé qu'il était adressé au catholicos Élie IX, qui avant son élection aurait été appelé Simon. *Ibid.*, n. 1. Mais le catholicos précédent. Élie VIII, n'était mort que le 26 mai. et son décès ne pouvait être connu A Borne à la fin de juin. D'ailleurs, dans une lettre écrite le meme jour au Frère Thomas de Novare, au sujet du synode tenu par Élie VII. le pape parle de lui comme d'un personnage vivant : *a venerabili fratre Elia Habilonis patriarcha habita*. *Ibid.*, p. 191. En outre, la curie employait alors des litres différents pour les deux prélats, qui se partageaient l'autorité sur les Chaldéens. nestoriens et catholiques, qualifiant le successeur de Sulâqâ patriarche des Assyriens orientaux et celui de Simon bar Mâmâ I patriarche de Babylone ».

Ces observations auraient dû préserver Gland de l'erreur où il est tombé : il n'est pas douteux que la lettre *Venerabili Simoni* a été adressée à Simon X ; nous en avons la preuve dans un fragment d'un rapport écrit à la suite de sa mission en Chaldée par celui qui était chargé de la porter. Thomas de Novare. C'est une partie seulement de cette relation qui est parvenue entre nos mains dans deux feuillets, que nous avons trouvés pliés en quatre dans le cartonnage du manuscrit *Vatican turc 102*, feuillets autographes probablement. Néanmoins, ce fragment nous apprend que Thomas, parti d'Alep le 29 avril 1619. arrivé auprès du catholicos Élie IX le 22 mai, se trouva chez le patriarche Simon, du 13 au 29 juillet 1619. Le bon franciscain ne sait comment exprimer l'enthousiasme avec lequel il fut reçu dans ce milieu, où était demeuré vivant l'esprit de l'héroïque martyr Sulâqâ, et où l'on considérait toujours le pape comme le Père de tous les chrétiens et le chef de l'Église universelle. Le patriarche, pour manifester son dévouement envers le souverain pontife, voulait assurer de ses propres mains le service de son envoyé, préparer les couvertures de son lit, lui servir à boire, lui tenir l'étrier, lorsqu'il montait à cheval. Simon X disait à Thomas qu'il ne s'estimerait pas véritable patriarche, tant qu'il n'aurait pas baisé les pieds du Saint-Père, et lui jura par trois fois qu'il le retrouverait sous peu à Diarbékirk ou Alep, afin d'accomplir avec lui le passage de Home, à moins d'en être empêché par la mort, les Turcs ou les Kurdes. C'est dans cette disposition, la veille du départ de l'envoyé pontifical, que Simon X signa sa profession de foi. le 28 juillet 1619.

Le voyage du patriarche n'eut pas lieu, mais la visite de l'envoyé pontifical, au delà de montagnes Infestées de brigands, où il y avait de la neige même en juillet montrait aux Chaldéens de Perse que Borne s'intéressait à eux. Les difficultés matérielles étaient trop grandes pour qu'il y eut des rapports fréquents: il en exista cependant encore, mais nous sommes moins bien renseignés pour la période qui vient, parce que la S. Congrégation *De Propaganda Fide*, dont l'activité a commencé en 1622. n'a fait encore qu'ouvrir ses archives : S. Giamil n'y a pas eu accès, op. *rit.*, p. xxviii, ni, 538, et personne n'y a encore fait le relevé des pièces concernant les Chaldéens. Giamil dit cependant que des professions de foi furent envoyées en 1653 par Simon XI et en 1658 par Simon XII Simon XIII écrivit encore en 1670 au pape Clément X, le suppliant de laisser intacts les rites anciens :

Jnm petimus a Sanctitate vestra, ut nobis mittatis epistolas bonas* M congruas super canonibus synodalibus et ordinacionibus* ut ritibus ecclesiasticis nostri*, ut non

confundantur, neque mutantur CX illo, quod ordinarunt nobis patres sancti secundum Inventionem Orientis ritum, sed maneant, sicut (ut) nunc ab antiquo, similiter additione, aut diminutione, ut non inducatur confusio in corpus Christianorum, Giamil, p. 203.

Le maintien, à Ispahan, d'un évêque latin, qui devait, entre autres choses, aider les Chaldéens catholiques de Perse, comme il ressort des lettres d'Alexandre II au chah Abbas II et au patriarche Simon XII en 1661. ne suffit pas à maintenir l'union. *Ibid.*, p. 192. 191. 195. Simon XIII retourna au nestorianisme et transféra le siège des catholicos nestoriens à Kolchannés.

Pour ce paragraphe et les suivants, voir : J.-S. Assemani. *Bibliotheca orientalis*, t. II a, p. 621-623; .LA. Assémani, *La catholicis seu patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum commentarius historico-chronologicus*, Home, 1775, lequel répète souvent mot pour mot les notices de la *Bibliotheca orientalis* ; J.-B. Abbeloos et T. J. Luuzy, *Gregorii Barhebraei chronicon ecclesiasticum*, t. II, Paris et Louvain, 1877, col. 568-576; S. Giamil, op. *cit.*, p. XXXI-XXXII; J. Tinkdjian, *L'Eglise chaldéenne catholique autrefois et aujourd'hui*, dans A. Bathmeh, *Annuaire pontifical catholique*, t. XVI, 1911, p. 155-169, extrait, p. 7-21.

Les documents relatifs à Sulâqâ ont été publiés pour la deuxième fois par S. Giamil, *Genuinae relationes inter Sedem apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam...*, Home, 1902 (ouvrage publié d'abord dans *Illessariom*, 1898-1903, sous le titre *Documenta relationum inter Sedem apost. et Assy. Eccles.* ; lettres de Chaldéens au pape, p. 12-11, 175 sq.; profession de foi de Sulâqâ, p. 177 sq.; relation du card. Mafteq sur l'état de l'Eglise chaldéenne. p. 179-482; bulle de provision du 17 mars 1553, p. 15-23; lettre déterminant les pouvoirs du nouveau patriarche, 7 avril 1553. p. 21-27; histoire du retour de Sulqa (texte syriaque et trad. latine), p. 182-189. L'ne profession de foi de Sulâqâ, inconnue à Giamil, *c trouve en latin, copiée de deux mains <lii>treintes dans *Vatic. I at. 6J68*, fol. 239 v.-213, 250-253 v.. Sur l'histoire de Sulâqâ, voir aussi L. Lemmons, *Nobr criticirad initia unionis Chaldeorum (1331-1629)* dans *Antonianum*. 1926, t. I, p. 205-218.

10 Les successeurs de Dar-Mâmâ et l'Eglise romaine (1607-1681) La communauté chaldéenne de Diarbékirk avait été, de 1555 à la mort de Yahballâhâ IV. la citadelle du parti favorable à l'union avec Borne. Lorsque l'ancien évêque de Géhi et Salmas, Simon IX, transféra en Perse la résidence patriarcale, les catholiques de Diarbékirk firent le siège du catholicos nestorien résidant à Babbun Hormizd. Élie XII Bar Mâmâ. L'invitation du visiteur apostolique, Léonard Abel, qui avait vu le métropolitain de Diarbékirk, en Alep, en 1585, fit tomber sur le catholicos, qui envoya au pape une profession de foi. portée en 1586 par le prêtre 'Abd al-Masih. Cette profession de foi, dont un exemplaire de petit format, muni du sceau patriarcal, existe encore, relié dans le ms. *Vatican arabe J 11*. fol. 1 v.-11 v°, fut rejetée par Sixte V. comme entachée de nestorianisme. S. Giamil, op. *cit.* p. xxxiv, n. 1.

Élie XIII, qui succéda en 1591 à son cousin Élie VII reprit l'idée de l'union à Borne. Beaucoup de nestoriens se convertissaient, à ce qu'il semble, lorsqu'ils sortaient de leur milieu : le custode de Terre-sainte. F. Manerba. rapportait en 1601 que beaucoup de nestoriens avaient abjuré entre ses mains, pendant les trois années de son administration, ajoutant que plusieurs lui avaient promis de s'employer, afin que leur patriarche écrivit cette même année au souverain pontife, pour lui demander être reçu dans le giron de l'Eglise. L. Lemmons. *Acta S. Congregationis de Propaganda fide pro Terra sancta*, pars I (1622-1720), dans G. Golubovich, *Biblioteca bio-biografica della Terra santa e deU'Oriento franciscano*, nuova serie, documenti, t. I. p. 10.

En juillet. au mois de mars 1606, arrivèrent à Rome

deux laies, Georges et Jean, qui se disent les envoyés du catholicos, dépouillés en cours de route par des voleurs qui leur avaient pris les lettres destinées au pape. Très bien reçus par Paul V. pour qui ils lirent une relation détaillée de l'état des chrétiens nestoriciens, S. Giamil, op. cit., p. JOU-108, ils retournèrent en Orient chargés de cadeaux pour le catholicos, et porteurs d'une instruction, qui avait été rédigée par Marcello Vestri et mise en syriaque par un maronite de Rome.

Élie \ III, encouragé par le métropolite de Diarbékir, Élie, qui semble avoir été l'instigateur de l'union, *ibid.*, p. 131, envoya donc son archidiacre, Rabban Adam, qui arriva à Borne au printemps de 1611, apportant huit documents en syriaque et arabe, qui sont conservés aux archives de la S. C. du Saint-Office. Listed sommaire du contenu de ces documents dans G. Hofmann, *Il beato Hcllarmino e gli Orientali*, dans *Orientalia Christiana*, t. vnr, p. 298-303. Reconnaisant volontiers l'autorité suprême du souverain pontife dans l'Église entière, Élie et les prélats signataires se déclaraient disposés à lui prêter obéissance; ils exposaient leur foi relativement à la Trinité et à l'incarnation, expliquant pourquoi ils appelaient Marie Mère du Christ plutôt que Mère de Dieu. Selon Adam, qui avait rédigé un mémoire pour le démontrer, il n'y avait aucune différence entre la foi de sa nation et celle de l'Église romaine. A Jérusalem, Adam avait été reçu à la communion par les franciscains qui, comme le notaient déjà les envoyés de 1606, recevaient régulièrement les Chaldéens à la confession et à la communion (Giamil, op. cit., p. 101) non cependant sans les interroger sur leur foi, comme le dit explicitement le P. Manrba.

A Rome la foi de Maître Adam allait être épluchée de plus près : ses documents furent confiés à l'assesseur du Saint-Office, qui chargea Pietro Strozzi, secrétaire des brefs aux princes de pourvoir à tous les besoins du voyageur, comme il avait fait en 1606 pour les pèlerins mentionnés ci-dessus. Strozzi demeura pendant trois ans le protecteur né d'Adam, et le considéra toujours avec bienveillance, bien qu'il connût par le menu toutes les discussions qui eurent lieu à son sujet. Il a rédigé sous le titre d'*'Icia legationis Babylonici?* un volumineux rapport sur la mission d'Adam, dont une copie calligraphiée avec luxe et présentée à Paul V est conservée à la bibliothèque Vaticane, ms. *Barbcrini latin 2690*. Le séjour prolongé d'Adam à Rome fut troublé par bien des vicissitudes. Des trois Chaldéens qui raccompagnaient, un laie et deux moines dont un prêtre, deux se tournèrent contre lui, affirmant qu'il n'avait reçu aucune mission du catholicos et avait fabriqué les lettres présentées par lui à son arrivée. Les dépositions de ces accusateurs se trouvent dans le manuscrit de la bibliothèque vaticane, *Barbcrini latin 593*, fol. 226-233, écrit de la main d'un Oriental, probablement un Maronite qui avait fait la traduction des documents syriaques. Cet inconnu fait montre d'une profonde antipathie pour Adam et d'une façon générale pour tous les nestoriens, que les autres chrétiens d'Orient, dit-il, méprisent et traitent à coups de pierre. On n'était pas tendre non plus au Saint-Office, où l'on voulut à un certain moment appliquer à Maître Adam le châtement des relaps. *Barbcrini latin 2690*, fol. 58 v*. Quatre jours seulement avant la signature des lettres qu'Adam devait emporter, le 21 mars 1611 le commissaire du Saint-Office, d'accord avec Bcllarinin, relevait dans un exposé du Chaldéen les erreurs suivantes : *animas sanctorum ante resurrectionem nun recipi in culis nec Deum videre ; fidem el spem manere in beatis ; resurrectionem non esse futuram in nera carne c(sanguine, sed in corpore aereo; liber-*

talem sanctorum non permansuram [tost resurrectionem; angelos sanctos non cognovisse mysterium Trinitatis nisi post incarnationem Verbi; mysterium regni Dei, quod in fide positum est, esse nobis impressum cum formatione natura]. G. Hofmann, op. cit., p. 303.

Il serait vain de vouloir excuser Adam de toute tromperie, mais il n'est pas facile de discerner dans son attitude la part du vrai : ce qui se passa lors de son retour en Mésopotamie donne plutôt raison à ses détracteurs. Toujours est-il qu'après deux ans de séjour, qui s'étaient passés en examens théologiques, séances d'instruction, rédactions de mémoires sur des points de foi, Adam ne put partir comme il l'espérait, au passage de l'été 1613 : le déplaisir fut si vif qu'il en tomba malade d'août à octobre, *Barberini latin 2690*, fol. 11 v°. Puis ce furent des discussions sur l'itinéraire à suivre : les deux jésuites, qui avaient été désignés pour accompagner Adam jusqu'auprès du patriarche, le romain Gioxanni Antonio Marietti et le maronite chypriote Pierre Mvtochita (*al. Metoscita*), voulaient s'embarquer à Messine, tandis que les Chaldéens préféraient voyager sur des bateaux vénitiens. Les deux compatriotes de Rabban Adam le quittèrent donc, tandis qu'il restait à Rome pour se soumettre aux exercices auxquels l'avait condamné le Saint-Office : *Ideo Sanctissimum Dominum nostrum et S. Congregationem decrevisse prredictum Adam, qui jam mensibus proderitis in S. Officio emiserat professionem fidei, esse instruendum de supradictis articulis et post instructionem prnvia abpiratione de lormah iterum absolvendum ab excommunicatione et recipiendum in gremio S. Matris Ecclesia catholica apostolic# Romana cum clausula citra parnam relapsi* G. Hofmann, loc. cit., 9.

Paul \. cependant, avait déjà commencé de donner satisfaction aux désirs du catholicos : par bref du 10 juin 1613. légèrement modifié le 15 mars 1614. le custode de Terre sainte avait reçu l'ordre de restituer aux Chaldéens l'autel qu'ils disaient avoir possédé auprès de la chapelle des franciscains, dans la partie nord du Saint Sépulcre. B. Katterbach. *Breve Pauli V Chaldais catholicis altare in ecclesia Hierosolymitana concedens*, dans *Archivum /ranetscanum historicum*, t. xix, 1926. p. 118 sq. Le 25 mars 1611. le bref au catholicos dont la minute avait été soumise, dès le 23 mai 1613, aux cardinaux Bcllannin et ITanceseo Bourbon del Monte, était expédié ainsi que les autres lettres.

Le départ de l'envoyé patriarcal, accompagné des deux missionnaires, eut lieu le 2 juin 1611. Le voyage ne nous est connu que par la relation de ces derniers, en copie dans le manuscrit de la bibliothèque vaticane, *Barbenni latin 3137*, fol. 127 ILS, publiée d'après l'exemplaire des archives de la Compagnie de Jésus par le B. P. Tournebize. *Breve e compendioso raguaglio della missione lotta per ordine di S. papa Paolo V...*, dans V. Rabbath *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, I. n. Beyrouth. 1921. p. 121-128. Adam était parti mal disposé envers les deux mentors qui lui avaient été imposés. Sa rancune s'accroissait en raison des longueurs du voyage (pii s'éternisa : anêts à Messine, à Malte, à Chypre où l'on n'était arrivé que le 21 janvier 1615. Adam voulut alors partir pour le Liban et Jérusalem, suivant ce qui avait été arrangé avant le départ de Rome, *Barbcrini latin 2690*, fol. 101. Les deux jésuites refusèrent de l'accompagner, *per cerli giusti impedimenti*, de sorte qu'il lit seul le voyage de Jérusalem. Les trois voyageurs s'étant enfin retrouvés en Alep. ils partirent de cette ville le 8 juin 1615. A Diarbékir. les jésuites eurent le déplaisir de ne pas trouver l'archevêque Élie, pour lequel ils

avaient une lettre du pape et se trouvèrent chambres par Adam, sans qu'il leur fût possible de trouver aucun appui contre ses manœuvres. Après les avoir internés tantôt en ville, tantôt dans une maison de campagne des environs. Adam finit par leur lire une lettre, soi disant écrite par le catholicos, qui leur enjoignait de retourner en arrière. C'est seulement en sortant de Diarbékir pendant la nuit, à l'insu d'Adam, que les deux missionnaires arrivèrent à gagner Mossoul et à rencontrer Élie VIII. Celui-ci leur déclara qu'il ne voyait rien à changer dans sa foi et n'avait donné mission à son envoyé que pour traiter l'affaire de l'autel à Jerusalem. Les jésuites repartirent donc pour Diarbékir, ayant été traités avec égards, mais n'ayant rien conclu, porteurs d'une lettre pour le souverain pontife et de cadeaux, le 24 août 1615. Tandis qu'ils étaient en Alep, il apprirent que le catholicos s'était déplacé vers l'Occident et désirait les revoir. Un des Pères rebroussa chemin, car il leur en coûtait d'avoir manqué leur mission, et rencontra Élie VIII au monastère de Mar Pethion, entre Mardin et Diarbékir, le 17 novembre. Aucune concession dogmatique ne fut faite lors de ces conversations, rendues difficiles par la présence de Habban Adam, qui prétendait n'avoir rien changé de sa foi à Home, ni anathématisé inconditionnellement Nestorius. Les deux envoyés de Paul V étaient donc fondés à déclarer, lorsqu'ils rentrèrent à Home le 8 novembre 1616, qu'il n'y avait chez Élie aucune des dispositions nécessaires pour une véritable réunion à l'Église romaine. Ils ajoutaient que personne parmi les Chaldéens de Diarbékir n'était véritablement catholique; mais la réclusion à laquelle ils avaient été condamnés, le fait que la communauté locale se disait de l'obédience de Simon et refusa sous ce prétexte de s'occuper d'eux, *loc. cit.*, p. III sq., leur mécontentement en leur donnant à penser qu'ils n'étaient pas en très bonne posture pour juger sainement.

L'éditeur du *Breve ragguaglio* n'a pas compris, faute d'une chronologie exacte, que si les envoyés de Paul V furent médiocrement reçus à Mossoul, c'est que l'on y attendait des franciscains et ce dès l'été 1615, comme il appert de l'échange de lettres en cours entre le catholicos et le gardien du couvent franciscain d'Alep. *Ibid.*, p. 153 sq. La caravane du rabban Adam avait employé plus d'une année pour arriver à Diarbékir et le catholicos avait écrit au souverain pontife, avant même d'avoir rencontré pour la première fois ses envoyés, puisque la lettre de Paul V enjoignant à Thomas Obinlcl de partir pour Diarbékir est du 20 Janvier 1616. Il est donc tout à fait erroné d'écrire, comme l'a fait le P. Toumbize, que la substitution des franciscains aux Jésuites fut demandée dans des lettres écrites à Paul V au nom du patriarche, après le retour à Home des deux jésuites ». *Ibid.*, p. 125. Ils n'arrivèrent à Home, comme on l'a dit, que le 8 novembre 1616! C'est à Alep, tête d'étapes des caravanes de Mésopotamie, et à Jérusalem, que les nestoriens étaient entrés en contact avec des religieux latins, et ces religieux étaient des franciscains; ceci explique suffisamment la préférence du catholicos.

Les anciens compagnons d'Adam, qui de Chypre l'avaient laissé partir seul pour Jérusalem, se disposaient à y aller en pèlerinage. d'Alep où ils hivernaient, lorsque le gardien du couvent franciscain, Thomas de Novare, se mit en route pour Diarbékir. Le catholicos, aussitôt après le départ du Jésuite qui était venu le trouver à Mar Pethion, avait convoqué le synode des métropolitains à Diarbékir pour le temps de Noël. Il insistait auprès de Thomas de Novare pour y avoir sa présence, mais celui-ci ne voulait pas entrer dans une affaire confiée à d'autres, et attendait de

connaître la volonté du pape. Cependant les prélats nestoriens s'impatientaient et menaçaient de regagner leurs diocèses. Thomas, ne voulant pas laisser échapper l'occasion, finit par se décider et le synode se tint du 1^{er} au 26 mars 1616. On lut les lettres du pape et les instructions apportées par les jésuites, ainsi qu'un traité théologique composé à Home par Adam, qui, sur les entrefaites, avait été consacré métropolitain de Diarbékir sous le nom de Timothée : détails sur la composition de ce traité dans P. Strozzi, *De dogmatibus Chahlwornm disputatio ad Patrem admod(um) revertendum) Adam, Cameras palrtarchalis Babylonis archidiaconum...*, Home, 1617, p. 203 (écrit 303)-239. On accepta tout ce qui avait été fait à Home en matière de foi; puis une lettre au pape fut rédigée, signée par tous, remise au frère Thomas pour acheminement. Strozzi, qui continuait d'avoir l'affaire des Chaldéens à cœur, publia tous ces documents, dès leur réception à Home : *Synodalia Chatdecorum videlicet epistola synodica Eliiv... Sermo Timothei archiepiscopi Amed dr recta fide, ...in synodo recognitus et receptus....* Home, 1617, p. 11-52; documents reproduits par S. Giamil, *op. cit.*, p. 142-159, 536 sq. Les prélats protestaient avec insistance contre les vexations, auxquelles l'inquisition portugaise oumettait leurs compatriotes des Indes, et demandaient au pape d'intervenir en leur faveur : *quia in Ormos, et m Goa, et ultra valde tribulant nos scrutantes de fide ; et homines nostrarum regionum non sunt periti omnes; et hac de causa tribulant eos valde, vel accipiunt ab eis pecunias, et deinde dimittunt eos ; et unus sacerdos ex Amed civitate mortuus est propter angustias, in quas redactus ab eis fuerat.* Strozzi. *Synodalia*, p. 15; Giamil. *op. cit.*, p. I et. Les Chaldéens avaient été charmés de leur commerce avec Thomas de Novare. Strozzi. *op. cit.*, p. II; Giamil, *loc. cit.* Celui-ci déclare qu'ils ont accepté sans restriction tout ce qu'enseigne l'Église romaine. Strozzi. p. 9 sq.; Giamil, p. 150.

Toutefois, lorsque les deux jésuites arrivèrent à Home, ils rendirent suspecte la déclaration du synode chaldéen: et la profession de foi fut jugée insuffisante. Le 29 juin 1617, Paul V envoyait une nouvelle lettre au patriarche Élie, avec une formule de foi, à retourner signée: texte latin seulement dans Strozzi. p. 69-84. textes latin et syriaque dans Giamil, p. 160-185. C'est Thomas de Novare, qui fut chargé de porter les lettres pontificales par bref du même jour. Mais comme il était pour lors en Égypte, il dut repasser en Syrie et ne put quitter Alep que le 19 avril 1619 (cf. document cité ci-dessus col. 231).

Il avait des lettres pour Gabriel, métropolitain de Hassan kef, pour Élie, ancien métropolitain de Dinrbékir transféré à Sécri, et pour Timothée-Adam, métropolitain de Diarbékir. Giamil. *op. cit.*, p. 187-189. Ayant évité Diarbékir, probablement afin de ne pas rencontrer tout de suite Timothée, devenu suspect, et son synode de 1616, à cause de son attitude envers les deux jésuites, il arriva le 19 mai à Mossoul et le 22 à Habban Hormizd. Mais le patriarche Élie VIII était mort depuis le 26 mai 1617, et son successeur Élie IX n'avait pas les mêmes dispositions. Il reçut bien l'envoyé pontifical, s'étonnant cependant qu'il ne fût pas venu par le chemin de Diarbékir, qui à la saison chaude était le plus agréable. La relation de Thomas de Novare, dans l'état fragmentaire où nous la possédons, ne contient rien sur les conversations tenues à Habban Hormizd, mais la profession de foi qui avait été envoyée de Home y est revenue signée : elle se trouve aux Archives du Vatican, sous la cote A A. Arm. i-xvjii. 1805. Elle contient sur 1-4 pages opposées les deux textes, latin et syriaque, reproduits par Giamil, *op. cit.*, p. 164-187, mais sans

une description utilisante, sous la cote ancienne *Arm. vu, caps. iv H ct >/* (erreur pour il seulement). Or, lorsque le document est revenu à Koine, on a pris soin d'ajouter un titre sur la première page ornée d'une croix et de fleurons.

Liber hie profession! fideli catholior... per mnniis Patri* Tlionur Novnricndi... Domino Elite Babdonli palrhircx Chaldaeorumque primati missus <-*t... ad ultimandam ttahicndamque ejus cum sancta Humana Ecclesia diu desideratam reconciliationem et unionem quiri, divino prstante auxilio, pr i-uindrm Putrein compléta est anno Domini MDCXIX cujus rd testimonium In fine hujus cum propria ipsius patrhireine manu, et nrchlepcoponiin ejus subscriptione munitum tum proprii* sigillis roboratono subsignatum videre licet.

On voit en effet au bas de la dernière page deux empreintes en rouge du sceau du patriarchat, le sceau hexagonal d'Élie et un sceau syriaque latin de Timothée, portant au centre une croix surmontant les deux clefs, l'inscription latine Af(ar) *Timotheus*, et en syriaque « Timothée, métropolitain de Jérusalem ». Mais au-dessus des signatures il y a une note en syriaque, de la main du catholicos dont la traduction latine a été écrite à Rome, sur la page opposée : *Huc autem nomina Theodori et Xestorii non est possibile auterere et abradere a libris nostrorum Orientalium. Deque omnibus operibus aliis, ecce subscripserim et acceptaverim, et sigillo muniverim...* Dan* Giamil, *op. cit.*, p. 186. La réserve est d'importance : les prélats acceptaient tout, oui, mais pas de supprimer dans leurs livres liturgiques les noms, anathématisés par les conciles, de Théodore et de Nestorius. Ils étaient donc animés d'un autre esprit que ces convertis de Chypre, ou ces partisans de Sulâqâ, qui demandaient à ne pas être appelés nestoriens et pour lesquels la Curie avait décidé de réserver le nom de Chaldéens. Nestorius, qui n'était cependant pour rien dans l'évangélisation de leur pays, était si bien devenu l'éponyme de leur *millet* ou « nation », que ces chrétiens de la Mésopotamie et du Kurdistan ne voulaient plus en démordre, encore qu'ils n'eussent aucune objection peut-être contre les dogmes romains. Leur obstination sur un nom rappelle la simplicité de ce qui constitue la foi de leurs compatriotes musulmans : Allah est Dieu, et Mahomet est son prophète.

Lorsque en juillet 1629, le même Élie IX fut visité par les deux franciscains Francesco Quarcsmino (a. Quaresmius) et Thomas de Milan, il montra sans ambages combien il était éloigné de la vérité catholique, car, après avoir dit que sa foi était la même que celle des Romains et avait été plusieurs fois envoyée et approuvée à Rome, il ajouta qu'il tenait fermement que Marie n'était pas Mère de Dieu, mais la mère d'un pur homme (?), et que cette foi, tenue par les patriarches ses prédécesseurs, était et resterait celle de son peuple, car tout simples paysans qu'ils fussent, ils refuseraient de la sacrifier pour tout l'or du monde et se laisseraient plutôt tailler en mille morceaux. Élie IX ajouta que si quelques nestoriens avaient fait à Rome profession d'une autre foi, c'était uniquement de bouche et non de cœur, par considération de leurs intérêts temporels, et que, revenus dans leur pays, ils avaient vécu de nouveau dans la foi nestorienne et v étaient morts. Relation de cette mission par le P. Thomas de Milan dans le manuscrit de la Bibliothèque vaticane, *Ottoboni latin 25J6*, fol. II 1-126. Comment affluer après cela qu'Élie IX vécut et mourut dans l'orthodoxie romaine ? J. Tilinkdj, *L'Église chaldéenne catholique...*, dans A. Ballandier, *Annuaire pontifical catholique*, 1911, p. 161, extrait, p. 13. J. AL Assémani, qui connaissait l'échec de la mission de 1629, ajoute cependant

(pi'Élie IX envoya plusieurs fois des lettres à Rome par l'intermédiaire des capucins de Diarbékir : *De catholicis seu patriarchis Chaldaeorum et neiloriarum...*, p. 239. Ces documents sont à trouver aux archives de la S. Congrégation de la Propagande.

À la mort d'Élie IX, son neveu Jean Maroghin devint patriarche sous le nom d'Élie X, n'avant encore que quinze ans. Le 22 novembre 1669, il adressait au pape Clément IX une lettre signée par lui et par trois de ses métropolitains, ou il renouvelait des demandes antérieures, à savoir qu'un collège fût construit à Rome pour la formation des jeunes (haldéens destinés au sacerdoce, et qu'une chapelle fût élevée à son rit dans les sanctuaires de Jérusalem. Ses premiers envoyés, deux prêtres. Pierre et Marc, avaient été pris par des corsaires barbaresques : le patriarche demande aussi au pape de leur venir en aide. S. Giamil, *op. cit.*, p. 538-510. De telles aventures n'aidaient pas à la fréquence de relations qui étaient nécessaires pour maintenir l'unité. Quelques années après celle lettre, lorsque le métropolitain de Diarbékir, Joseph, eut en 1672 abjuré sérieusement le nestorianisme entre les mains des missionnaires capucins. Élie se mit à le persécuter et se détourna de Rome. Les catholicos de Rabban Ilonnizd retombèrent dans le nestorianisme et v restèrent jusqu'au début du XVIII^e siècle.

J. A. Assémanni, *Bibliotheca orientalis...* t. i. sur Élie \ fût. p. 5-13-519; sur Adam Timothée, p. 5-19-551; sur Gabriel de Hassan-Kcf, p. 551 *q.; P. Strnri, *JV ortu, proÿrs'U ac incremento dioino religionis cat/hcir apud Chaldsros feliciter propagat*» Item de conciliatione fides Orientalium cum fide sanrt» roman» Ecclesi» deque obedientia Sanet» Sedi apostolic» et sanctissimo Domino Naïtra pr.rstlta liber. Ejusdem disputatio de Chaldworum dogmatibus ad patrem... Adam..., Cologne, 1619. Le manuscrit *Barbrint latin 593*, en plus des dépositions citées* contient plusieurs documents relatifs à la mission d'Adam, fol. 145-225. Sur la mission d'Adam, voir : L. von Jhstor, *(ieschichte der Ftpsle*, t. xn, Fribourg. 1927, p. 261-266; L. Lcmmem. *Helatities nationem Chaldicorum inter et cu»tod(am Terne sancue (1331-J629)*, dnn* Archivum /rancisconum historicum, t. xix. 1926, p. 17-28.

La lettre d'Élie VIII à Paul V, dont Bellnrmn a reproduit un passage imprimé par X. Le Bachelet. *Auctarium brllarminianum*. Paris. 1913, p. 370. document n° 1. ne nous est parvenue par ailleurs; ce doit être celle qui fut remise par le catholicos aux deux jésuites, afin de se débarrasser d'eux, et qu'Aclam avait essayé de leur reprendre.

La relation du manuscrit *Ottoboni latin 2536* n'est pas publiée avec de nombreuses fautes par Mnrcllno da Civezza, *Storia drlte misdoni fnincvscoM*, t. vin-xi, Florence, p. 597-608. Un sommaire de cette mission a été donné par H. Ijiemmrr, *Analecta mmaia, Kirehrnçe which llici, e Farschungen...*, SchtifTau*cn, 1861. p. 13 sq.

5. Les patriarches catholiques de Diarbékir ou Amida (1681-1828). Les jésuites Marictli et Métochitn niaient en 1615 que les haldéens de Diarbékir eussent été véritablement catholiques; c'était cependant leur métropolitain, Élie, qui avait alors créé un mouvement en faveur de l'union. Son successeur, le pèlerin de Rome et agent de l'union, Timothée-Adam, (pii prétendait avoir été appelé par la voix populaire, semble ne pas avoir tenu beaucoup à ce diocèse, puisque, en 1619 il ne s'intitulait plus que métropolitain de Jérusalem. Archives Vaticanes, AA. Arm. 1-xvm, 1805.

Le clergé de Diarbékir, qui se rattachait au début du XVII^e siècle aux patriarches de Perse, dépendait après 1650 du catholicos de Rabban Honnizd et ne se (lisait pas catholique. Pourtant les dispositions de la population restaient si favorable* envers l'Église romaine, que le capucin Jean Baptiste de Saint-Aignan, s'arrêtant à Diarbékir en 1667, tandis qu'il se rendait de Mossoul à Alep, jugea bon d'y demeurer

pour y fonder une mission, estimant qu'il y avait du fruit à recueillir surtout parmi les nestoriciens. Lettre du 20 juillet 1667 à la S. Congrégation de *Propaganda Fide*, citée par Clemente da Tcrzorio, *Le missioni dei minori cappucini*, t. vi, Home. 1920. p. 108. N'ayant pas d'église propre, les missionnaires d'alors officiaient et prêchaient comme les dominicains et franciscains des ^{xiii} et ^{xiv} siècles, dans les édifices religieux des dissidents. Beaucoup de nestoriens se convertirent et finalement leur évêque, Joseph.

Mais il n'était pas facile de créer en Turquie des communautés nouvelles de rite oriental, parce que, les diverses « nations » chrétiennes ayant pour chefs civils leurs prélats respectifs, ceux-ci conservaient l'autorité administrative et judiciaire sur ceux de leurs fidèles qui passaient au catholicisme, ayant ainsi la faculté de leur nuire par toutes sortes de vexations. Lorsque les catholiques parlaient de s'unir à Rome, l'administration ottomane n'avait pas à en connaître, mais si un de leurs suffragants sortait de leur obéissance, ils pouvaient requérir contre lui l'application des moyens de coercition dont disposaient les pachas. Dès qu'Élie X eut appris l'adhésion de Joseph à la foi romaine, il lui enjoignit de se rendre à la résidence patriarcale de Tell Eskof près de Mossoul. Joseph craignit de trouver la mort au cours de ce voyage, et ce fut Élie qui vint à Mardin et Diarbékir pour réduire son suffragant. Joseph fut mis en prison, obligé de comparaître à plusieurs reprises au tribunal du moulesclim; mais l'ascendant que lui donnaient son instruction et sa vertu l'emporta à la fin, et sa juridiction sur Diarbékir et Mardin fut reconnue par le moulesclim, qui le déclara indépendant du patriarche, et changement de gouverneur permit cependant aux nestoriciens de le faire enfermer à nouveau. Voir le détail de cette persécution dans la biographie arabe par 'Abd-al-Ahad, métropolitain de Diarbékir (1711-1727), dont la traduction française a été publiée par M. J.-B. Chabot, *Les origines du patriarcat chaldéen, Vic de Mar Youssef I^{er}*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. i. 1896, fasc. 2. p. 66-90 (pagination erronée).

Lorsqu'il sortit de prison, ayant reçu du pape Clément X un bref de félicitations daté du 25 janvier 1673, il décida de faire, comme Sulâqfi, le pèlerinage de Borne. Il y arriva pendant le jubilé de 1675 et y demeura jusque dans le cours de 1677, mais sans obtenir les secours pécuniaires qu'il espérait. «On le considérait, dit son biographe, comme ces autres prélats, qui, prétendant aller supprimer le nom de Nestorius, avaient obtenu des secours et, de retour dans leurs contrées, n'avaient rien su en faire. » *Ibid.*, p. 85. Le souvenir de Timothée-Adam et de l'expédition Marietti-Mélochita restait vivant à Borne! A son retour cependant, Joseph put disposer d'une somme importante que lui avait donnée le nouveau vicaire apostolique de Babylone. François Picquet (Mgr Bikho, dans J.-B. Chabot, *loc. cit.*, p. 85), et rentra en possession de son église. *La vie de niessire François Picquet...*, Paris. 1732, p. 261-273; cf. p. 356-368. L'opposition d'un intrus nestorien fut réduite, grâce à un finjan obtenu par Joseph sur le conseil du P. Jean-Baptiste de Saint-Agnun, cf. Clemente da Tcrzorio. *op. cit.*, p. 136. firman qui lui reconnaissait le titre de patriarche de Diarbékir, Mardin et autres lieux, indépendant du patriarche de Mossoul.

Joseph n'ignorait pas qu'un titre ecclésiastique ne pouvait être conféré par le sultan; il lit donc une Instance auprès de la S. Congrégation de *Propaganda Fide* pour obtenir la confirmation du titre et le pallium. Mais la S. Congrégation fit observer, au mois d'août 1678, qu'en l'absence d'une élection de Joseph

comme patriarche, le Saint-Siège ne pouvait approuver la création d'un nouveau patriarcat par le Grand Turc au préjudice du patriarche nestorien. En 1689, toutefois, la question fut reprise à la demande de François Picquet, d'accord avec les missionnaires. Bien qu'aucune mention n'ait été faite d'une élection comme patriarche, la S. Congrégation, se contentant peut-être de l'acclamation qui avait suivi la lecture du firman, prit le 17 décembre 1670 un décret, qui fut approuvé par le souverain pontife, le 8 janvier 1681. On eut bien soin de ne pas mentionner le nom de Babylone, ni le titre qu'on avait donné à Sulâqâ. pour ne blesser aucun des deux patriarches nestoriciens; les termes employés furent : *patriarchates nationis Chaldaorum patriarcali regimine destitutus*. Manuscrit *Vatic*, tat. 8063, fol. 226-227 v° et 229. Mais le bref du 25 octobre 1683, qui accuse réception de la profession de foi prescrite avant l'usage du pallium est intitulé : *Venerabili fratri Josepho patriarchi Chaldaeorum*. S. Giamil, *op. cit.*, p. 206.

La santé de Joseph I^{er} avait été sérieusement ébranlée par les tribulations qu'il avait endurées; ayant la vue compromise, il se choisit comme coadjuteur, en lui donnant la consécration patriarcale, Joseph Çlibêl qui lui avait succédé en 1691 sur le siège de Diarbékir; puis il se retira à Rome. Mais lorsque le nouveau patriarche annonça son élection, la S. Congrégation *Propaganda Fide* estima que la procédure suivie avait été défectueuse : le vieux patriarche dut remettre sa démission entre les mains du pape, qui, sur la proposition de la S. Congrégation, pourvut en consistoire à l'Église patriarcale en la personne dudit Joseph II. Les bulles, qui sont du 18 juin 1696, portent l'expression *Ecclesia patriarchalis Babitonienensis* (sic) *nationis Chaldaorum*, *Vatic*, lut. 8063, fol. 227 sq., 229 v°.

Joseph II fut, lui aussi, en butte à de nombreuses persécutions : dès le 9 décembre 1702, le souverain pontife avait eu occasion d'envoyer une lettre d'encouragement aux fidèles chaldéens. S. Giamil. *op. cit.*, p. 212 sq. En 1708, le patriarche, isolé et découragé, était prêt à se réfugier au Liban lorsqu'il écrivit au pape pour lui demander la permission de se retirer à Rome, comme avait fait son prédécesseur : lettre du 5 juillet 1708. *Ibid.*, texte arabe, p. 211 sq., traduction italienne, p. 213. Le pape répondit en lui rappelant que les prélats demeurant *in partibus infidelium*, bien qu'ils dussent faire leur visite *ad limina* par le moyen d'un procureur, pouvaient aussi la faire par eux-mêmes, lettre du 21 mai 1712, *ibid.*, p. 216 sq. Joseph II ne se rendit pas à Rome; il mourut de la peste dans le cours de 1713. âgé de 17 ans.

Deux jours avant de mourir, Joseph II avait désigné au choix des électeurs son disciple préféré. Timothée Maroghin, évêque de Mardin depuis 1696. L'élection ayant été ensuite régulièrement faite. In Propagande prit un décret favorable à sa confirmation en congrégation générale du 13 novembre 1713; bulle du 18 mars 1711. *Vatic*, lut. 8063, fol. 230-232 v°. Joseph III fut, comme ses prédécesseurs, soumis aux persécutions des nestoriciens. d'autant plus furieuses que, tous les membres de la « nation » à Diarbékir s'étant faits catholiques, la grande église était tombée aux mains de ceux-ci. Déjà en 1721 et 1725 les difficultés avaient été telles que le pape avait jugé bon de lui écrire pour le consoler. S. Giamil, *op. cit.*, p. 339-341. En 1726, les capucins, dont la présence était pour les catholiques orientaux un réconfort et une protection, furent obligés de quitter Diarbékir. Néanmoins, le catholicisme faisait des progrès. A Mossoul, où les catholiques n'étaient plus visités depuis 1722 que par des prêtres cachés sous des déguisements, le mouvement d'union était devenu

tel en 1728 que le patriarche» s'étant procuré un Ilrman s'y rendit en personne et de façon officielle. En six mois, il rainennit a la fol romaine 3.000 personnes. et 3.000 autres suivaient après son départ. Mais c'en était trop pour les nestoricens» attaqués ainsi dans leur citadelle, a quelques kilomètres de la résidence patriarcale A peine rentré à Diarbékir, Joseph fut expulsé de son église par les nestoricens. pourvus eux aussi d'un Orman, et qui y restèrent 15 jours. Puis il fut emprisonné, conduit vers Mossoul, ramené à Mardin, enfin interné à Mossoul pendant une longue période, au plus fort de l'été 1729. Finalement. le procureur des Chaldéens catholiques a Constantinople obtint de la Sublime Porte un flnnan, constituant une sorte de concordat entre les deux autorités concurrentes. Les nestoricens conservaient Mossoul et Alcp, les catholiques restaient les maîtres à Diarbékir et Mardin. Les communautés de ces deux villes avaient obtenu la paix, mais c'était une défaite pour le principe catholique : la situation était d'autant plus grave pour les convertis de la zone abandonnée, qu'ils n'osaient plus en conscience fréquenter les églises nestoricnnes — les missionnaires latins se chargeaient de le leur rappeler — et ils ne pouvaient s'organiser entre eux sans être mis hors la loi ; cf. lettre d'un prêtre et de deux diacres de Bagdad « nestoricens de nom. catholiques en leur foi », qui demandent le 11 février 1732 la permission de fréquenter les églises de leur rit. *Vatic, lut. 7262*, fol 360.

Joseph III. sorti de prison, mais ruiné par tous les bakchiches qu'il avait fallu donner aux autorités pour obtenir l'exécution des firmans favorables, crut bien faire en se mettant en route pour Constantinople. où son procureur lui faisait espérer qu'il pourrait récupérer une partie au moins des sommes engagées. Peine perdue : après six mois, il partit pour la Pologne, espérant y trouver assez d'aumônes pour pouvoir payer ses dettes, mais ni à Lwów. ni à Cracovic. ni à Vienne, il ne reçut un secours suffisant. Le 1^{er} janvier 1732. Joseph III arrivait à Home où il avait demandé plusieurs fois à la S. Congrégation la permission de se retirer : lettres de refus en date des 3 juillet 1721 et 3 août 1726 dans S. Giamil, *op. cit.*, p. 311-313. Le 15 mai 1732, Joseph III repartait, ayant reçu un peu d'argent, mais pourvu de brevets et de lettres de recommandation, sur lesquels il fondait de grandes espérances. Le grand-duc de Toscane lui remit six sequins et la Sérénissime, après deux mois d'attente, le laissa partir avec une promesse de deux cents ducats, qui seraient versés pour lui à la Propagande dans les années à venir. Neuf mois à Vienne lui valurent 900 florins; en Un il redescendit vers Constantinople par Buda, Belgrade. Timisoara. Mais on lui déclara qu'il était vain de vouloir s'engager pkis avant, en raison de la guerre que la Turquie faisait à la Perse. Il attendit neuf mois à Orsova, puis retourna à Rome. On voit par cette aventure combien il était difficile de maintenir en Turquie des groupes de catholiques orientaux. Joseph III demeura dans la Ville éternelle de Pâques 1735 Jusqu'à la fin de 1711, malgré les demandes qui lui arrivaient sans cesse de Mésopotamie, où son troupeau, tout agrandi qu'il fût par de continuelles conversions, souffrait amèrement de son absence. Voilà ce que nous apprend sur cette période une relation adressée par le patriarche à la Propagande, pendant les derniers mois de son séjour à Rome. S. Giamil, *op. cil.*, p. 311-339. pièces à l'appui, p. 339-370.

La longueur de l'attente semble avoir refroidi les sentiments des ouailles pour leur pasteur ; le dissentiment devint aigu, lorsque le vieux patriarche voulut pourvoir à sa succession en se choisissant comme

coadjuteur un jeune prêtre de 23 ou 25 ans, que les documents italiens nomment Antonio Galle. Joseph III avait agi sans demander l'avis des fidèles et du clergé, et opéra par surprise en accomplissant à Mardin la consécration d'Antoine, le 20 novembre 1751: rectifier la liste des métropolitains de Diarbékir par TlnkdJI, où ce nom est omis, *op. cit.*, p. 188, extrait, p. 10. Les catholiques protestèrent à Rome, et le 31 mai 1756 la Propagande décida que l'élection était nulle. Relation du cardinal Tarnburin et autres papiers sur la même affaire dans le *Vatic, tat. 3063*, fol. 231-219.

Mais celui qui était destiné au patriarcat mourut le 11 janvier 1757. et douze jours plus tard, à l'improviste et peut-être de mort violente, Joseph III. *Vatic, lai. 3063*, fol. 291 Il n'y avait plus qu'un seul évêque chaldéen catholique, le métropolitain de Mardin. âgé de 95 ans. Il fallait agir en hâte : devant le danger, les catholiques firent taire un instant leurs divisions et. le 8 février 1757, Lazare Hindi, ancien élève du collège de la Propagande, était consacré sous le nom de Joseph IV, en même temps qu'un titulaire pour Séert. Bien que l'allaire eût été rapportée dès le 19 septembre 1757 à la Congrégation de la Propagande, *ibid.*, fol. 291-300, les bulles de confirmation ne furent envoyées au nouveau patriarche que le 21 mars 1759. S. Giamil, *op. cit.*, p. 383-385. Joseph IV lit en 1761 le voyage de Honte, où il fit imprimer pour ses églises un missel et un évangélaire. Rentré en Orient, il se démit en 1781 et. après avoir confié l'administration du patriarcat à son neveu Augustin Hindi, qui était simple prêtre, il se retira à Rome, où il mourut en 1791.

Lorsque le métropolitain de Diarbékir. Joseph, avait demandé au pape, en 1678, de lui reconnaître le titre de patriarche, les cardinaux composant la Propagande avaient fait observer justement qu'il ne convenait pas de créer un nouveau patriarcat, au détriment des deux patriarches, qui se partageaient l'autorité sur les nestoricens de Turquie et de Perse. Rome avait cédé en 1681. devant la nécessité de donner aux catholiques de rit chaldéen la possibilité de vivre. Mais, en un siècle d'expérience, on avait pu constater (pie les finnanis si chèrement payés ne suffisaient pas à assurer la paix des communautés. D'autre part, l'existence d'un patriarche à Diarbékir diminuait les chances de voir rentrer, dans le giron de l'Église universelle, les patriarches de Kotchannès et surtout de Rabban Honnizd.

Or. on avait reçu à Rome, de l'un et de l'autre, en 1770 et 1771. des professions de foi satisfaisantes. S. Ghimil, *op. cit.*, p. 386-391. Il est vrai qu'appelé au trône patriarcal de son oncle Élie NIL Iso'yahb avait bientôt rétracté équivalamment l'acte d'union qu'il avait fait en même temps que le patriarche défunt, mais son cousin Jean Donnez qui se comportait en parfait catholique, avait dans la nation un grand nombre de partisans.

On comprend que dans ces conditions le Saint-Siège ait voulu se réserver, Augustin Hindi administra le diocèse de Diarbékij. comme prêtre d'abord, puis comme évêque à partir du 8 septembre 1801. Mais il eut beau se décerner le titre de patriarche et se faire appeler Joseph V. la Propagande ne le traita jamais comme patriarche. Même lorsqu'en 1817, trompée sur les intentions réelles de Jean Honnycz. elle députa Augustin Hindi comme délégué apostolique sur tout le patriarcal de Babylone, elle se garda bien de lui donner le titre auquel il prétendait. La division fut grande, pendant un demi-siècle, chez les Chaldéens catholiques entre les partisans des deux archevêques qui aspiraient au patriarcat, celui de Diarbékir et celui de Mossoul. mais c'était une lutte de personnes,

où aucune considération dogmatique n'était en jeu. Lorsque Augustin Hindi mourut le 1^{er} avril 1828. son successeur sur le siège de Diarbékir n'émit aucune prétention au titre de patriarche, et le 5 juillet 1830 un nouveau statut était donné au patriarcat chaldéen catholique, avec résidence à Mossoul.

J. S. AxsCmami, *Bibliotheca orientali**.... t. in a, p. 603-608, sur Joseph II; J. Al. Assémani, *De catholicis i cu patriarchis Chaldioruin...*, p. 212-217; A. d'Avril. *La Chaldée chrétienne*, réimpression dans *Beviie des Eglises d'orient*, t. m, 1891-1.893, p. 105-109 ,113 sq.; J. TOnkdji, *L'Église chaldéenne...*, dans *Annuaire pontifical catholique*, 1911, p. 458-160, extrait, p. 101-121.

6« /z patriarcat de Babylone des Chaldéens de 1830 à nos jours*. — Le mouvement vers Home, qui se développa dans la ville et la région de Mossoul de 1728 A 1730. ne fut pas stérile, nonobstant l'abandon momentané auquel Joseph II avait été obligé «le souscrire. Le patriarche Élie XII sentit que scs fidèles lui échappaient : en 1735, il écrivit une première fois au pape Clément XII pour lui manifester soq désir d'union. Joseph III était A Home lorsque la lettre de celui qui l'avait si durement malmené y arriva; sur son conseil, sans doute, on préféra ne pas répondre. En 1719 cependant. fille revint A la charge : à l'instigation du vicaire apostolique de Babylone. Emmanuel de Saint-Albert Balhet. il envoya une profession de foi. conservée en traduction latine dans le *Vatic, lut*, 8062. fol. 255-257 v°. Cette profession de foi ne pouvait donner satisfaction ; la Propagande répondit le 10 janvier 1750 par une lettre où les encouragements étaient suivis d'une déclaration tres nette, sur les exigences de l'Église romaine en matière de foi. *Ibid.*, fol. 259-263. Le 29 mai 1756, enfin, le patriarche écrivit trois lettres, au pape, au cardinal-préfet et aux cardinaux composant la Congrégation de la Propagande, avec les formules attendues, confessant la maternité divine et la procession «b ulroque. *Ibid.*, p 265-275. Il était en cela poussé par ses fidèles, presque contraint par l'un d'entre eux qui avait l'oreille du pacha, dit le P, Soriano, O. P., dans une lettre écrite le lendemain. 30 mai 1756. *Ibid.*, p. 277-280. Aussi l'union ne dura guère; mais, comme l'action des dominicains installés à Mossoul depuis 1730 continuait à se faire sentir parmi les fidèles, une nouvelle déclaraiion d'union fut encore faite en 1771 par Élie XII, conjointement avec celui de scs neveux qui était destiné à recueillir sa succession, l'évêquo Ho'yalib, ci-dessus col. 212. Ainsi se préparait l'union définitive.

Otto union, que l'attitude d'fille XIII empêcha de se faire dès la mort d'fille XII. eut pour héraut Jean Ilormcz qu* fille XII avait favorisé dans les dernières années des sa vie, en le consacrant évêque à l'Age de seize ans. Au lendemain de la mort de son oncle, tandis que son cousin ISO'yahb montait sur le trône patriarcal (1778), Jean Donnez abjurait le nestori misilic* derrière lui. se trouvait un parti nombreux, mais le Saint-Siège ne jugea cependant pas que le grand nombre de scs partisans fût une raison suffisante pour lui reconnaître la dignité patriarcale, puisque l'élection d*Élie XIII avait été conforme aux usages. Jean Ilonnez (ut donc traité par la S Congrégation de *Propaganda Bide* comme simple métropolitain de Mossoul. Il eut en outre à subir les persécutions des de ix personnages que gênaient scs prétentions au patriarcat, son cousin fille XIX qui gouvernait les ncMoricns, et Augustin Hindi, qui, de Diarbékir, aurait voulu administrer tous les Chaldéens catholiques. Les attaques de ses ennemis furent si habilement menées que le Saint-Siège le suspendit même de l'exercice de son autorité ordinaire sur le diocèse de Mo*maul. le 26 juin 181«. S. Giamil, op. d'./., p. 391-391. Jean Dormez ne vacilla pas dans sa soumission

à Home; aussi la Propagande, en présence des rapports favorables qui arrivaient de l'évêque latin de Babylone, Pierre Alexandre (ouperle, décida, le 21 avril 1826, de lui accorder l'absolution des censures encourues, espérant qu'en retour il renoncerait spontanément à toute administration. Mais scs ennemis veillaient, ayant à leur tête les moines de Babbnn Hormizd, entraînés avec d'autant plus d'ardeur dans la lutte contre Jean Ilonnez que l'un «l'entre eux, Joseph Audo, avait été consacré évêque «le Mossoul par Augustin Hindi et s'était créé dans la ville un parti important. Le fondateur de la communauté catholique de Habban Honnizd. Gabriel Dembo, se rendit à Home, sous prétexte de solliciter l'approbation des constitutions donl il avait doté sa communauté, et y devint le représentant du parti opposé A Jean Ilonnez. Lorsque Augustin Hindi fut mort, la Propagande était d'avis de donner Immédiatement à Jean Ilonnez le pallium et l'autorité patriarcale. Les machinations de Dembo tirent tant et si bien que Léon XII mourut sans avoir pu continuer Jean Ilonnez en consistoire, comme il avait décidé de le faire, (l'est Pie VII «pii posa le 5 juillet 1830 l'acte définitif donnant naissance à la série actuelle des patriarches chaldéens catholiques. S. Giamil. *op. cil.*, p /H-399.

La division entre catholiques, qui avait son origine dans la compétition entre Augustin Hindi et Jean Ilonnez, rebondit sur le nom de Joseph Audo. que le soi-disant Joseph V avait consacré pour le diocèse de Mossoul en 1821, de façon tout à fait abusive, puisque Jean Ilonnez. bien que momentanément suspendu, en demeurait le titulaire légitime. Il avait été décidé à Home «pie Joseph Audo recevrait du nouveau patriarche un diocèse, mais c'est seulement en 1833 qu'il fut pourvu de celui d'Amadiah. Les dissensions demeurèrent telles que le Saint-Siège décida de faire procéder à une visite apostolique, confiée le 25 septembre 1835 à Jean Baptiste Auvergne, vicaire apostolique d'Alep, puis le 28 mai 1839 à François VillardcII. délégué apostolique de la même ville. *Bullarium ponti/ cium S. Congregationis de Propaganda Bide*, t. v, Home, 1811. p. 127-129 et 171 sq.

Cependant, le patriarche vieillissait et devenait infirme : le 13 octobre 1837. il résolut de se retirer et se choisit un coadjuteur qu'il nomma gardien du trône », en la personne de l'ancien élève de la Propagande. Grégoire Pierre, appelé di Natale I fils de Noël « dans les documents italiens, évêque de Djézirch depuis 1833. Jean Hormcz prit sans doute cette mesure pour exclure du trône patriarcal un de ses neveux, fille, qui s'était fait consacrer métropolitain d'Amadiah par le catholicos nestorien, puis avait obtenu le pardon pour cette folle équipée. Mais Jean Donnez n'avait pas promis la succession à son coadjuteur. Le Saint-Siège, voulant peut-être prendre une garantie encore meilleure contre l'application du principe héréditaire, désigna comme coadjuteur avec future succession, par bulle «lu 25 septembre 1838, l'ancien élève du collège de la Propagande, Nicolas Zéla. de Jacobbe Ills «le Jacques », évêque de Salmas. S. Giamil. *op. rit.*, p. 100 sq. Jean Ilonnez était mort le 16 août 1838. Sa famille, qui depuis Simon IV Basidi avait fourni 15 patriarches consécutifs à l'antique siège «le Babylone, renonça enfin à son privilège, inouï dans l'histoire de l'Église, retenant seulement comme nom «le famille ce litre *iVAbonna* «notre Père », qui était devenu héréditaire parmi les siens. J. Tflnkdjl, *op. cit.*, p. 163, extrait, p. 15.

Nicolas Zéla, dont la désignation par Home déplut aux évêques, privés pour une fois de l'exercice de leur droit d'électeurs, fut **confirme** comme patriarche le 27 avril 1810, S. Giamil, *op. cit.*, p. 102-105. mais il

ne quitta pas tout de suite sa résidence de Khosrova, prétextant qu'il n'avait pas reçu le bénit d'investiture. Il se rendit à Constantinople et l'obtint après un assez long séjour, mais, se trouvant à son retour en Mésopotamie en face de difficultés inattendues, il donna sa démission du siège patriarcal et se relira en Perse dans son ancien diocèse, où il mourut en 1855.

Joseph Audo, qui avait été jadis, abusivement consacré pour Mossoul contre Jean I tonnez, fut désigné parla Propagande pour gérer le patriarcat pendant la vacance, puis fut élu par le synode à la fin de 1817. *Ibid.*, p. 106, Il fut confirmé par bulles du 11 septembre 1818, *ibid.*, p. 107-113, et eut un long pontificat, pendant lequel de nombreux nestoriens adhèrent à la foi romaine. Il eut cependant de graves différends avec Rome, à partir de 1860. L'occasion en fut d'abord la chrétienté chaldéenne du Malabar, dont la situation sera exposée à l'article Svho-maia-vahé (*Église*), Les catholiques malabars de rite chaldéen désiraient un évêque de leur rite; ils envoyèrent auprès du patriarche Audo des députés dont l'obstination eut raison de sa résistance. Le patriarche consacra Thomas Kokos avec le titre de Bassorah, en lui donnant comme mission de visiter les chrétientés du Malabar, sans y faire acte de juridiction. Cette consécration eut lieu, malgré les protestations du délégué apostolique de Mossoul, Henri Amanton, qui venait d'être nommé par bref du 25 mai 1860. Le délégué porta des censures contre les évêques chaldéens; le patriarche répondit par deux encycliques aux prêtres et fidèles de son Église, en date des 21 décembre 1860 et 1 janvier 1861. Il partit peu après pour Home, où il avait été invité à se rendre, tandis que l'évêque Kokos partait pour le Malabar. Arrivé à Rome le 31 juin 1861, Audo fut invité à rappeler l'évêque envoyé au Malabar, à écrire une lettre d'excuses à la Propagande et un acte de soumission au souverain pontife. Il se soumit, sans toutefois écrire à la S. Congrégation, et fut reçu par le pape le 11 septembre 1861. Le 23 septembre, il écrivait une encyclique à la nation chaldéenne, dans laquelle il reconnaissait ses erreurs et révoquait les mesures qu'il avait prises contre la délégation apostolique et les missionnaires dominicains. Il rentra à Mossoul le 2 décembre, et Kokos revint des Indes à Bagdad en juin 1862, après avoir été excommunié sur l'ordre de Rome par le vicaire apostolique de Vérapoly.

Mais l'affaire ne se termina pas pour autant : un des membres de la réunion qui avait donné mission à Kokos, Bar Tatar, métropolitain de Séert, ne se fit pas relever des censures portées par le délégué. Le patriarche se brouilla de nouveau avec les dominicains, et porta l'interdit sur tous les lieux où il leur arriverait de célébrer en présence des Chaldéens. L'autre incident se produisit le 5 juin 1861 : lorsque Jean Élie Mellus fut consacré pour le siège d'Akra, le nouvel évêque omit dans la profession de foi « l'ancien VIII les passages relatifs aux conciles de Florence et de Trente. Il y eut rapport à Home, et bien qu'Audo eût couvert son subordonné et que l'affaire se fût arrangée, l'amertume s'accrut de part et d'autre.

En 1867, Grégoire Pierre di Natale, évêque de Diarbékir mourut à Rome. La Propagande voulut appliquer la disposition de droit latin, suivant laquelle le Saint-Siège pourvoit directement aux bénéfices dont les titulaires décèdent à Rome, et demanda au patriarche de désigner trois noms après entente avec les évêques. On annonça en outre au patriarche qu'on entendait appliquer à toutes les Églises orientales les dispositions de la constitution *Reversurus*, du 12 juillet 1867, promulguée pour l'Église arménienne. De fait, le 31 août 1869, la bulle *Cum cedestastica disciplina* appliquait à l'Église chaldéenne

les mesures pour les élections d'évêques de la constitution *Reamurus*, R. de Martinis, *Juris pontificii de Propaganda Fide pars prima*, I. vi, part. 2, Rome, 1896, p. 32-55. Audo se rendit au concile du Vatican sans avoir encore consacré les deux évêques désignés par la S. Congrégation de *Propaganda Fide* pour Diarbékir et Mardin, bien qu'ils eussent été choisis parmi sept noms qu'il avait donnés lui-même; il fut contraint de les consacrer à Rome en janvier 1870. Il se plaignait de ce que Rome diminuait les prérogatives des patriarches orientaux, avec d'autant plus d'amertume que les patriarcats maronite, syrien et melkite n'avaient pas encore été soumis aux dispositions de la bulle *Reversurus*. Ses plaintes trouvèrent immédiatement un écho parmi les évêques ant-infatigables, qui l'amenèrent sans peine à leur parti; il vota constamment avec la minorité, et s'opposa jusqu'au bout à la constitution *be Ecclesia Christi*, s'abstenant de paraître à la session où elle fut proclamée. Il n'adhéra même pas après la promulgation, prétextant qu'un acte aussi solennel devait être fait après son retour au milieu de ses fidèles. Passant à Constantinople, il protesta dans son discours au sultan, le 16 septembre 1870, qu'il n'avait pas accepté et n'accepterait jamais des dispositions qui lésaient les anciens usages orientaux et les intérêts du gouvernement ottoman. Dans le même temps, il communiquait *in sacris* avec les prêtres arméniens qui s'étaient séparés du patriarche Hassoun, et refusait de répondre aux lettres de la Propagande. De Rome, on essayait par tous les moyens de faire revenir le patriarche à résipiscence et d'empêcher le schisme de se propager. S. Giamil, *op. cit.*, p. 415. Enfin, le 29 juillet 1872, après tous les autres patriarches orientaux, Audo écrivit une lettre d'acceptation des décisions du concile: le pape l'en félicita et le remercia par bref du 16 novembre de la même année, *Ibid.*, p. 420-421.

Alors que toutes les causes de désaccord avec Rome semblaient éliminées l'affaire du Malabar rebondit. Audo avait demandé à Pie IX que l'ancienne juridiction des catholicos de Sélcucie-Clésiphon, sur les chrétiens de l'Inde, fût rétablie en sa faveur pour les catholiques du rite chaldéen. Rome tarda à répondre; le patriarche sans attendre envoya de nouveau un évêque pour faire la visite des chrétientés. Ce fut Jean Élie Mellus, évêque d'Akra, qui, payant d'audace, et malgré l'excommunication fulminée contre lui par le vicaire apostolique de Vérapoly, ordonna prêtres de nombreux sujets et constitua une Église dissidente. En même temps, le patriarche répudiait les dispositions de la bulle *Cum ecclesiastica disciplina*, et procédait à la consécration de quatre évêques, sans en référer à Rome, les 21 mai 1871 et 25 juillet 1875.

Il s'ensuivit deux brefs au patriarche et au délégué apostolique, en date des 15 septembre 1875 et 17 mars 1876. De Martinis, *op. cit.*, p. 276-283 et 290-282. Il était interdit au patriarche de s'occuper encore du Malabar et il devait réduire au simple ministère sacerdotal les évêques indûment consacrés. Mais le patriarche s'enfonça dans sa résistance et annonça au souverain pontife son intention de réunir un synode. Le 1^{er} septembre 1876, Pie IX adressa au clergé et au peuple chaldéen une encyclique, où l'histoire des événements litigieux était reprise dans son entier. Le patriarche «levait faire sa soumission dans les quarante jours, sous peine d'excommunication majeure. Audo, qui avait toujours été attaché à Rome dans le fond de son âme, avait clé, à cause de son manque d'instruction, facilement entraîné par les intrigants de toute sorte; mais, au moment de franchir le Rubicon, il rentra en lui-même et se soumit entièrement, le 1^{er} mars 1877. Réponse du pape dans De Martinis, *op. cit.*, p. 337 sq.

Cette fois, les difficultés vinrent au patriarche du parti qui l'avait appuyé dans sa révolte, nommément des deux évêques d'Amndiah et de Zakho, qui se soumirent en 1879 seulement. Au Malabar ce fut pis encore : Jean Élie Melius ne quitta les Indes qu'en 1882. et tenta d'organiser son schisme & Mossoul. ne se soumettant qu'en 1889.

A la mort de Joseph Audo. le 11 mars 1878. les évêques élurent pour lui succéder Élie Pierre Abo-lyonan. évêque de Djézirch, qui fut confirmé par bulles du 28 février 1878. S. Giamil, op. cit., p. 135-112. C'est sous son pontificat que fut ouvert en 1882. sous la direction des dominicains de Mossoul, le séminaire Saint-Jean pour les Syriens et les Chaldéens, d'où est sorti un clergé d'élite. La même année d'ailleurs. le patriarche rouvrit, on ne voit pas trop pourquoi, le séminaire patriarcal de Saint-Georges, qui avait duré de 1866 à 1873. Élie Abo-lyonan mourut le 27 juin 1891. de la fièvre typhoïde, Agé seulement de cinquante-quatre ans.

Georges Khayyath, homme instruit dans la littérature syriaque, lui succéda sous le nom d'Ébed-Jésus V (AbdiJo'). élu le 28 octobre 1891 et confirmé le 28 mars 1895, S. Giamil, op. cit., p. 113-152. Comme son prédécesseur, il était ancien élève de la Propagande. Son pontificat fut très court, il mourut à Bagdad le 6 novembre 1899.

Le patriarche actuel, S. B. Mgr. Emmanuel II Thomas, qui était déjà vicaire patriarcal d'Ébed-Jésus V, fut élu à l'unanimité par le synode des évêques le 9 juillet 1900, il fut confirmé par Léon XIII dans le consistoire du 17 décembre 1900. *Ibid.*, p. 456-165. Formé par les RB. PP. jésuites, dont il fut l'élève à Ghazir (Liban). Emmanuel II Thomas a fait beaucoup pour la conversion des nestoriens. dont plusieurs villages ont fait retour à l'Église catholique avec un nombreux clergé et deux évêques. Mais il a eu aussi la douleur de voir son Église affreusement éprouvée durant la grande guerre.

S. Giamil, *Genuinae relationes...*, Home, 1902, p. XLV-XLVIII; J. Tfinkdjl, *L'Église chaldéenne...*, p. 162-169, extrait, p. 11-21; C. Korolevskij, art. *Audo*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. les plupart des documents relatifs à cette période, habituellement cités d'après Giamil, existent dans R. Martinis, *Juris pontifici de Propaganda Fide*, pars 1, surtout t. vi b.

Sur la partie de cette période qui s'étend jusqu'à 1861, voir le travail du P. B. M. Goormaghtigh, *Histoire de la mission dominicaine en Mésopotamie et en Kurdistan...*, dans *Analecta sacri ordinis fratrum praedicatorum...*, t. II, 1895-1896, n. 271-283, 105-119; t. III, 1897-1898, p. 79-88, 111-158. 197-214, 533-515, on abonde les citations de documents contemporains. Sur la période de 1778 à 1815, il y a beaucoup à prendre dans G. P. Badger, *The nestorians and their rituals*, Londres, 1852, t. I, p. 156-173. L'auteur donne la traduction d'une autobiographie de Jean VIII (ornez pour la période allant de 1778 à 1795 qui est de premier intérêt. Pour la suite des événements, Badger a entendu le récit de témoin»; quoique protestant et mal informé des choses catholiques» (E. Bonaventura, alors laïque, devient le Jé-suite Boré par exemple), il semble avoir rapporté impartialement ce qu'il a vu.

Sur les moines de la congrégation de Saint Hormisdas, M. Bricard, *Histoire du couvent de Uabban Hormizd de 1703 à 1911*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. xv. 1910, p. 110-121. t. xvi, 1911, p. 113-127. 219-251. 316-355, traduction d'un chronique écrite au couvent; A. A. Voschalc, *The monks of Uabban Huraiid*, dans *The catholic university Bulletin*, t. VII, 1902, p. 172-482; brève analyse d'un manuscrit conservé à Washington, qui contient l'histoire du couvent de 1808 à 1866 par S. Giamil.

7. Données statistiques sur l'Église chaldéenne catholique. L'En 1759. -Les chiffres suivants sont extraits d'une relation envoyée à la S. Congrégation de Propaganda Fide par l'ancien élève du collège de la Propagande, Lazare-Timothée Hindi,

alors archevêque de Diarbékir, le futur patriarche Joseph IV, d'après le manuscrit *Vatu. lat. 3063*. fol. 315 v° sq.

	Églises	Fidèles
Bagdad.....	1	400
Mossoul.....	6 ou 7	« .000
Diarbékir	3	5.000
Mardin	1	3.000
Séert	8	5.000

Cette relation ne contient pas de renseignements sur les chrétientés de Perse, qui étaient trop distantes de Diarbékir. Il n'y a rien sur Djézirch, qui avait cependant un évêque, ainsi que Mardin et Salmas tandis que Diarbékir et Séert avaient un archevêque, Mossoul et Bagdad faisant partie du diocèse patriarcal.

2. En 1867. — Paulin Martin, dans *La Chaldée, esquisse historique suivie de quelques réflexions sur l'Orient*, Home, 1867, a donné des statistiques détaillées des diocèses de Mossoul. Amodiait et Akra, un état des écoles et une liste des couvents, ainsi qu'une liste des évêques et une statistique récapitulative de toute l'Église chaldéenne, p. 205-212. il y avait alors 10 évêques, en plus du patriarche.

	Chapelles	Prêtres	Fidèles
Mossoul.....	9	40	23.030
Akra.....	19	17	2.718
Ainadiah.....	26	10	6.020
Bassorah.....			1.500
Diarbékir.....	0	6	2.000
Djézirch.....	20	15	7.000
Kerkouk.....	10	10	4.000
Mardin.....	9	2	1.000
Séert.....	35	20	11.000
Salmas ou Khosrova	20	10	8.000
Séna (Perse).....	2	1	1.000
Zakho	15		3.000
	160	131	70.268

3. En 1913. — Le meilleur des statistiques, qui nient jamais été publiées sur l'Église chaldéenne catholique, sont celle de J. Tfinkdjl. *L'Église chaldéenne catholique autrefois et aujourd'hui*, dans A. Bnttandier, *Annuaire pontifical catholique*, Paris. 1911. Les tableaux pour chaque diocèse sont donnés à la suite de la notice concernant le diocèse, p. 185-520, extrait, p. 37-72. Cette publication contient en outre, après les listes épiscopales de chaque diocèse, contenant une notice succincte pour chaque nom. une liste des évêques sacrés par les six derniers patriarches chaldéens, de 1830 à 1910, p. 520-522. extrait p. 72-71. un état de l'épiscopat chaldéen en juin 1913, p. 521, extrait, p. 76, et un tableau synoptique de l'ensemble, p. 525, extrait, p. 77.

	Localité»	Prêtres	Fidèles
Archidiocèse patriarcal (Mossoul et Bagdad)	13	56	39.460
d° Vicariats à l'étranger.	13	15	3.130
Archevêchés : Diarbékir	9	12	4.180
Kerkouk.	9	19	5.810
Séert....	37	21	5.380
Ourmiuh.	21	43	7.800
Évêchés : Akra	19	16	2.390
Amudiah.	17	19	1.970
Djézirch .	17	17	6.100
Mardin..	0	6	1.670
Salmas...	12	21	10.460
Séna	1	3	900
Chalans.....	10	32	3.850
Zakho...	15	13	1.880
	199	296	101.610

l. *En 1928.* Depuis le* hécatombes de la Grande-Guerre, le nombre des Chaldécns est très diminué: voici les chiffres en possession de la S. Congrégation *pro Ecclesia Orientali*, incomplets pour plusieurs diocèses :

	,ocantés	Prêtres	l Idèles
Archidlocèsc patriarcaL	10	50	18.350
Diarbékir	1	3	50(1
Kerkouk.....	7	18	4.800
Séert.....	>		1.600
Ounniah.....	10	10	2.500
Akra.....		B	1.000
Ainadiah.....	18	22	3.765
Djézirch	B	B	1 .600
Mardin.....	1	9	400
Salinas.....	1	1	400
Séna.....	3	5	894
Zakho.....	16	18	8.000
	137	129	13.809

Il y aurait lieu toutefois d'ajouter à ccs chiffres un assez grand nombre de réfugiés, en particulier ceux qui, après avoir essayé de s'installer en Cilicie sous le mandat français, sc sont regroupés dans la République libanaise et en d'autres endroits de Syrie, avec un vicaire patriarcal chaldéen à Beyrouth.

Au clergé séculier il faudrait ajouter les membres de la congrégation de Saint-Honnisdas (Babban Hormizd), dont les deux groupes les plus importants sont ceux de Babban Honnizd et de Notre-Dame des Semences, à Alkocho; ils sont environ une cinquantaine. Leur nombre a subi d'assez fortes variations : environ 50 en 1820, 39 en 1813, 16 en 1880. 10 en 1890. E. A. W. Budge, *The historiés n/ Rabban Hôrmtzd the Persian*.,, vol. n, part. 1, dans *Luzac's Semitic text and translation series*, t. x, Londres, 1902. p. xxm.

<n trouvent des chiffres assez voisins de ceux donnés par P. .Martin dans J.-B. Chabot, *Etat religieux des diocèses formant le patriarcat chaldéen de Babylone au P. janvier 1&9S, rédigé d'après les notes de S. Π. Mgr Georges Ébed-Jésus V'*..., dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. I., 1896, p. 433-453. Voir aussiles chiffres donnés ici par M. P. Pisani, *Asîi (État religieux d*)*, t. 1, col. 2085 sq.. d'après V. Cuinct, *La Turquie d'Asie*, 1895-1901 ; ccs chiffres donnent le nombre (1rs chrétiens de chaque rit, catholiques ou non-catholiques, par vilayet; le total des Chaldécns y est de 46.785, celui des nestoriens de 92.000 dans le vilayet de Van seulement.

C». P. Badger, *The nestorians and their rituals*, t. 1, Londres, 1852, p. 174 sq., donne une statistique très soignée, pour la période 1810-1815, des Chaldécns catholiques, églises, prêtres et familles, selon les renseignements recueillis sur place.

8e *Les missions latines en pays ncstorien.* — Après les missions des dominicains cl franciscains en Mésopotamie aux xm* et xiv· siècles, aucune résidence de religieux latins ne fut installée en pays ncstorien jusque vers le premier quart du xvn· siècle. Cette abstention surprend d'autant plus, que les dominicains avalent réussi à sc maintenir en Arménie, appuyés sur la congrégation indigène des Frères unilcurs Il est vrai que les relations avec l'intérieur de la Perse étaient relativement rares, el que le territoire ottoman était à peu près fermé à toute innovation par l'arbitraire des gouverneurs locaux, lequel sc faisait sentir surtout a distance des littoraux maritimes. Il était plus facile de s'introduire en pays persan: c'est lA que commencèrent les fondations des augustius et des carmes.

1. *Passage des auyustins en Mésopotamie.* Les augustins dont le premier départ pour les Indes orientales eut lieu le 18 mars 1573, s'installèrent à Onnuz. dès 1576 et à Mascate en 1591 De là, ils pénétrèrent en

Perse, ou Abbas Pr <1586-1628; sc montrait bienveillant pour 1rs chrétiens et 1rs Européens: ils y fondèrent en 1601 le couvent d'Ispahan. J. Lantcri, dans *Xtentai Crusenii... pars tertia monastici au/udiruant... a magna ordinis unione usque ad an. 1620 cum additamentis*.,,, t i, Valladolid, 1890, p. 765 sq. Ils suivirent de peu les cannes à Bassorah, essaimant d'Ispahan, le 3 juillet 1623. H. Gollancz, *Chronicle o / events... relating to settlement of carmelites tn Mesopotamia*.,, Londres, 1917, p. 1. C'est de là que le zélé missionnaire et intrépide voyageur, Rodrigue de Arganduru Moriz, ou Rodrigue de Saint-Michel, partit pour visiter en 1621-1625 les chrétientés nestorienne* de Mésopotamie, rapportant au souverain pontife, en 1626, une lettre en arabe des chrétiens de Bassorah qui proclamaient, sans précisions dogmatiques d'ailleurs, leur attachement à l'Église romaine Traduction latine dans T. Lopez Bardon, *Monastic! augustiniuni R. P. Fr. Xicolai Crusenii continuatio... sine Riblioliera manualis augustiniana* .., t. n, Valladolid, 1903, p. 529, cf. p. 329 sq. sur le voyage du P. Rodrigue. Mais Bassorah fut abandonnée en même temps que Mascate quelques années plus tard, et l'activité des augustlms de Perse semble s'être limitée à l'apostolat auprès des Arméniens, qui les avaient attirés ft Ispahan. Voir la liste des couvents de la province de Perse dans N. Crusscn. *Monasticon augustinianum*. Munich, 1623, fol. Z 4 v.

2, *Les carmes en Mésopotamie et en Perse.* Clément VIII envoya trois carmes déchaussés en Perse par la voie de terre. Allemagne, Russie et Caucase, en l'année 1604; la première mission des cannes en ccs régions fut celle d'Ispahan, ouverte en 1609. Quatre ans auparavant, ils étaient arrivés aux Indes et leurs fondations sc multiplièrent rapidement au Malabar. lis sc développèrent ensuite sur les bords du golfe Pcrsique, comme pour assurer plus facilement la liaison entre ces points extrêmes. Ispahan cl le sud de l'Inde. Ils arrivèrent à Bassorah le 30 avril 1623. IL Gollancz, *op. cil.*, p. 1. D'un autre côté, ils s'installèrent en 1627 dans la forte place de commerce qu'était Alcp. Entre Bassorah cl Alcp» ils eurent Bagdad à partir de 1731, puis pour un temps Mardin (1717-1800 cl 1820-1822). Plusieurs carmes occupèrent le siège de Babylone avec le titre tantôt d'évêque, tantôt de vicaire apostolique : trois entre 1632 et 1642, dont le de:nier seul résida, trois de 1721 à 1773. cinq de 1794 à 18.0, enfin Jean Drure de 1902 à 1917. Emmanuel de Saint Albert Balliet (1728-1773) et Jean Drure sont ceux qui curent le plus de contact avec les dirigeants de la «nation « chaldéenne. et ont fait le plus pour le rapprochement des nestoriens ou la persévérance des convertis.

Les cannes déchaussés de la province de France ont une maison à Bagdad, avec un collège florissant et une maison à Bassorah. Dans ccs deux villes il y a de nombreux chaldécns, mélangés à des chrétiens des autres ritss; les maisons des carmes n'y ont donc pas le caractère spécifique de missions auprès des nestoriens.

Ui chronique de ln innhon de Bassorah pour les années 1623 A 1733 publiée par H. Gollancz, *op. cil.*, ne contient aucune donnée sur l'Église nestorienne. Voir la liste do évêques de Babylone par L. Lenunens, *Rierarchia latina Orientis (1622-1923) mediante S, Congregatione dr Pro-ganda hide institutu fairs* 11, dans *Orientalia Christiana*, t. n, 1921, p. 271-292, rxtrnit, p. 10-28. Bibliographie sur 1rs missions cannes ù l'article *Gah m f s (Ordre dt>)*, l. m, col. 1791 sq.

3. *Missions des capucins.* - C'est aussi en territoire persan que s'installèrent d'abord les capucins de la province de Touraine, lorsqu'ils entrèrent en Mésopotamie, car Bagdad, où ils ouvrirent une maison

le 15 août 1628, presque en même temps qu'à Ispahan, appartenait alors au chah. Clemente da Terzorio, *Le missioni dei minon cnpuccini*, t. vj, Borne, 1920, p. 12, 23. Mais les Turcs reprirent Bagdad en 1638, et les chrétiens subirent toutes sortes d'avanies; pendant quelque temps, l'église des capucins fut la seule église où la célébration des offices fût tolérée, de sorte que les dissidents s'y rendaient en grand nombre. *Ibid.*, p. 55. Un des Pères avait le titre de consul de France, ce qui lui donnait quelques facilités pour résister aux caprices des pachas. En 1639, le patriarche nestorien, Élie IX à ce qu'il semble, plutôt que Simon XI, autorisa les capucins à prêcher dans les églises de la « nation » nestorienne. *Ibid.*, p. 89.

La mission de Mossoul, plus spécialement destinée aux nestoriens, fut créée en 1632 : elle eut bientôt un important noyau de familles catholiques, et c'est sous l'influence des capucins de Mossoul qu'Élie IX envoya au souverain pontife sa lettre de 1657, qui fut portée à Borne par deux capucins. J. Al. Assémani. *De catholicis... nestorianorum*, Borne, 1775, p. 239. Mais ce succès même mit en danger la mission des capucins; sous le pontificat suivant, en 1665 et 1667, les Pères furent persécutés et emprisonnés.

À Tauris où ils étaient depuis 1653, les capucins s'occupaient des nestoriens, Clemente da Terzorio, *op. cit.*, p. 117; c'est de là qu'ils persuadèrent au catholique Simon XIII d'écrire au pape la lettre qu'il lui adressa en 1664.

L'hospice de Diarbékir fut fondé en 1667 par le P. Jean-Baptiste de Saint-Aignan, qui était un missionnaire intrépide et connaissant bien les langues. *ibid.*, p. 106; c'est grâce à son action et à celle de ses confrères que Diarbékir devint le centre du mouvement vers Berne parmi les nestoriens. La résidence de Mardin commença en 1685. Une période de difficultés s'ouvrit avec le xviii^e siècle, correspondant peut-être à une diminution du prestige de la France à Constantinople : l'hospice de Bagdad fut abandonné en 1701. après un assaut des Turcs, *ibid.*, p. 181; celui de Mossoul en 1722, après qu'il eut été pris au pillage par les nestoriens, qui y tuèrent le P. Pierre d'Esoudun, p. 184; celui de Diarbékir en 1726, p. 193. Kravenus dans cette dernière place seulement, quelques années plus tard, p. 194. les capucins en sortent de nouveau en 1747. sur l'ordre d'un pseudo-nonce apostolique, pour y rentrer en 1719. p. 207.

À cette époque, les maisons de Mésopotamie et de Perse passèrent de la province de Touraine (cession faite en chapitre provincial du 13 juillet 1753) à la province de Lille (acceptation du 6 septembre 1754). *Op. cit.*, t. v, Borne, 1919, p. 157 sq. Interrompue un moment par la mort de tous les missionnaires pendant une épidémie de peste en 1759. la mission de Diarbékir dura jusqu'au 18 avril 1803.

La disparition des congrégations en France, pendant la période révolutionnaire eut pour effet de faire passer la mission de Mésopotamie entre les mains des capucins italiens : l'hospice de Diarbékir fut rouvert en 1808. abandonné en 1810, *op. cit.*, t. vi, p. 212, de nouveau ouvert en 1828 pendant quelques mois, l. v, p. 171-178. En 1811, par suite de la pénurie «le sujets en Italie, la mission fut confiée aux Espagnols, p. 233 La mission d'Orfa fut fondée le 8 septembre de cette même année, dans une ville qui n'était pas à proprement parler en pays nestorien, mais où la colonie nestorienne était importante, et il s'y développa une communauté chaldéenne catholique, qui dura jusqu'après la Grande-Guerre, t. vi, p. 232. La mission de Mardin fut rouverte le 18 décembre 1811. p. 218. et une préfecture apostolique de Mésopotamie fut créée par décret de la S. Congrégation de

Propaganda Fide, en date du 30 août 1842, p. 260. Enfin la maison de Diarbékir fut rouverte le 17 septembre 1813, p. 170. Les derniers développements de cette préfecture apostolique, à Malatlah, Kharpout et Ma muret al-Aziz. ne concernent pas les Chaldéens, mais les Arméniens.

En 1851, il était devenu nécessaire d'envoyer aux Espagnols de Mésopotamie un renfort de Pères Italiens; en 1893, il fallut encore une fois changer de main : la mission fut confiée aux religieux français et fut confiée à la province de Lyon, qui la tient encore. Mais les chrétientés ont beaucoup souffert, soit pendant la guerre, soit comme celle d'Orfa, dans la période troublée qui suivit.

4. Les dominicains à Mossoul et au Kurdistan. —

La mission des dominicains auprès des Arméniens fut détruite au cours des troubles qui affligèrent la Perse dans le deuxième quart du xiii^e siècle; mais un nouveau rameau se développa presque aussitôt sur le vieux tronc de cet ordre, (pii avait tant fait pour les nestoriens aux xiii^e et xiv^e siècles. Le 19 juillet 1748, Benoît XIV demandait aux dominicains de ranimer les vocations pour les missions d'Orient et, le 17 janvier 1750. deux pères italiens partaient pour Mossoul en compagnie du carme déchaussé Léandre de Sainte-Cécile, qui devait être leur introducteur dans ce pays dont ils ignoraient la langue et les usages. S'aidant, comme les capucins, par l'exercice de la médecine, ils réussirent à prendre pied, et, en 1770, le P. Lanza estimait à un millier les catholiques groupés autour d'eux dans la seule ville de Mossoul, venus pour la plupart du nestorianisme, quelques-uns cependant du monophysisme. B. M. Goormachtigh, *Histoire de la mission dominicaine en Mésopotamie et en Kurdistan...*, dans *Analecta sacri ordinis fratrum predicatorum...*, t. ii, 1895-1896, p. 280-283.

L'invitation du prince kurde Bahram pacha, qui les avait pris en affection, amena les dominicains à fonder. en 1759, la maison d'Amadiah dans un ancien couvent nestorien que le prince leur abandonna, encourageant ses sujets à embrasser la foi des missionnaires. *Ibid.*, p. 407 sq. Le catholicisme se développait en même temps dans toute la contrée. Il y avait en 1770 plus de 2.000 catholiques dans les villages de la région de Mossoul et du Kurdistan, p. 411. et pourtant il n'y eut jamais alors pour les deux maisons de Mossoul et d'Amadiah plus de quatre Pères, p. 113. Ce sont les efforts de ces dominicains qui amenèrent Élie XII à envoyer au pape une profession de foi catholique, et surtout qui provoquèrent la conversion de Jean Ilormcz, p. 116. Mais la mission du Kurdistan dut être abandonnée de 1770 à 1800. par manque de personnel : en 1786. il ne restait qu'un Père, et il en fut ainsi de 1790 à 1800; de 1800 à 1803, deux Pères desservirent à la fois Amadiah et Mossoul. Enfin, la mission fut complètement abandonnée en 1815, après que le dernier survivant, Haffaele Campanile, fût resté seul pendant plusieurs années, étendant ses prédications jusqu'à Zakho et Djézireb. La retraite des missionnaires n'eut pas pour seule cause la pénurie de sujets; elle fut aussi la conséquence de l'opposition d'Augustin Hindi aux dominicains, qui soutenaient leur converti. Jean Ilormcz. C'est ensuite l'absence des religieux latins, si nécessaires *in auxilium orientalium*, qui permit la prolongation des conflits qui durèrent ensuite, malgré leur retour, jusqu'à la mort du pape. h.

Le 16 mai 1810. la Propagande demandait au général des dominicains «le reprendre la mission «le Mésopotamie. en suggérant d'y employer des Pères espagnols réfugiés en Italie à la suite de l'exclusion de 1835. Au début de mars 1811, trois Pères et un

frère se mirent en route pour Mossoul, mais ce dernier mourut en débarquant à Beyrouth. Les trois Pères arrivèrent à Mossoul le 7 août ; l'un d'eux mourut quelques jours après, et un deuxième reprenait dès le mois de novembre le chemin de l'Europe, pour raison de santé. *Op. cit.*, t. ni, 1897-1898, p. 141-143. Il ne resta donc qu'un seul Père jusqu'au 4 mai 1813. aidé cependant de l'ancien secrétaire de Mgr Vfillardcill, Joseph Valerga, le futur patriarche de Jérusalem. Le zèle suppléait au nombre et les deux missionnaires se rendirent à Kotchannès pour essayer de convertir je catholicos nestorien, p. 113. En 1813, la mission du Kurdistan fut reprise sous forme de prédication itinérante; un peu plus tard (1817) fut fondée la maison de Mar Ya'koub, précieux pied-à-terre dans la montagne nesloricnne cl séjour d'été, où pouvaient se rétablir les santés si éprouvées par l'horrible climat de Mossoul. En 1855. bien que la mission ne comptât toujours que quatre Pères, le P. March! étudiait la possibilité de développer la zone de prédication vers le Nord, en vue de reprendre l'ancienne mission d'Arménie, cl il insista pour obtenir de nouveaux sujets. Devant le refus des provinces italiennes, le P. Jandel demanda des missionnaires à la jeune province de France.

Le premier missionnaire français arriva à Mossoul le 12 janvier 1856, en vrai disciple de Lacordairc, vêtu de l'habit religieux, tandis que les missionnaires avaient toujours porté en ces régions si éloignées de l'Europe, un costume à la turque. La province de France, au chapitre de 1856, accepta de reprendre complètement à son compte la mission de Mésopotamie, cl déjà le général avait envoyé comme visiteur le P. Besson, qui arriva à Mossoul le 30 novembre. Mais les Italiens se retirèrent aussitôt et le P. Besson resta seul, ignorant tout de la langue et des usages, s'aidant d'un jeune interprète, qui était le futur patriarche Élie XIV Abolyonan. i.e P. Besson ne se contenta pas d'organiser la mission, donnant aux écoles un soin particulier, il alla faire visite au catholicos Simon XVII dans l'automne 1857. voulant l'attirer à l'union. Un peu auparavant était arrivé à Mossoul le dominicain Henri Amanton, administraieur du diocèse de Bagdad et d'ispahan. en remplacement de l'évêque retiré. Mgr Trioche. tandis que Mgr Planchet, S. J., résidant à Mossoul, retenait le titre de délégué apostolique en Mésopotamie. Le travail des Pères, en liaison avec Mgr Amanton, fut rendu très pénible par la malheureuse affaire du Malabar, et l'attitude prise envers Borne par les évêques chnldccns à la suite du patriarche Audo, qui alla dans son irritation jusqu'à prendre des mesures canoniques contre les Pères, pour se venger des sanctions dont au nom du pape l'avait frappé Mgr Amanton. Or. si l'on va au fond de ces luttes qui mirent en péril toute l'Eglisc chaldéennc et arrêterent pour un temps son développement, on constnie qu'il y avait surtout l'opposition de deux familles, celle des Audo et celle des Abouna, pour la possession de quelques lopins de terre dans la plaine d'Alkochc. Les dominicains qui avaient converti Jean l'ormez, avaient pour procureur un membre de la famille Abouna. *inde iræ*. Les intrigues des Audo. (pii pour un temps firent cause commune avec les moines de Habban Hormizd» curent pour conséquence le rappel de Mgr Amanton par la S. Congrégation de Propaganda Eide, comme plus tard d'autres Intrigues amenèrent la démission de Mgr II V Alt max or. autre dominicain, qui occupa avec éclat le siège de Babylone des Latins, de 1885 à 1902.

Les dominicains eurent dans la suite une vie moins agitée, toujours très pénible par l'effet du climat et les difficultés de la circulation en pays kurde : avant

la guerre, en plus de deux maisons destinées surtout à la mission auprès des Arméniens, à Bitlis et Van, ils avaient des résidences à Sécr, Mar Ya'koub, Aehita et Mossoul. La maison d'Amadinh et une autre, ouverte pour un temps à Djézirch, avaient été fermées ou restaient un simple pied-à-terre pour le passage des missionnaires. L'influence des dominicains sur l'Eglisc chaldéennc de Turquie a été considérable, s'exerçant surtout par les écoles, tenues par des maîtres fonnés à l'école normale de Mar Ya'koub, ou par des sœurs d'un tiers ordre indigène, régulièrement constitué depuis peu en congrégation. Du séminaire de Mossoul fondé en 1882 sont sortis nombre d'excellents prêtres et plusieurs évêques. Les populations de ces régions ont été terriblement éprouvées par la guerre : les maisons de Mossoul et Mar Ya'koub seules ont été relevées.

Voici la liste des supérieurs français de la mission dominicaine de Mossoul : BB. PP. Besson (1859-1861), Lion (1861-1873). Duval (1873-1896). Delamcille (2 mois en 1896), Galland (1896-1907), Bcrré (1907-1922). Galland (1922-1925). Hugucny (1925-1929), Roussel (1929-).

La relation écrite par le P. Goormachtigh, *up. cit.*. n'a été publiée que jusqu'à l'année 1864. L'interruption de cette publication, qui reproduisait de larges fragments des documents originaux, est très regrettable : le mémoire du P. Goormachtigh devrait être consulté par quiconque voudra écrire d'une façon critique l'histoire de l'Eglisc chaldéennc. De nombreuses informations se trouvent pour la période récente dans le *Ihdlctin de l'Œuvre des Écoles d'Orient*.

5. *Les Lazaristes en Perse*. — L'année 1840, qui vit la résurrection de la mission dominicaine à Mossoul précédant de peu le réveil des œuvres capucines dans le nord de la Mésopotamie, vit aussi la création de la mission lazarisite en Perse. Par un hasard providentiel. les prêtres de la Mission furent précédés en Perse par celui qui devait devenir un jour leur supérieur général, Eugène Boré. Celui-ci. né le 15 août 1809, arrivait à Tauris le 6 novembre 1838. chargé de mission par le Ministère de l'instruction publique de France et l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, après avoir été suppléant de Florival à la chaire «l'arménien du Collège de France en 1831 et 1835. Ardemment catholique, et brûlant du désir de travailler pour l'Eglisc, Boré ouvrit aussitôt une école à Tauris et obtint un firman, dans lequel la liberté des religions est déclarée cl reconnu le droit des nestoriens à se faire catholiques. Boré arrive à Ispahan le 1.^{er} avril 1840 et fonde à Djoulfa d'ispahan une école fréquentée surtout par les Arméniens. Mais il avait commencé dès son arrivée en Perse à s'occuper des Chaldécns, comme le montre son mémoire à l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres. *Correspondance et mémoires d'un voyageur en Orient, par Eugène Boré....* t. n. Paris. 1840 : à la fin de 1841, quoique simple laïc, Boré est à Mossoul, cherchant à s'entendre avec les moines d'Alkochc pour développer l'œuvre des missions dans la région d'Ounniah.

Or. à la fin de 1840. les prêtres de la Mission avaient ouvert une première maison à Khosrova. près de Salmas, au nord-ouest du lac d'Ourmiah, puis en 1841 une autre à Ounnlah. Les nestoriens, qui, avec les Arméniens, semblent avoir été les seuls occupants de la région d'Ourmiah jusque pendant le xviii^e siècle, étaient en décroissance devant l'infiltration de la tribu des Afchars. D'autre part, la foi catholique s'était développée depuis 1730, apportée alors par un ouvrier teinturier, provenant du groupe catholique de Diarbékir. M. Darnis écrivait en juin 1842, *Annales de la congrégation de la Mission*, t. ix. p. 221-239, qu'il y avait alors dans la région de Sahnas,

après que de nombreux Arméniens s'étaient expatriés en Russie depuis 1828, 1.800 nestoriens, 6.000 Arméniens et 600 catholiques. Voilà quel était le champ d'action de la mission de Khosrova.

La Perse a été, pendant tout le XIX^e siècle et jusqu'à la Grande-Guerre, le champ des compétitions entre la Russie et la Grande-Bretagne en avant des Indes ; ces luttes politiques eurent leur contre-coup dans la vie ecclésiastique, les conversions de nestoriens à l'orthodoxie moscovite ou à l'anglicanisme étant l'enjeu de maintes passes d'armes. La mission lazarisite dut à cette situation une grande partie des difficultés qu'elle rencontra, d'autres venant de la mission américaine, arrivée dès 1835 et disposant de ressources très supérieures. En 1870, cependant, grâce à l'action des lazaristes, les Chaldéens catholiques en Perse étaient estimés à 6.000 environ contre 19.000 nestoriens, et se trouvaient disséminés dans une soixantaine de villages.

Les lazaristes ont été chargés de la délégation en Perse, avec administration du diocèse d'Ispahan, de 1871 à 1910; Mgr J. E. Sontag fut archevêque d'Ispahan de 1910 à 1918. L. Lecomte, *Journées de la mission de l'Asie orientale (1622-1922)...dans Orientalia Christiana*, I, p. 268, extrait, p. 1. En 1911, les lazaristes avaient six maisons en Perse, à Khosrova, Ounniyah, Téhéran (fondée en 1862). Tauris (1900), Djoulfa. Ispahan (1903). Les chrétientés du Kurdistan persan ont été très éprouvées pendant les luttes que les chrétiens soutinrent contre les Kurdes et les Turcs à la fin de la Grande-Guerre : l'archevêque d'Ispahan fut massacré avec un autre prêtre de la mission à Ounniyah et deux à Salmas.

La documentation sur les missions des lazaristes se trouve surtout dans les *Annales de la congrégation de la Mission* et le *Bulletin de la Mission de la Province d'Orient*. — J. Bubakhan, *Protestantisme et catholicisme chez le peuple nestorien : une revue néo-assyrienne à Ourmiah (Perse)*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. IV, 1899, p. 128-113, contient de nombreuses appréciations sur les méthodes employées par les missionnaires et quelques informations historiques.

IX. L'Église nestorienne à l'époque moderne.
* 1. *La décadence de l'Église nestorienne*. — Il reste fort peu à dire sur l'histoire de l'Église nestorienne à l'époque moderne, car il ne semble pas qu'elle ait eu de chroniqueurs. Ce que nous savons de ses catholiques se limite à peu près à l'histoire de leurs relations avec Rome, car les voyageurs, qui ont fait connaître les usages des nestoriens ou les épisodes de leur lente destruction par les Turcs et les Kurdes, ne racontent à peu près rien sur l'histoire intérieure de leur Église.

Le grand fait de cette histoire, c'est la division de 1551, qui a donné naissance à deux séries patriarcales restées indépendantes, même lorsque les deux titulaires des sièges de Mossoul et de Kotchannès se trouvèrent simultanément séparés de Rome. Le principe de l'hérédité fut appliqué dans les deux séries, et ce sont les successeurs de Sulâqâ, choisi par opposition au principe héréditaire, qui en sont maintenant les seuls bénéficiaires.

Plusieurs tentatives des patriarches de l'une ou l'autre série pour se rapprocher de Rome, ont été mentionnées dans les paragraphes précédents. Si sincères que ces unions aient pu être, l'ignorance théologique dans le clergé et le peuple nestoriens les a empêchées d'être durables. Ceux-là seulement sont restés catholiques, dont l'instruction a pu être faite par les missionnaires latins ou les prêtres indigènes formés à leur école. Or la région montagneuse où se sont repliés les nestoriens a été impénétrable, en raison des difficultés matérielles et du manque d'autorité établie, non seulement aux XVIII^e et XIX^e siècles mais jusqu'à nos jours. De là vient que le

catholicisme s'est développé d'abord dans les régions basses — plaine de Mossoul et vallée du Tigre, bords du lac d'Ourmiah et région de Salmas — tandis que la montagne demeurait nestorienne. Les successeurs du catholique Sulâqâ sont devenus nestoriens en allant se fixer dans le 'liari, tandis que les successeurs de son compétiteur nestorien sont devenus catholiques au contact des missionnaires de Diarbékir et de Mossoul.

Aux considérations d'ordre géographique s'ajoute le fait que la situation politique, pendant la période moderne, a toujours dominé la question religieuse. On sait qu'en pays musulman, les membres des communautés chrétiennes formaient des « nations », jouissant de certains privilèges politiques. Ainsi en était-il aux yeux des Turcs pour les nestoriens de la plaine; mais ceux de la montagne se trouvaient mêlés à la vie féodale des tribus kurdes, et le patriarche nestorien jusqu'à la Grande-Guerre avait le rang d'un chef de confédération de tribus. Les conversions individuelles, dans de telles conditions, sont rendues à peu près impossibles; il faut qu'il y ait conversion d'un village entier, et encore, une telle conversion entraîne presque toujours la dislocation d'un groupement politique, ce qui, dans ces rudes pays, signifie la guerre. Les nestoriens, entourés d'ennemis, avaient besoin de conserver leur unité militaire : cette considération a pesé sur leurs décisions en matière religieuse. Leur division a facilité, c'est certain, les massacres commis par les troupes de Berd khan de 1813 à 1817.

Enfin, dans les quatre-vingts dernières années, un facteur politique étranger a influé sur les destinées religieuses de la communauté nestorienne: la Grande-Bretagne et la Russie ont cherché à gagner les nestoriens pour pénétrer, grâce à eux, dans les zones de la Turquie d'Asie et de la Perse, où ils cherchaient à asseoir leur influence.

Seule, la conversion en masse du peuple nestorien aurait évité les inconvénients ci-dessus. Elle fut tentée par Elie XIII Isô'yahb en 1779, peu de temps après qu'il avait succédé à son oncle Élie XII et dans un temps où il n'avait pas encore renoncé à la profession de foi catholique qu'il avait signée avec son prédécesseur. Il tenta d'entraîner dans son acte d'union à Rome le patriarche de Kotchannès, Simon XV, comme en témoigne sa lettre du 11 octobre 1779, qu'il signe humblement, dans l'attente de la confirmation par le souverain pontife, « gardien du siège patriarcal ». K. Babakhan, *Deux lettres d'Élie XV, patriarche de Babylone*, texte syriaque et traduction française dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. V, 1900, p. 481-191.

Treize ans plus tard, il n'y avait plus qu'un seul patriarche nestorien, celui de Kotchannès. Les dominicains de Mossoul et les lazaristes d'Ourmiah eurent à plusieurs reprises des relations directes avec les titulaires de ce siège, dont plusieurs envisagèrent sérieusement l'opportunité de l'union avec Rome. Simon XVII, sur son lit d'agonie, en 1861, disait à son entourage : « Quand, pour sauver notre nation, il vous faudra changer de religion, unissez-vous aux catholiques et non aux protestants. » Son successeur, Simon XVIII, se rappelait sans doute ce conseil, lorsque, en 1891, il s'adressa aux dominicains de Mossoul, en leur demandant d'obtenir du souverain pontife qu'il donnât à la nation nestorienne des écoles, un séminaire, des secours « mine aux autres communautés orientales, et demandât pour elle la protection du consul de France. Après de longs pourparlers, qui semblaient devoir aboutir, le patriarche manqua au rendez-vous qu'il avait pris à Amadiyah, en septembre 1892, avec le patriarche chaldéen catholique, Élie Abolyonan : les intrigues lui avaient suf-

fisamment suscité d'opposition dans son entourage et parmi les tribus pour qu'il renonçât à son projet.

Le mouvement en faveur du catholicisme continua, cependant, sous la direction de deux neveux du patriarche, Abraham, évêque du ilakkiari, et son frère Nemroud; et il prit une telle extension que Léon XIII. par bref du 3 juillet 1902, nomma le patriarche Emmanuel II Thomas comme son délégué auprès des nestoriens, en lui donnant tout pouvoir pour admettre à la communion catholique tous évêques et prêtres qui se convertiraient. Il y avait peut-être 40.000 personnes adhérant à ce mouvement, mais, pour en faire des catholiques, il aurait fallu du personnel en mesure d'assurer leur instruction. Or, il n'y avait que deux ou trois missionnaires dominicains à Mar Ya'koub. et autant à Van, aux deux extrémités du pays nestorien, un vicaire patriarcal et trois moines chaldéens à Van, une trentaine de maîtres d'écoles recrutés au mieux, épars dans les villages favorables. Sur ces entrefaites, Simon XVIII mourut en 1903, tandis que ses neveux Abraham et Nemroud se trouvaient à Mossoul pour traiter de la réconciliation. Le parti opposé au catholicisme en profita pour désigner comme patriarche à la place d'Abraham l'héritier présomptif, un de ses cousins, Benjamin, âgé de 19 ans, qui devint Simon XIX. Les agissements de ce parti, l'argent anglais et la pression russe arrêtaient en partie le mouvement d'union. Cependant la montagne se laissait pénétrer par la propagande catholique : en 1912, les dominicains installaient définitivement la station d'Achila et commençaient la construction d'une église dédiée à la Mère de Dieu. Les sœurs indigènes ouvraient une école pour les filles, et l'on était sur le point de transporter le pensionnat de Mar Ya'koub en cette localité qui était le centre religieux le plus influent du pays nestorien, lorsqu'éclata la Grande-Guerre.

Simon XIX se tourna vers la Russie, tandis que Nemroud et les catholiques préféraient demeurer jusqu'à la fin de la guerre les sujets loyaux de l'empire ottoman. Simon XIX fit assassiner Nemroud et plusieurs de ses parents, puis décida l'exode des nestoriens vers la Perse, ce qui ne se fit pas sans le pillage de quelques villages kurdes. Vers la fin de l'été 1915, lorsqu'une division ottomane monta de Mossoul pour manœuvrer l'aile gauche de l'armée russe, toutes les populations chrétiennes de la montagne passèrent dans l'Azerbeïdjan persan pour se placer à l'intérieur des lignes russes. Mais, en 1917, lorsque les Russes se retirèrent, leur laissant quelques armes, ces réfugiés se trouvèrent entourés d'ennemis; en 1918, leurs munitions étant épuisées, quelques-uns des nestoriens de ce groupement se retirèrent en Bussie avec les Arméniens de la région, tandis que le plus grand nombre se portait vers la partie de la Mésopotamie occupée par les Anglais. Ils arrivèrent à Bakouba, sur la frontière persane, au nord de Mossoul, environ 60.000 et furent recueillis dans un camp de concentration formé à cet endroit.

Simon XIX ayant été assassiné en Perse, on lui donna pour successeur son frère Paul, âgé de 21 ans, qui devint Simon XX. Celui-ci rentre à Mossoul en 1919, en un temps où l'application des accords Sykes Picot était encore probable, manifesta de la sympathie pour le catholicisme. Mais après l'extension du mandai anglais à la région de Mossoul, il fut éloigné de cette ville et mourut bientôt de consommation. Il fut remplacé par Isaïe, enfant de 13 ans, qui, aussitôt après sa consécration, fut emmené en Angleterre pour y faire ses études. La direction des affaires de la nation passa dès lors entre les mains de son père et de sa sœur, qui devint la véritable régente de la nation nestorienne. Bénédict à Mossoul en 1927, le

jeune patriarche, pensionné par l'Angleterre ainsi que sa famille, se trouve passablement dépaycé au milieu de son clergé. Il est reconnu par le gouvernement iraquien comme chef civil du groupement de 20.000 nestoriens environ, qui subsistent en Iraq; Il est reconnu en outre comme chef religieux par les 10.000 nestoriens de Bussie et les 6.000 qui se trouvent aux Indes.

Cependant au point de vue religieux, les nestoriens de la montagne sont dans une profonde déchéance : ils n'ont presque plus de prêtres, et ceux-ci n'ont aucune formation théologique. L'union du patriarche avec l'Église anglicane, qui reconnaît le mariage des évêques, a créé une division dans l'Église nestorienne : les mécontents se groupent autour de Timothée, évêque de Malabar, et du prêtre Joseph, qui a fondé à Mossoul une école opposée à celle que le patriarche a confiée à un missionnaire de l'Église épiscopale d'Amérique. Telle est la triste condition de l'Église nestorienne à l'heure actuelle.

La meilleure information sur les nestoriens à l'époque contemporaine reste celle de Badger, *The nestorians and their rituals*, 2 vol. Londres, 1852: on y trouvera, t. I, p. 392-400, une statistique très soignée sur l'état de l'Église nestorienne pour les années 1840-1855. Aux ouvrages mentionnés col. 159, on pourra ajouter W. A. Wigram, *The Assyrians and their neighbours*, Londres, 1929, mais il y a peu à prendre dans ce livre, qui est très superficiel et passablement partial. Sur les massacres de 1843-1847, voir une note anonyme, *l'histoire de Bed er-Khan*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. V, 1900, p. 619-653. Sur l'avènement de Simon XIX et le rôle de la mission anglicane, A. Ralcl. *L'Église nestorienne en Perse et en Turquie*, dans *Échos de l'Orient*, t. III, 1904, p. 291 sq. Sur le sort des nestoriens en Perse à la fin de la guerre, P. Guignot, *Les tribulations d'une ambulance française en Perse*, Paris, 1922. Souvenirs d'un témoin oculaire, qui a participé à la défense des nestoriens. Sur les massacres en territoire ottoman, J. Naayem, *Les Assyriens et les Arméniens massacrés par les Turcs*, Paris, Barcelone et Dublin, 1927.

2. *Les missions protestantes en pays nestorien.* —

1. *Les missions américaines.* — C'est en 1830 que les Américains prirent contact pour la première fois avec l'Église nestorienne, et en 1831 qu'ils fondèrent la mission d'Ourmiah. En 1836 et 1838, les missionnaires ouvrirent deux écoles avec internat pour garçons et filles, et en 1839 installèrent une imprimerie. La première entreprise de ces intrépides pionniers fut de traduire la Bible entière dans le dialecte syriaque, parlé dans les environs d'Ourmiah.

La méthode suivie pour développer l'influence protestante fut celle des réveils ou *reoiimh*, appliquée au moyen des jeunes gens formés dans les écoles d'Ourmiah, les missionnaires évitant soigneusement de créer des communautés protestantes, et laissant leurs adhérents participer comme ils en avaient la coutume, aux offices de leur Église. Après quelques années, ils admirèrent à la cène protestante, qu'ils célébraient chez eux, les plus avancés de leurs disciples; en 1855 seulement la première congrégation fut établie avec 158 membres. Parmi les collaborateurs indigènes de la mission, il faut citer un évêque nommé Élie et le diacre Isaac, frère du patriarche Simon XVII. L. Richter, *A history of protestant missions in the Near East*, Edimbourg et Londres, 1910, p. 291-303.

En 1870, l'association américaine pour les missions, ou *American board of foreign missions*, transféra aux presbytériens la mission d'Ourmiah. Il y avait alors 700 fidèles, qui assistaient aux réunions protestantes du culte et 960 enfants dans les écoles. Les nouveaux missionnaires jugèrent qu'il était impossible de continuer à vivre dans l'ancien cadre, et procédèrent à la création d'une Église nestorienne réformée. On estimait que l'influence de la mission s'étendait sur 25.000 nestoriens; néanmoins, il n'y avait en 1907

que 2,658 communicants, appartenant à 961 familles, dont 38 % d'hommes et 62 % de femmes. L'école pour catéchistes fondée au début de la mission fut transformée en collège, avec une section médicale et une section théologique: un hôpital fut bâti en 1878; le nombre des écoles de villages atteignit un moment le chiffre de 63. J. Richter, *op. cit.*, p. 303-398.

2. *La mission anglicane.* - Dès 1835, la Société britannique pour la diffusion de l'Évangile avait envoyé une mission d'études à frais communs, avec la Société royale de géographie. En 1812, l'archevêque de Cantorbéry envoya le Rév. G. P. Badger pour commencer d'agir dans le Kurdistan. Mais c'était l'époque de Bedr-khan et Badger dut se retirer sans rien faire. La mission ne fut commencée qu'en 1886, sous le patronage des archevêques de Cantorbéry et York sous le titre de mission assyrienne (*Assyrian Mission*), et le premier poste fut installé dans le village même de Kotchannès, résidence du patriarche nestorien, avec le but de réformer par l'intérieur l'Église nestorienne. Mais cette localité d'accès difficile ne pouvait être le centre d'une entreprise tant soit peu importante: le quartier général des missionnaires fut donc transféré à Ourmiah. D'où conflit avec les Américains, et conflit d'autant plus aigu que les anglicans ne pouvaient voir des missionnaires appartenant à des congrégations sans sacerdoce, d'esprit si opposé par conséquent aux Églises orientales. s'occuper de réformer ces Églises; amères réflexions à ce sujet déjà dans Badger, *The nestorians and their rituals*, 1.1, p. 6-11. Opposant leurs méthodes à celles des Américains, ils se servirent le moins possible du syriaque vulgaire, essayant de renouveler dans le clergé la connaissance et l'amour de la langue liturgique. Les anglicans ouvrirent des pensionnats à Ourmiah pour filles et garçons, un pensionnat d'été pour les (ils d'ecclésiastiques à Kotchannès et eurent dans la montagne jusqu'à 80 écoles.

La pénétration de l'influence russe, qui leur enleva en Perse une partie de leur clientèle, découragea les missionnaires anglicans, qui transférèrent d'Ourmiah à Van la plus grande partie de leurs établissements à partir de 1900. J. Richter, *op. cit.*, p. 308-313.

Depuis le retour des nestoriens réfugiés près de Bagdad à la région que le gouvernement iraquien leur a destinée près de Mossouï, la mission anglicane a pris le contrôle de leur Église, s'efforçant d'empêcher, dit un des missionnaires, « celle ancienne Église indépendante de se noyer dans la branche uniale qui existe à Mossouï, ce qui mettrait fin à la longue histoire d'une nation qui commence au temps d'Abraham (!) ». W. A. Wigram. *The Assyrians and their neighbours*, p. 2.

3. *Visions diverses.* - Deux prêtres nestoriens, dont l'un avait voyagé en Allemagne, organisèrent en 1881 dans deux villages des environs d'Ourmiah des succursales de l'Église luthérienne allemande. J. Richter, *op. cit.*, p. 308. La mission luthérienne d'Amérique entretenait aussi quelques prêtres et envoya un missionnaire à Ourmiah en 1905. Le prêtre qui a reçu la formation luthérienne à Berlin a fondé en 1906 une imprimerie, sous le patronage d'une association évangélique pour l'avancement de l'Église nestorienne. D'autres sectes encore étaient représentées à Ourmiah ou dans la région, *ibid.*, p. 314 sq. nous ne savons pas ce qu'il en est advenu depuis la guerre.

H. Hofirapläut' de l'ouvrage relatif aux missions protestantes. L. Kichtr. *op. cit.* p. 291, 301, 303, 310 avec un « statistique p. 118 ». Pluier? des ouvrages cités col. 15'. ont été écrits par des missionnaires protestants: A. >rant n. m. t. l'ofinairc médical de l' tnerfron Hoard;

G. P. Badger, A. J. Maclean et W. L. Brown étaient membres de l'Église d'Angleterre.

3. *Dusses et nestoriens.* — La poussée politique russe vers la frontière turco-persane, dans le dernier quart du XIX^e siècle, inspira à un évêque nestorien, Mar Yonan, de se rendre au début de 1897 à Saint-Petersbourg pour y demander la protection russe en faveur de ses compatriotes, dont beaucoup avaient signé une pétition en ce sens. On pensait alors que la Russie en viendrait à occuper militairement l'Azərbaycan et le gouvernement russe cherchait à se créer des amitiés sur place. Deux moines et un prêtre marié arrivèrent en avant-garde à Ourmiah le 15 mai 1897. Les nestoriens les reçurent avec transport: ils se voyaient déjà délivrés du joug musulman; ils adhèrent d'enthousiasme au nouveau programme qui leur était proposé. Le 6 avril 1898, Mar Yonan, présidant une nombreuse députation de prêtres, était admis en présence du Saint-Synode, et le lendemain l'abjuration solennelle des erreurs nestorienne avait lieu dans l'église du monastère de Saint-Alexandre Nevsky. La mission fut aussitôt ouverte à Ourmiah et 20.000 nestoriens, sur les 25.000 que l'on comptait en Perse, promirent d'adhérer à la foi orthodoxe.

Cette adhésion, toute politique, eut pour résultat final cette entrée en guerre des nestoriens en 1915 qui a été rapportée ci-dessus, col. 257. Dans l'effondrement de l'Église orthodoxe de Russie, on ne saurait même pas dire si les nestoriens, habitant sur le territoire de l'Union soviétique des Républiques socialistes, sont orthodoxes ou non.

1. Richter, *op. cit.*, p. 310-312; P. D. P. Min, *La politique russe aux frontières de la Transcaucasie*, dans *Échos d'Orient*, t. m, 1899, p. 111-111; G. Barta. *Dans le monde gréco-slave*, dans *Échos d'Orient*, t. vif, 1901, p. 178; A. H. L., *L'Église nestorienne en Turquie et en Perse*, *ibid.*, p. 319-353; G. Barta. 1. n. m. r. *Orient gréco-slave*, dans *Échos d'Orient*, t. vin, 1905, p. 219 sq.

X. *Listes patriarcales.* - On trouve dans les ouvrages anciens plusieurs catalogues des catholicos nestoriens. Joseph Aloys Assémani, *De catholicis seu patriarchis Chaldaeorum et nestorianorum commentarius*, Rome, 1775, p. lxxvi. On indique trois, qu'il a publiés, *ibid.*, p. 257-270, d'après des manuscrits de la bibliothèque Vaticane. Le premier, composé par Salomon de Bassorah, qui ne donne aucune date, mais indique pour beaucoup de catholicos l'emplacement de leur sépulture, a été réimprimé d'après d'autres manuscrits dans l'édition critique du *Livre de l'Abeille*, E. A. W. Budge. *The Book of the Dee*, dans *Anecdota Oxiensia*, Semitic series, t. i, part. 2, texte p. 131-135, traduction p. 116-120. Ce catalogue a été prolongé par les copistes jusqu'à Simon III, que Budge a confondu avec Simon VI, p. 119, n. G.

Les données chronologiques proviennent surtout des chroniqueurs Mari ibn Sulayman, et Amr ibn Mattaï revu par Çlibà ibn Yuhannan, *supra*, col. 158. Le Jacobite Barliëbræus a réuni dans une même série les catholicos orthodoxes de Sélcucie-Ctésiphon jusqu'à Babowai inclusivement et les mafrlens ou primats Jacobites de Takrit. J.-B. Abbeloos et T.-J. Lamy. *Gregorii Darhebræi chronicon ecclesiasticum*, I. tu, col. 3-361 (y compris l'œuvre du continuateur). Il y a tout du long de cet ouvrage, mêlées aux biographies des maphrlens, des notices sur les catholicos.

C'est de ces sources que dérivent les diverses listes pour la période qui s'étend jusqu'à la fin du XIV^e siècle. Il n'y a plus ensuite aucune source générale. La première tentative pour établir criliquemnt la série «les catholicos nestoriens et des patriarches catholiques chaldéens» est celle de Joseph Simonies Assémani. *Bibliotheca orientalis*, t. m ci, p. 611-623

(noms mélanges a ceux des mnfriciis d’après Bnr-liébnvus, dans le t. if, p. 387-167). Joseph Aloys, op. *cit.*, a modifié sur quelques points ou complété le travail de son oncle, sans rien faire de substantiellement dilférent. J. Gurlel , au Heu de suivre ses devanciers, publia une liste imaginaire, en additionnant les chillres du *Livre de la Tour*, à ce qu’il semble, *Elementa lingiue chaldaicæ quibus accedit series patriarcharum Chaldæorum*, Borne, 1860. Cette liste ne doit pas faire impression par les fallacieux synchronismes qui y sont indiqués ; certains noms y sont donnés avec cent ans d’écart par rapport à leur date réelle. J.-B. Abbcloos et T.-J. Lamy, à la tin de leur édition de Barhébræus, op. *ciL*, col. 565-576, ont prolongé les listes des diverses séries patriarcales. M. Labourt a donné pour la période 221-632 une liste rcctiiiéc, qui est bien près d’être définitive, *Le christianisme dans l'empire perse*, p. 353 sq., J. Tilnkdji a compilé trois listes d’ensemble, avec indication des résidences successives des catholicos et patriarches, où un petit nombre de dates toutefois demeure discutable, L**Eglise chaldéenne catholique*, dans A. Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 1914, p. 471-175, extrait, p. 23-27. Le P. Chaîne n’a pas cru pouvoir réimprimer telle quelle cette liste; celle qu’il a publiée est meilleure en ce qu'elle donne plusieurs précisions qui manquent à Tilnkdji, mais elle est tout à fait insufflsante à partir de Vahbal-lfdiâ III, *La chronologie des temps chrétiens de l’Egypte et de TEthiopie*, Paris, 1925, p. 261 sq.

Nous nous sommes eilorcés de ne rien laisser perdre des résultats acquis par nos devanciers, et avons utilisé en plus des sources qu’ils ont exploitées divers documents, y compris les inscriptions tombales des patriarches enterrés au monastère de Habban Honnizd d’après les relevés inédits du K. P. J. M. Voslé. O P.

1· *Patriarches de la série principale.*— Les chroniqueurs orientaux inscrivent d’abord les noms de saint Thomas, Addaï, Aggaï, Mari I·’, Abrès, Abraham 1er, Jacques Pf, Aha<labuhi, SahlupA.

Résidence à Sélcucie-Ctcsiphon, sauf quelques exceptions : Papfl, dernier quart du ni· siècle et commencement du iv·.

Simon pr bar Sabbà'e, t 17 avril 311.
Sahdost, t 342.
Barba’semin, t 348.
Vacance ; 348-388.
Tomarsà.
Qayyumâ. démissionne cn 399.
Isaac P\ 399-fln de 410.
Ahaï, 411-lîn de 414.
Yahballflhfl P\ 115-début de 120.
Ma'nâ, 420.
Earaboht, 420.
Dadi'to* 1·', 421/122-156.
Babowai, 157-mai/juin 481.
Acace. 185-495/196.
Babai, 497-502/503.
Silu. 505-521/522.
Norsês et Élisée, 524-536/537 ou 538/539.
Paul Pr, t le dimanche des Hameaux 537 ou plutôt 539.
Abâ 1·', janvier 540-29 février 552.
Joseph, mai 551*566 567 (f 576)
Ézéchlél, élu en février 567, consacré en 570. mort cn 581.
Ito’vahb !·» d’Arzoun, 582-595.
Sabrito* b% 596-604.
Grégoire PL avril 605-609.
Vacance : 609-628.
Ito'yahb H de Gedal, ordonné entre le 11 mai el le 30 août 628-644 ou G4G.
Mareinmch, 647-650 ou **641-617.**

Ito'yahb III d’Adiabènc, 617 ou 650-657/658
Georges P', 661-680/681·.
Jean I·' bar Martà. 680/581 683.
yênaniio* I·' le Boiteux, 685/686-690,700.
jean le Lépreux, intrus, 691-692,693.
Vacance . 700-711
§libà-zkà, 714-728.
Vacance : 728-731.
Pélhion, 731-710.
Abâ II, 711-751.
Sourin, 12 avril-26 mai 751.
Jacques II, 751-773.
tttnanito* II, 773-780.
Résidence à liagdad : Timothée I·'. 1·» mai 780-789-janvler 823.
Ito* bar Nun, 6 juillet 823-1·· avril 828.
Georges Π, 828-830/831.
Sabrito' II, 6 août 831-10 novembre 835.
Abraham II de Marga, 23 juillet 837-16 septembre 850.
Théodose I·' (Salomon de Bassorah : Athanasci. 853-6 novembre 858.
Serge Pr, 21 août 860-23 septembre 872.
(Israel de Kalkar. élu, mais non consacré, assassiné en 877).
Énos I·', 877-31 mai 881.
Jean II bar Narsaï, 11 septembre 881-891.
Jean ΠI, 15 juillet 893-899.
Jean IV bar Abgar, 8 septembre 900-16 mai 905.
Abraham III Abraza, 905-936.
Emmanuel P', 16 février 937-1 t avril 960.
Israël Pr, 29 mai-17 septembre 961.
Abdito' I·', 22 avril 963-2 juin 986.
Mari II bar Tobi, 17 mai 987-16 décembre 999.
Jean V ibn Isa, 26 octobre 1000-2 décembre 1011.
Jean VI Nasuk, 19 janvier 1012-23 juillet 1016.
Ito’vahb bar Ézéchicl, 11 décembre 1020-14 mai 1025.
Élie I·', 16 juin 1028-6 mai 1049.
Jean VU bar Targabi, 1049-1057.
Sabrito' III Zanbûr, 25 août 1064-3 mai 1072.
Abdito* II ibn al-Arid, 23 novembre 1075-2 janvier 1090.
Makikâ P', 18 avril 1092-1110.
Élie II bar Molki. 16 avril 1111-17 octobre 1132.
Barsaumû Pr, 5 août 1131-11 janvier 1136.
Abdito* HI bar Molki, 13 novembre 1139-25 novembre 1118.
Ito’vahb V Baladi, 1149-25 mai 1175.
Élie III abù Ilalim, 25 janvier 1176-12 mai 1190.
Vahball.il 5 II. 3 juin 1190-31 janvier 1222
Sabrito' IV bar Qawuma, 31 juillet 1222-15 juin 1221.
Sabrito' V ibn al-Masihi, 26 avril 1226-20 mai 1256.
Makik.i II. I avril 1257-18 avril 1265
Denhà 1·\ 15 novembre 1265-21 février 1281.
Résidence à Maragha : \ahballAhü III, 1283-13 novembre 1318.
Residence à {rbéles ; Timothée II. 1318-1332.
Résidence à Karumlés : Denhà H. 1332-après 1361.
Résidence à Mossoul ; Simon II.
Simon III.
Élie IV. t 1437.
Simon IV Basidi, déjà patriarche au début du juin 1137 (colophon du ms de Sécrtn. //9)-20 février I 197 (pierre tombale).
Résidence à Djézirch : Simon V, I 197-1501/2.
Élie V, 1502-1503, cité par la lettre des évêques «les Indes dans J.-S. Assémani, *Ribliotheca orientalis*, t. m a, p. 592.
Résidence à Rabban Hormizd : Simon VI, 1504-5 août 1538 (pierre tombale).
Simon VII bar Mnmâ, 1538-1551.

Simon VHI Denhâ, 1551-1^{er} novembre 1558 (pierre tombale). ♦
Élie VI, 1558-1576.
Élie VII, 1576-26 mai 1591 (pierre tombale).
Élie VIII, 1591-26 mai 1617 (pierre tombale).
Élie IX Simon, 1617-8 juin 1660 (pierre tombale).
Élie X Jean Maroghln, 1660-17 mai 1700 (pierre tombale).
Élie XI Maroghln, 1700-1^{er} décembre 1722 (pierre tombale).
Élie XII Denhâ, 25 décembre 1722-12 avril 1778.
Élie XIII Ito'yahb, 1778-1801 (pierre tombale).
Résidence à Mossoul : Jean VIII lformez, confirmé le 5 juillet 1830-16 août 1838.
Nicolas 1^{er} Isaïe (a/. Zéïa), confirmé le 27 avril 1810, démissionne en 1847, t 1855.
Joseph VI Audo, confirmé le 11 septembre 1818-11 mars 1878.
Élie XIV Abolvonan, confirmé le 28 février 1879-27 juin 1891.
Abdito' V (Ébedjésus V) Khayyalt, confirmé le 28 mars 1895-6 novembre 1899.
Joseph Emmanuel II Thomas, confirmé le 17 décembre 1900.
2. Patriarcha de la deuxième série. — Résidence à Diarbékir: Simon VIII (al. Jean VIII) Sulôqfi, 1551-tlénit de 1555.
Résidence à Séert : Abdito' IV Maron, 1555- début de 1571, mentionné comme mort depuis peu de temps dans le manuscrit n^o 60 de Diarbékir achevé le 11 mai 1571. A. Scher, Notice sur les nvmuscrits syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diarbékir, dans Journal asiatique, sér. X, t. x, 1907, p. 359.
VahballAhA V (al. Aylallâhâ), élu seulement en 1578. t 1580.
Résidence à Salmas : Simon IX Djnhâ, confirmé à Home le 16 juin 1581-1600.
Simon X, 1600-1638, d'après la lettre d'Élie XIII, Rev. del'Or. chréf., t.v.,p. 189 ;f 1625,d'après TfInkdji.
Résidence à Ourmiah : Simon XI, 1638-1656.
Simon XII Jean, 1656-1662.
Résidence à Kotchannès : Simm XIII Denhâ. 1662-1700 (cette date et les suivantes d'après Tfiiik-dji qui a utilisé une liste inédite de XVigram, incertaines jusqu'en 1861).
Simon XIV Salomon, 1700-1710.
Simon XV Michel Muktès, 1710-1780.
Simon XVI Jean, 1780-1820.
Simon XVII Abraham. 1820-1861.
Simon XVIII Ruben. 1861-1903.
Simon XIX Benjamin, 1903-1918.
Simon XX Paul. 1918-1920.
Simon XXI Isaïe, depuis 1920.
3. Patriarches catholiques de Diarbékir. — Joseph I^{er}, institution du patriarcat le 20 mai 1681, démissionne en 1695, t 1707.
Joseph II. confirmé le 21 mai 1696-1712.
Joseph III, confirmé le 26 février 1713-23 janvier 1757.
Joseph IV. consacré le 8 février 1757, confirmé le 21 mars 1759. démissionnaire en 1781. t 1791.
Augustin Hindi, qui s'intitula Joseph V. ne fut jamais confirmé comme patriarche, il fut métropolit de Diarbékir de 1801 au 6 avril 1828.
X La littérature nestoiuexxe. — 1^o Observations préliminaires. — I. Langues employées dans l'Église nestorienne. — Le christianisme (ut répandu en Perse par des prédicateurs de langue syriaque. Les dialectes araméeni avaient envahi la Syrie et la Mésopotamie du ix^e au vu^e siècle av. J.-C. et à la chute de Babylone en 538. l'emprise de l'aramécn était telle que 1^{ers} monarque* perses durent s'en servir au moins

pour les actes officiels qui concernaient la partie occidentale de leur empire. L'araniécn pénétra alors jusque dans l'Iran comme langue commerciale : au début de notre ère, le syriaque d'Édcsse pouvait être compris par beaucoup dans presque tout le domaine des Arsacides. L'écriture pehlvic, qui se sert d'un alphabet syriaque à peine transformé et emploie des mots syriaques à la manière d'idéogrammes au milieu de phrases en persan, montre combien la pénétrallonde la langue araméenne était profonde.
Rien d'étonnant, par conséquent, à ce que le syriaque ait été. en Mésopotamie et même dans les diocèses de Médie et du Ears, la langue de la liturgie et de la littérature ecclesiastiques. Il faudrait cependant se garder de croire que ce fut la seule langue employée : sans doute, aucun manuscrit pehlvi contenant un texte chrétien n'a été trouvé jusqu'à cc jour, mais il y a plusieurs témoignages sur l'activité littéraire des chrétiens en langue perse. Le catholicos Ma'nâ. qui fut relégué en Perse après avoir remplacé Yahballâhâ I^{er} pendant quelques mois de l'année 120, traduisit en persan plusieurs ouvrages syriaques. Chronique de Séert, dans P. O., I. v, p. 328 [216]. Cinquante ans plus tard, son homonyme Ma'nâ de Chiraz, comme lui métropolit de RcwardaSir, composa en persan des cantiques, des odes et des hymnes destinés à être chantés dans les églises. Op. cil., dans P. O., t. n, p. 117 [25]. Aux environs de l'an 600. Job de RcwardnSir, qui s'était fait moine à l'école d'Abraham de Nethpar, traduisit en persan les écrits spirituels de son maître et la règle monastique d'Abraham le Grand. Ibid., p. 171 [82].
Ceci montre que l'attachement à la langue locale était profond dans ce bars, qui, au moment de la plus grande diillusion de l'assyro-babylonien, était déjà resté fidèle à sa langue, l'anzanite. Vers le milieu du vu^e siècle, c'est en persan qu'un autre métropolit du Fars, Simon de Rewardasir, composait scs réponses a des quæsitæ canoniques, dont nous possédons une traduction syriaque écrite par un moine de la côte arabe, le Bciti Qatan'iyé. E. Sachau, Syrische Rcchtsbûcher, t. m, Berlin, 191 I, titre ci avant-propos du traducteur, p. 207-211. A la tin du siècle suivant, un autre métropolit du même siège, ISo'boht, était fidèle à la même pratique lorsqu'il rédigeait en persan un corpus juris, ibid., avant-propops du traducteur, p. 2-5. Ce cas est d'autant plus frappant qu'Išo'boht, loin d'appartenir à ces prélats séparatistes, qui gouvernèrent souvent l'Églisc du Fars, avait reçu la consécration des mains du catholicos flvnaniso' II. Son œuvre fut traduite du persan en syriaque à l'instigation du catholicos Timothée I^{er}. O. Braun, Der Katholikos Timotheos / und seine Briefe, dans Oriens Christianus, t. I. 1901. p. 115. Beaucoup plus tard, alors que le persan avait perdu toute chance d'influer sur la littérature ncsiorienne, mus était devenu la langue officielle des Mongols de Perse, c'est en persan que le moine d'origine chinoise, Rabban Çaumâ, rédigea le journal de son voyage en Europe pendant les années 1286-1288. J. B. Chabot, Histoire du patriarche Mar Jabalaha III..., dans Revue de rOnent latin, t. n, 1891, p. 121. extrait, p. 93.
En sortant de Perse, porté par les missionnaires formées dans les grands couvents de l'Ailiabène, ou du Tour Abdln, le christianisme nestorien semble avoir généralement conservé comme langue liturgique le syriaque. Pourtant, nous savons qu'avant d'autoriser la prédication d'O-lo-pcn, l'empereur exigea la traduction des livres sacrés dont celui-ci avait apporté les copies, supra, col. 203, et les manuscrits des grottes de Touen-Ilouang ont révélé les titres de trente-cinq ouvrages religieux, traduits du syriaque en chinois vers la fin du vnr siècle, supra, eol 208 Parmi ces 1^{ers} manuscrits il y a une hymne à la Trinité; attaches h

leur civilisation comme ils l'étaient, les chrétiens indigènes de Si-ngan-fou ont dû avoir au moins une partie de leurs ollices liturgiques en chinois, mais il faut avouer que nous ne le savons pas positivement.

La deuxième expédition allemande en Asie centrale a rapporté, des environs de Tourfan, des fragments de manuscrits nestoriens en sogdien. Les morceaux d'un livre d'ollices en syriaque prouvent que la langue liturgique originale était conservée dans les pays de mission. E. Sachau. *Literatur-Hruchsttücke ans Chinesische Turkestan*, dans *Sitzungsberichte der kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften*, 1905. p. 961-973; mais les fragments de factionnaire en sogdien publiés par F. W. K. Muller. *Soghdische Texte*, I, dans *Abhandlungen der kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften*, 1912, philosophisch-historische Classe, fasc. 2, montrent qu'on lisait au peuple dans sa langue au moins les leçons d'Écriture sainte. CA. A. Baumstark. *Nette soghdisch nesloriansche Jiruchstücke*, dans *Oriens christianus*, noue Série, t. iv. 1915. p. 123-128; F. C. Burkitt, *The religion of manichees*, Cambridge, 1925, p. 119-125. Il n'y a pas de copie du symbole de Nicée. F. W. K. Muller, *op. cit.*, p. 81-88. d'autres fragments qui n'ont pas encore été publiés, peut-être aussi quelques-uns de ceux qui ont été rattachés à une ligne de transmission manichéenne, sont les très pauvres restes d'une littérature chrétienne de traduction, qui fut peut-être assez riche.

Les missionnaires nestoriens se mirent aussi à la portée des Turcs et des Mongols. Sans doute, les voyageurs occidentaux du Moyen Âge ont noté l'ignorance linguistique des prêtres rencontrés par eux en Mongolie, lesquels psalmodiaient du syriaque, dont ils ne comprenaient pas le sens. Mais nous avons vu déjà, qu'au vi^e siècle, plusieurs ouvrages religieux avaient été traduits en hunnique par l'évêque de Arran, *supra*, col. 208. La deuxième expédition allemande au Tourfan a retrouvé quelques fragments en turc oriental, où M. E. W. Bang a reconnu un morceau d'un apocryphe néo-testamentaire et un autre des actes de saint Georges. *Bruchstücke eines neslorianischen Georgspassion*, dans *Le Muséon*, t. xxxix, 1926, p. 11-75. La langue vulgaire linit aussi par pénétrer dans les ollices liturgique. Un contemporain de Barhébracus, à la fin du xiii^e siècle ou au commencement du xiv^e, Komis bar Qardahê composa des hymnes où les strophes syriaques alternaient avec les mongoles. A. Baumstark. *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 322. En 1306, une inscription mongole en caractère ouïgours était sculptée au-dessus du tombeau de saint Bahnam. la langue officielle des conquérants ayant été préférée pour une formule d'intercession en faveur du souverain et de sa famille, tandis que le syriaque et l'arabe avaient servi pour l'inscription historique. Fac-similé de l'inscription dans *Journal asiatique*, sér. VIII, t. xix, 1892. planche en face de la p. 312; traduction par J. Halévy, *Déchiffrement et interprétation de l'inscription ouïgoure découverte par M. Pognon*, *ibid.*, t. xx, p. 291 sq.; information topographique et archéologique dans IL Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossout*, Paris. 1908. p. 135-142 et pi. vm, xxxm.

Il fallait mentionner l'emploi de ces diverses langues par les nestoriens de Perse et de l'Asie Majeure — l'emploi des langues indiennes sera traité à l'article Sybo-malababe (Église) — mais en dehors du syriaque, il n'y a que l'arabe qui compte vraiment pour l'histoire littéraire. Les nestoriens furent trop intimement mêlés aux musulmans en Mésopotamie pour ne pas s'être mis très vite à la pratique de l'arabe. Timothee I^{er}. le savant calholicos qui transféra le siège patriarcal à la capitale des califes, connaissait si bien la langue arabe qu'il traduisit pour Al-Mahdi une partie

de la *Topique* d'Aristote. O. Braun, *Briefe des Katholikos Timotheos I.*, dans *Oriens christianus*, t. n, p. 2, 4 sq. ; contre J. Labourt, *De Timotheo I.*, p. 5. n. L. Cc sont des nestoriens qui ont traduit en arabe la plupart des ouvrages grecs, qui ont passé dans cette langue par l'intermédiaire du syriaque; mais les nestoriens sont demeurés lldêlcs au syriaque pour la liturgie, contrairement à ce qu'ont fait les maronites et les jacobites dont les formules de prières sont fortement mêlées d'arabe. On rencontre rarement des manuscrits contenant des textes arabes écrits en caractères syriaques orientaux (p. cx., *Neofiti 52* à la bibliothèque Vaticane) tandis qu'abondent les manuscrits où l'arabe est écrit en caractères syriaques du type occidental (manuscrits *kariuni*).

2. *Les manuscrits nestoriens*. — La littérature nestorienne occupe moins de place que la littérature jacobite dans les manuels d'histoire de la littérature syriaque. Gela tient moins à une infériorité dans l'activité littéraire qu'à une moins bonne conservation des manuscrits nestoriens. Les jacobites ont eu la chance que la sécheresse du désert de Scété a été favorable à la bibliothèque du monastère de Sainte-Marie des Syriens, qui contenait un grand nombre de manuscrits sur parchemin réunis au ix^e siècle; beaucoup de leurs œuvres ne sont connues que par là. Aucun des anciens couvents nestoriens n'a subsisté d'une façon ininterrompue jusqu'à nos jours, et y en eût-il un. les pillages des Turcs et des Kurdes, s'ajoutant aux intempéries d'un pays à violents écarts de température, y auraient eu raison de la plupart des manuscrits.

D'autre part, les pays nestoriens étaient peu accessibles au temps où se formaient les grandes collections européennes : les plus anciens fonds renferment peu de manuscrits syriaques provenant de Mésopotamie ou de Perse. Pour ne parler que de la bibliothèque Vaticane, on peut noter qu'il ne se trouve aucun manuscrit syriaque parmi les 66 manuscrits rapportés de Perse par Pietro della Valle, au commencement du xvi^e siècle. Deux des anciens fonds seulement contiennent des manuscrits nestoriens, celui dit d'Amid. provenant du patriarche chaldéen catholique Joseph Itr, et celui constitué à Mossoul par André Scandar, qui voyagea en Orient par ordre du pape Innocent XIII (1721-1724). Les plus riches collections de manuscrits nestoriens en Europe sont celles de Berlin. Cambridge. Manchester (John Bylands library*) et du Vatican, depuis l'accession du fonds Borgia. Les bibliothèques nestorienne d'Orient sont celles de la mission américaine d'Ounniyah. du patriarcat chaldéen catholique à Mossoul, des évêchés chaldéens de Diarbékir et Mardin. enfin du monastère chaldéen de Notre-Dame des Semences à Alkoche (al. AlqoJ). L'importante collection de l'archevêché chaldéen de Séert passe pour avoir été complètement détruite pendant la guerre; il est possible cependant que des volumes en réapparaissent, après être passés en 1918 dans les mains de soldats turcs.

Sur les collections de manuscrits, voir A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 2 sq., avec indication des catalogues, auxquels il faudra ajouter J. Vosté, *Catalogue de la bibliothèque syro chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Sentences près d'Alqnt (Iraq)*, dans *Angelicum*, t. v. 1928. p. 1-36. 161-191, 328, 181-498

20. *la littérature de l'Église perse à l'époque sassanide*. — Lorsque les chrétiens d'Édesse portèrent la foi au delà des frontières de l'empire romain, ils étaient déjà en possession d'un texte syriaque des Livres saints, une collection des livres de l'Ancien Testament selon le canon judaïque et un texte des évangiles combinés le *Diatessaron*. Peut-être d'ailleurs la partie la plus ancienne de leur Ancien Testament, la version du Ten-

lafcaque. avait-elle eu son origine en Perse, si elle a été écrite, comme on le suppose pour l'importante colonie Juive d'Adiabène. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 18 sq. D'autre part, si Tatlen a étudié et travaillé parmi les Occidentaux », à Borne et à Antioche, il ne faut pas oublier qu'il était né "Assyrien », et donc sujet du Hui des rois. Nul doute que le *Dialessaron* ait été répandu de bonne heure en Perse, puisqu'il est employé habituellement par Aphraatc. J. Parisol. dans *Patrologia syriaca*, part. I, t. 1, Paris, 1894, p. xlv, et *Dictionnaire de la Bible*. t. r, col. 738.

Bien plus, tandis que Babboula faisait détruire méthodiquement à Édcssc les exemplaires du *Diatessaron* pour assurer plus promptement le triomphe des évangiles séparés, l'œuvre de Tatlen survivait dans l'empire sassanide, où le bras séculier ne pouvait l'atteindre. Sans doute, les copies qu'on en fit furent bientôt retouchées d'après les tenues du texte vulgaire ou Petittâ du Nouveau Testament; cela prouve que le *Diatessaron* ne fut pas conservé seulement par le soin pieux de quelque collectionneur érudit, puisque son texte continua de vivre. Au milieu du ix^e siècle. l'écclésiastique de Merv, commentant les évangiles, cite abondamment le *Diatessaron*. J. H. Harris, introduction à M. D. Gibson, *The commentaries in Itâdad o' Merv....* dans *Hone scmiticæ*, t. v, Cambridge, 1911, p. xxn. Xu^e siècle, un nestorien Abû'l-Faradj Abdallâh ibn at-Tayyib le traduisit en arabe: sa version est le seul texte complet de l'harmonie tatianique arrivé jusqu'à nous. X. Ciasca. ... *Tattani evangcliorum harmonia?* araMec. Borne, 1888 (reproduction anastalique, bibliothèque Vaticane, 1930).

Foutcfolc, c'est la *Pciittâ* qui devint pour le Nouveau Testament, comme pour l'Ancien, le texte reçu de l'Église nestorienne; l'essai du catholicos Abâ ler pour lui substituer une nouvelle traduction, dont il était l'auteur, n'aboutit pas. XV. Wright, *A short history of the syriac literature*, p. 19 sq.

La plus ancienne pièce de littérature ecclésiastique rédigée en Perse est le livre des *Démonstrations* d'Aphraatc (art. Aprihaatc, l.i.col. 1157-1163). Cette œuvre si originale et si intéressante n'eut pas de suite. Pendant un demi-siècle, de 340 à 399, la persécution fut déchaînée sur toutes les chrétientés de l'empire sassanide : en dehors des formules liturgiques, dont l'histoire pour cette période nous échappe complètement. il n'y a que des récits de martyrs. *Supra*, col. 166-168.

Cependant les jeunes clercs de l'Église perse vivaient au delà des frontières, dans cette école que saint Ephren avait transférée de Nisibe à Édcssc en 363, *supra*, col. 169 sq., et ils y prenaient une part prépondérante à la traduction en syriaque des chefs-d'œuvre grecs sacrés et profanes. Les œuvres principales des grands docteurs Grégoire de Nazianze, Basile. Grégoire de Nyssc. Jean Chrysostome, Athanase, pour ne pas citer Eusèbe de Césarée et Titc de Bosra. furent traduites de bonne heure, ainsi que les commentaires et traités de Diodore de Tarse, Théodore et Théodore de Mopsucste, les exégètes réputés de l'école antiochienne. On est étonné de la masse très considérable de textes qui furent traduits ainsi, avec toute l'ardeur et l'enthousiasme que pouvaient apporter des jeunes gens arrachés par l'amour de l'étude à leurs foyers et à leur patrie. C'est l'atmosphère de jeunesse dominant à l'École des Perses, qui explique l'enthousiasme des théologiens persans pour les derniers auteurs cités, et surtout pour Théodore de Mopsucste. qu'on appela dès lors *VInterprète* par excellence et qui est resté tel pour toute la tradition nestorienne. Ces traductions préparaient l'adhésion de l'Église persane à l'hérésie nestorienne.

mais Pieuvre de Nestorius lui-même ne fut traduite que plus tard, en Perse, pendant le court pontificat du catholicos Paul I^{er} (537 ou 539). A. Baumstark. *op. cit.* p. 77-82, 102-101. 106 sq., 117.

Lorsque l'Église de Perse eut été officiellement autorisée à vivre, il lui fallut légiférer. Avant de proclamer aucune mesure particulière, les évêques réunis par le catholicos Isaac, en 110, posèrent comme première assise du nouveau droit la traduction syriaque d'une collection canonique grecque, apportée par Marouta de Maypherqat (art. Maiiocta, t. x, col. 116 sq.). Aux canons indigènes des divers synodes s'ajoutèrent encore dans la seconde moitié du v^e siècle la traduction de décisions rendues au nom des empereurs de Constantinople. Constantin le Grand. Théodose I^{er} et Léon, (les décisions qu'on s'étonne de voir introduites en terre persane, eurent leur influence dans l'évolution du droit nestorien. A. Baumstark. *op. cit.*, p. 82 sq.; E. Sachau. *Syrische Hcchtsbücher*, t. i, Berlin. 1907.

L'activité théologique proprement dite dans l'Église de Perse, pendant cette période, est intimement liée au fonctionnement des écoles, qui étaient des milieux éminemment favorables au développement de la spéculation. comme le furent en Occident les grandes universités du Moyen Age. A partir du moment où, Ibas étant évêque d'Édcssc. Narsaï devint directeur de l'École des Perses, rien ne s'opposa plus au triomphe du dyophysisme; toutefois, l'œuvre de Narsaï est à peu près la seule qui nous reste pour le v^e siècle (art. Narsaï. ci-dessus, col.26). Plusieurs de ses successeurs nous sont connus, soit par le catalogue des auteurs nestoriens d'Ébcdjésus. soit par d'autres sources historiques, comme la *Chronique de Séert*. Mais ont-ils autant écrit que ces informateurs le donneraient à penser? De tous ces commentaires sur les Livres saints qui leur sont attribués, aucun n'est parvenu jusqu'à nous. Il semble qu'ils ont été parlés plutôt qu'écrits, comme les commentaires aux *Livres des sentences* de nos universités médiévales, et sans qu'il nous en reste de *reportata*. Liste de ces commentaires dans R. Duval, *Im littérature syriaque*. 3^e éd., p. 71-73. Il est certain aussi que tous ces maîtres, suivant l'exemple de Narsaï. ont écrit des compositions en vers destinées au service divin et conservées sans doute dans le *qazzâ* (voir ci-dessous, col. 319), mais les attributions sont rares et incertaines, personne ne s'est encore essayé à la tâche difficile, peut-être impossible, d'y établir critiquement la part de chacun. Enlin plusieurs de ces directeurs d'écoles écrivirent des discours. dont le titre syriaque a été traduit cause de la fondation des écoles t, mais <lui doivent être interprétés bien plutôt, selon la suggestion des éditeurs de la *Pâtrologia orientalis*, discours d'ouverture de la session des écoles », t. iv. p. 321 sq.

Le premier successeur de Narsaï. Élisév bar Quzbâyê, écrivit une exposition de la doctrine chrétienne en 38 chapitres, à la demande du catholicos Acace, qui en fit faire une traduction persane afin de la présenter au roi Qawad. Il écrivit aussi sur les martyrs. Abraham son successeur, neveu de Narsaï, écrivit des lettres en réponse à diverses questions d'ordre théologique. Jean de Belt Babban, comme Abraham de la famille de Narsaï. écrivit divers traités contre les mages, les Juifs, les monophysites, et des questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament, dont nous ignorons le contenu. Iso'yahl» I^{er} qui dirigea ensuite l'école de Nisibe pendant deux ans, avant d'être consacré évêque d'Arzoun en 571. écrivit tandis qu'il était en charge un commentaire de la liturgie. Puis Xbrnham bar Qardâhc gouverna l'école pendant un an jusqu'à ce que l'Adiabénien Hênânâ en fût chargé en 572. malgré les difficultés que ses doctrines lui avaient attirées

au temps du métropolite Paul, ci-dessus, col 181. L'école cul de son temps un éclat particulier, nonobstant la sécession d'une partie des écoliers. Plusieurs de ses œuvres sont parvenues Jusqu'à nous : h s nouv eaux statuts de l'école de Nisibe. ses traités sur le vendredi d'or (vendredi dans l'octave de la Pentecôte) et sur les rogations du jeûne de Ninive, P, O., t. mi. p. 53-82; Ébedjésus lui attribue en outre des commentaires aux Livres saints, un traité sur la fête de l'invention de la croix, ci un sermon pour le dimanche des Bains. Pompant, en exégèse comme en théologie, avec l'adhésion exclusive aux principes de P/n/rr-/rè/r. qui était générale dans l'Eglise nestorienne. HCNfinfl eut sur les commentateurs suivants une influence considérable. qu'A. Baumstark a notée pour l'Isodad de Merv. *Oriens Christianus*, I. il. 1902, p. 155 sq.

Lorsque l'enseignement antitraditionnel de Hénârâ mil en péril l'école de Nisibe (589). il y avait des écoles florissantes en plusieurs autres villes de Perse. Abâ 1er, ancien élève de l'école de Nisibe. avait ouvert une école à Sélcucie dès les premiers temps de son pontificat. Hélaît fort instruit, connaissait le grec, el s'était exercé à traduire en syriaque la recension lucianique de l'Ancien Testament. H ne reste rien de ses homélies ni de ses commentaires, mais un traité inédit sur les usages matrimoniaux des zoroastriens a été conservé dans le recueil canonique d'Alkoche 169. copié dans le manuscrit *Borgia syriaque SI*. p. 577-592. Il eut de nombreux disciples : Isa», qui fut le premier interprète de son école, nous a laissé un traité sur les commémoraisons des martyrs, intéressant pour ce qui y est dit de la vénération des saints et de l'état des âmes après la mort. éd. A. Scher dans P. (.), t. vu. p. 15-22. Il eut pour successeurs Bumiso' et celui qui devint le catholicos Grégoire 1er.

Arbèles avait également une école, où Paul de Basso-rah avait enseigné pendant 30 ans avant de devenir métropolite de Nisibe. Paul, (pii était bien persan et non syrien (contre L. Pirot. art. Jcnhius Aibicanus. t. vin. col. 1972). avait écrit une petite introduction aux Livres saints, tout imprégnée de la doctrine de Théodore, qui eut l'extraordinaire fortune d'être traduite en latin par Juniius Africanus et répandue à travers l'Occident, sous le titre d'*Instituta regularia divinir tegis*. G. Mercati. *Per la vita e gli scritti di "Paolo it Persiano"*... dans *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, t. v de la collection *Studi e testi*. Home, 1901. p. 180-206*

Grégoire de KaSknr, qui avait été élève à l'école de Sélcucie, fut exégète de l'école d'Arbèles. puis fonda une école dons son pays-natal avant d'être élu métropolite de Nisibe en 596. Il prit comme tel une part importante à la lutte contre les mcssaliens et les heniens. Chassé de son siège par les Nisibêncns. qui favorisaient llvnânâ. il se consacra aux missions païennes. Il avait écrit sur l'histoire de l'Église et avait composé des écrits ascétiques, dont nous ne possédons rien.

Les écoles se multipliaient en Mésopotamie Qiyorê d'Édcssc, élève de Nisibe où il avait clé au temps d'Abâ 1er, ouvrit à l.lirfi, capitale des Lahmides, une école où enseigna Sargis bar Sahiq, auteur de commentaires en forme de chaînes sur Jérémie el Ézéchiél. A. Baumstark, o/» ri/., p. 123.

Mais une autre institution se développait, celle des écoles monastiques, associées aux grands couvents dont nous avons relaté la fondation, col. 183-186. Ces monastères devinrent pendant les troubles politiques du vi^e siècle et ensuite, sous l'Islam, les tranquilles abris où purent vivre, sans trop inquiéter les infidèles, maîtres, étudiants et bibliothèques. Tandis que la littérature ascétique était fort peu représentée en Perse

pendant le v^e siècle et la première partie du vi^e (Grégoire le Moine et Nil ne sont pas nestoriens. ni certainement persans. A. Baumstark. p. 57 sq.,91), elle prit à partir de 550 une place de plus en plus considérable. Abraham de Ka&kar, qui fonda le Grand-Couvent sur le mont Izala, avait fréquenté l'école de Nisibe ci favorisa l'étude dans son monastère, ci-dessus, col. 185. Abraham de Nethpar, son difdple, écrivit un grand nombre de traités ascétiques.â l'usage des moines, lesquels ont été fréquemment copiés, mais pas imprimés : un court < rit sur l'identité du sacrifice de la messe et du sacrifice de la croix dans P. Bedjan, ... *Mar haacus Xiniidta de perfectione religiosa*. Paris et Leipzig. 1909, p. 629-632. Job de Rcardalir, ci-dessus, col. 185, est peut-être l'auteur d'un commentaire anonyme au Nouveau Testament, remarquable par l'explication en persan de certains mots difficiles, dont le seul manuscrit connu était le n. 27 de l'archevêché de Séert. A. Baumstark, *op. cil.*, p. 132. n. 1. Beaucoup de ces moines, outre leurs écrits ascétiques, composèrent des pièces poétiques destinées à l'office divin, tels Babai de Nisibe, Babai le scribe des grottes », Subhâlcmaran. Baouth, Zinai. etc. *Ibid.*, p. 132-131; Bubens Duval, *op cil.*, p. 22-25.

Nous avons dit, col. 158. que l'Églbc nestorienne eut peu d'historiens. MSihâ-zkâ, cité par Ébedjésus, n'est certainement pas l'auteur de la chronique du pas s d'Arbèles publiée par M. Mingana, *supra*, col. 162. Bar sahdê, qui écrivit contre les zoroastriens. avait écrit aussi une histoire, dont le chapitre sur les martyrs de Ncdjrân ressemble beaucoup au récit contenu dans la lettre de Siméon de Bcit Arsam, d'après A. Scher, (pii en a publié le préambule. *Journal asiastiquc.sêr.X*, t. x. 190/. p.-iOOsq. Simon Garmqûyâ avait traduit en syriaque une chronographie grecque dépendant d'Eusèbe. Barhadbsabbâ 'Arbâyâ, évêque de llolvân. écrivit une *Histoire des saints Pères qui ont été persécutés pour la vérité*, en 32 chapitres, dont les 11 derniers ont été publiés, sous le titre *La seconde partie de l'histoire ecclésiastique....* par F. Nnu, dans O., t. ix, p. 193-631. Il avait été badaqâ, examinateur ou professeur de philosophie (?), à l'école de Nisibe et rédigea un de ces discours pour l'ouverture de la session, dont nous avons parlé col. 268. éd. Scher, dans l' O., I. iv, p. 31 1-397. Mais A. Baumstark pense qu'il y a deux personnages différents, l'évêque de Holvvân, ancien élève de l.lênâikî a Fécolê de Nribe. qui a cent la *Cause de la fondation des Écoles*, el un homonyme du Bcit 'Art fivê ou 'Arbâyâ. auteur de *V Histoire ecclesiastique*. cette dualité étant exigée par les divergences chronologiques entre les deux ouvrages. *Op. cit.* p. 136.

G'est aussi à l'époque sassanide qu'ont etc rédigées plusieurs compositions historiques anonymes, l'histoire de Karkâ d Beit Sluk.citéeâ propos des martyrs du IV^e siècle, col. 168. plusieurs passions postérieures au groupe décrit col. 167. comme celles de Grégoire et Yazdpamih, morts en 512, éd. P. Bcdjan. ... *Histoire de Mar Jabalaha....*, Paris et Leipzig. 1895. p. 317-115, celle de Kardugh citée col. 168. et d'autres mentionnées par A. Baumstark, *op. cit.* p. 137. Deux importantes biographies ont clé également écrites avant l'Islam, celles d'Abâ P' et de SabriSo'P*. éd. Bedjan, *op. cit.* p. 206-287 et 288-331.

Babaî le Grand. (551-628 env.) se présente à hi fin de cette période comme un remarquable polygraphe. Né dans le Bell ZabdnT, au village de Beit Avnatâ. il entra au Grand-Couvent du mont Izalâ, dont il fut le troisième supérieur, succédant à Dadiso'. Il joua un rôle prépondérant dans le gouvernement de l'Église nestorienne, surtout dans le nord delà Mésopotamie, de 669 à 628. entre la mort de Grégoire I.' ci l'élection d'ISo'vahb II, luttant contre les mcssaliens. le

licnanicns cl le* partisans de Joseph Hazzayâ. Son œuvre aurait compris 83 ouvrages, mais il n'en reste qu'un petit nombre. Le plus important est son *Livre de Punion* des deux natures en Jésus-Christ, qui est une défense de la théologie nestorienne, ci-dessous, col. 289, ed. A. A. Vaschalde. dans *Corpus scriptorum Christianorum orientalium*, sér. II, t. i.xi. Il ne reste rien du commentaire sur toute l'Écriture que lui attribue Ébedjésus. Son activité littéraire semble s'être exercée surtout au bénéfice de ses moines, c'est pour ce qu'il composa un recueil inédit de maximes destinées aux débutants de la vie monastique, un commentaire aux *Centuries* d'Évagre le Pontique, éd. W. Frankenberg. *Evagrius Ponticus*, dans *Abhandlungen der Göttingischen Gesellschaft der Wissenschaften*, neue Folge. t. xii, fasc. 2, p. 8-171. cl un autre aux traités spirituels de Marc le moine. W. Wright, *op. cit.*, p. 168. Nombreux sont les récits hagiographiques qu'il composa pour fournir aux moines des lectures édifiantes : récits de martyres, dont celui de Georges-Mihramgi Bnasp, mort en 612. et surtout vies d'ascètes, dont un ouvrage général sur tous les moines morts en odeur de sainteté au couvent du mont Izalâ. Liste de ces biographies dans A. Baumstark. *op. cit.*, p. 138. Il écrivit aussi des hymnes, dont une sur les (rois docteurs grecs, peut-être identique à l'histoire des partisans de Diodore, citée par Ébedjésus. Il composa un recueil de canons pour les moines, plusieurs traités sur différentes fêtes. W. Wright, *loc. cit.* Il est probablement l'auteur du mémoire adressé au Roi des rois en 612 par les évêques nestoriens, éd. J.-B. Chabot, *Synod. orient.*, p. 562-598.

Les sections consacrées aux auteurs nestoriens de cette période dans A. Baumstark, *op. cit.*, se trouvent aux pages 100-139. Dans les 1rs ouvrages de B. Duval et W. Wright. les auteurs nestorien* et monophysites sont mélangés.

3. *La littérature nestorienne sous la domination arabe (637-1258).* - La conquête arabe, qui réunit sous une même autorité politique les deux parties du monde chrétien de langue syriaque, divisées auparavant entre les deux empires, byzantin et sassanide. n'amena aucun rapprochement entre elles. Au contraire, tandis que le type d'écriture avait été commun jusqu'alors aux syriens orientaux et occidentaux, il se modifia rapidement pour aboutir à deux types n'ayant pour ainsi dire plus de ressemblance dans l'expression des consonnes, et qui furent complétés par deux systèmes différents de vocalisation : combinaisons de points chez les nestoriens, usage des voyelles grecques chez les Jacobites. Tant était grand l'*odium theologicum* et la Getteséparation eut lieu, il faut le noter, malgré l'accentuation du mélange qui se fit alors, des jacobites et des nestoriens, surtout dans les villes importantes de la Mésopotamie. Bagdad, Mossoul, Takrit, Nisibe, etc.

L'activité littéraire des nestoriens pendant cette période est entraînée suivant deux courants bien distincts sinon indépendants ; d'une part, elle produit une abondante littérature ascétique — sentences, récit* édifiants, histoire monastique — destinée aux nombreux habitants de* monastères; de l'autre, elle donne naissance à des écrits originaux dans les sciences les plus variées, exégèse, théologie, histoire, philosophie, et aussi mathématiques et médecine. La production des monastères est entièrement de langue syriaque. l'autre est en partie de langue arabe. L'arabe, langue religieuse de tous les musulmans, langue officielle du califat, devint très rapidement la langue usuelle des deux provinces à vie sédentaire et culture raffinée qui bordaient à l'Est et à l'Ouest le grand désert, Mésopotamie et Syrie, habituées depuis longtemps déjà au contact des Bédouins de langue arabe. Il était donc naturel d'écrire en arabe tout ce qui pouvait

intéresser les non-chrétiens et les lettrés de Bagdad s'intéressaient à de multiples disciplines, — histoire, droit, philosophie; les écrits apologétiques furent de même rédigés en arabe; enfin les professeurs des écoles musulmanes provoquèrent les chrétiens à leur fournir des traductions de tout ce qu'ils connaissaient d'ouvrages grecs, surtout en médecine, sciences naturelles et mathématiques. Ayant pour centre ecclésiastique la capitale des califes, les nestoriens furent intimement mêlés, surtout pendant les VIII^e et IX^e siècles, au magnifique mouvement intellectuel, dont Bagdad fut le centre.

Le monachisme en Perse a été, dès son origine, profondément influencé par celui d'Égypte et de Syrie: ce n'est pas sans fondement que les traditions signalées plus haut. col. 181, font venir d'Égypte Eugène, l'initiateur du monachisme dans le Tour Abdin. Les visites aux monastères occidentaux avaient été assez fréquentes dès la période sassanide, elles le furent sans doute davantage, une fois que l'unité politique du monde musulman eut rendu les communications plus aisées. Il était tout naturel que l'on rendit en syriaque ces *dicta Patrum*, qui avaient un tel succès dans les couvents où on lisait le grec. Un nestorien fut l'agent de cette traduction. Le *Paradis des Pères* de 'Enanîso* comprend les vies écrites par Palladius dans les deux premières parties de *l'Histoire lausiacque*, et celles de *l'Histoire monachorum* mise sous le nom de Jérôme, les apophtegmes (627 numéros), les questions et réponses sur toutes sortes de vertus, et les démonstrations pour les indifférents qui n'ont pas souci de leur salut. H. Duval, *La littérature syriaque*, p. 111. Il faut noter cependant que 'Enanîso' avait eu des devanciers parmi les jacobites, probablement parmi les moines de Sainte-Marie des Syriens, puisque le Musée Britannique contient des fragments de plusieurs traductions. Avant de devenir moine au monastère de Beit 'Abè. 'Enanîso' avait étudié à l'école de Nisibe et à celle du mont Izala, puis avait voyagé en Palestine et en Égypte. Il était bon philologue, ayant composé un dictionnaire des mots ayant les mêmes consonnes et des voyelles différentes, ainsi qu'un ouvrage sur les paroles et les expressions obscures dans les ouvrages des Pères. A. Baumstark, *Gesch. der syr. Lit.*, p. 201 sq. Il avait écrit également un traité de définitions et distinctions philosophiques, d'où il ressort qu'il s'était familiarisé avec la pensée grecque.

L'œuvre de 'Enanîso' fut commentée par Dadiso* du Beit Qajarâyê, dans un ouvrage en forme de dialogue entre le maître et ses disciples, dont un abrégé eut la fortune d'être adopté par les jacobites, placé par eux sous le nom de Philoxène, et traduit par eux en arabe et en éthiopien. *Ibid.*, p. 226.

Mais aucune vie monastique ne pouvait être attrayante pour les moines nestoriens comme celles des fondateurs de leurs couvents et des moines qui les avaient illustrés. Au *Paradis* de 'Enanîso* firent pendant deux ouvrages syntétiques sur les moines orientaux, dont aucun n'est parvenu jusqu'à nous : le *Petit paradis* par David, d'abord moine de Beit 'Abè, puis évêque des Kurdes, et le *Paradis des Orientaux* par Joseph Hazzayâ. Ces deux ouvrages avaient été précédés et furent suivis d'une quantité de biographies, en grande partie perdues et connues seulement par leur titre ou quelque citation, pour la plupart composées de 650 à 850. On peut citer parmi les auteurs de biographies: Jean le Perse, élève de Barl Idtâ, qui écrivit une vie de son maître; Jean du Beit Garmaf, auteur d'une vie et d'un éloge en vers de Kudahwi de Belt Halé; Sargis, du Beit Garmaf également, qui avait écrit sous le titre. *Le destructeur des puissants*, une histoire des moines de sa province; Apnimaran, moine du monastère de Beil'Abc, puis fondateur dans le Beit

Nuhadrâ, et SabrKo* Hostnm, moine d'Izalâ, puis de Belt Qoqâ, auteurs tous deux de plusieurs biographies; Simon, moine d'un couvent du Kurdistan, qui écrivit la vie de Kabban Ilormizd, «ami de son maître Kabban Yozadaq; Salomon bar Gnraph, dont un travail d'ensemble sur les ascètes célèbres a été utilisé par Tîornas de Marga; Atqen, moine du monastère d'Apnimaran qui écrivit l'histoire de Joseph de Belt *Al»c. Ces auteurs et d'autres, comme Ko* zkâ. moine de Beit *Abè, et Salomon de Hédattfi, ont été les sources de deux travaux importants d'histoire monastique, le *Livre des supérieurs* par Thomas de Marga, et le *Livre de la chasteté* par Ko' denah de Bassorah.

Thomas était entré dès sa jeunesse, en 832, au fameux monastère de Beit 'Abc «la maison de la forêt»; il le quitta pour devenir secrétaire du catholicos Abraham (837-850), puis fut évêque de Marga el métropolitain du Beil Garmaf. Il était très attaché à son couvent; son histoire, très vivante, des moines nestoriens célèbres est surtout celle des moines de Beit *Abè. Mais la position qu'il occupait auprès du catholicos, le contact de la cour de Bagdad avaient élargi son horizon: son ouvrage, dépasse de beaucoup la simple histoire monastique, il est rempli de précieux détails sur l'histoire de l'Église nestorienne et à ce titre a été fréquemment cité dans la première partie du présent article.

Le *Livre de la chasteté* est moins intéressant, car ses notices contiennent généralement peu de détails: elles sont plus courtes que celles consacrées aux mêmes personnages par la *Chronique de Séerl*. Ko'denah cite surtout les fondateurs et les moines auteurs; à ce titre il est important pour l'histoire littéraire. On trouvera un résumé de ses notices dans K. Duval, *La littérature syriaque*, t. 2, 222-231. Ko'denah, écrivant en 819, accepte la légende de Mar Eugène, fondateur du monachisme dans le Tour Abdin, avec tout son cercle de disciples attribués comme fondateurs à plusieurs couvents nestoriens dont plusieurs ont été l'objet de biographies isolées, tandis que Thomas de Marga, écrivant en 840 n'y fait aucune allusion; c'est cette circonstance qui a permis de fixer aux environs de 840 la formation de la légende de Mar Eugène.

Il n'y a plus à signaler pour la période suivante que la biographie par Jean bar Kaldun de Joseph Busnayâ, mort en 979 au couvent de Kabban Ilormizd, et une vie en vers de Kabban Ilormizd par Emmanuel, évêque du Belt Garmaf (f 1180).

L'époque de la domination arabe est très riche aussi en ouvrages de théologie ascétique sous des formes variées, sentences, exhortations, traités et lettres. Jean du Beit Garmaf avait composé un recueil de sentences ascétiques et un règlement pour les novices; Apnimaran a laissé aussi des sentences; Simon d'etnybutâ. moine et médecin, écrivit une *Explication des mystères de la cellule monastique*, un traité sur la conduite spirituelle et sans doute aussi un recueil ascétique en 7 livres de 100 sentences chacun; Jean le Bleu (Azraq ou Zaroqû), évêque de Hlrah, est l'auteur d'un *Livre de l'exhortation* et d'un traité de la direction; Ébedjésus connaissait une collection de 280 de ses lettres. Jean bar Penkayê, qui fut moine dans divers monastères, écrivit un ouvrage ascétique en sept volumes, qui demeure inconnu, et un autre de contenu ascétique, ou *Livre du commerçant*, dont le P. Vosté a restitué le litréel retrouvé un fragment. *Hccucil d'auteurs ascétiques nestoriens du VII^e et VIII^e siècle*, dans *Angelicum*, t. vi, p. 113-206. Jean de Hédattâ, qui emmené par des brigands dans le Daylom, au voisinage de la mer Caspienne, y fonda un couvent, d'où son nom de Daylomnyâ avait écrit huit ou neuf traités ascétiques, dont il ne nous est resté que la mention; sa vie a été écrite par Abû Nûh al-Anbari. Xbniham bar

Dnsandad, qui fut, comme exégète à l'école de Batos, le maître de Timothée I^{er}, d'Ko' bar Nun el d'Abû Nûh al-Anbari, laissa des lettres dont plusieurs de caractère ascétique, un livre d'exhortations, un traité *de la vote royale*, un autre sur la pénitence et un commentaire sur 1^{er}s discours de Marc le moine.

Joseph Hazzayâ était fils de mage et avait appartenu lui-même au sacerdoce zoroastrien. Fait prisonnier par les Arabes à la prise de Nemroud et réduit en esclavage, il connut le christianisme chez son second maître, et devint moine au couvent de Kabban Çlibâ. passant ensuite à celui de Mar Bassimâ et à celui de Kabban Bektiso', dont il était le supérieur lorsqu'il mourut à la fin du vin^e siècle. Il écrivit beaucoup sur des sujets mystiques et ascétiques, une partie de ses ouvrages étant placée, on ne sait pourquoi, sous le nom de son frère 'AbdiSo*, moine au monastère de Kabban Bektiso'. Ébedjésus prétend qu'il avait composé 1900 traités. Les titres principaux sont, avec le *Paradis des Orientaux* déjà cité: un livre sur la théorie et ses divisions, le *Livre du trésorier* sur les malheurs et les châtements; un commentaire sur le *Livre du commerçant* (l'ouvrage de Bar Penkayê, qui avait été solitaire dans le voisinage de Mar Bassimâ); un commentaire sur la vision d'Ezéchiël; un livre sur les causes des fêtes glorieuses; une explication des *Capita scientiæ*; un commentaire aux œuvres du Pseudo-Aréopagite; des lettres. Ko'-denah dit que Joseph fut condamné dans le synode tenu par Timothée I^{er} en 790-791. A. Scher, *Joseph Hazzayâ écrivain syriaque du VIII^e siècle*, dans *Hivista degli studi orientali*, t. ut, 1910, p. 45-63. Cet auteur a démontré que Joseph fut condamné non pas comme henanien, mais à cause de ses accointances avec renseignement des messaliens; il a relevé en effet, dans le manuscrit des *Capita scientik*, des propositions montrant que Joseph Hazzayâ se croyait favorisé des révélations de l'Esprit-Saint, d'où son nom de Hazzayâ «voyant». Il recommandait de prendre le Seigneur pour seul maître dans la vie spirituelle: Entrons dans la demeure intérieure de notre âme, où l'erreur ne pourra jamais régner... Dans cette demeure, mes frères, il n'y a ni maître, ni disciples, ni docteurs, ni étudiants; notre Seigneur seul est le docteur, le maître et le directeur de celui qui mérite d'entrer dans cette demeure; on y voit toujours une lumière sans pareille; des étoiles visibles y brillent toujours d'une lumière éclatante, de sorte que l'esprit est en extase et dans un ravissement ineffable. Et encore: Chaque fois que l'homme spirituel se met à prier dans les demeures cachées du cœur, c'est-à-dire à faire l'oraison mentale, les pensées de l'âme ainsi que les mouvements du cœur seront dans une complète inertie. Alors le feu s'allume dans le cœur et s'empare de tout le corps, à tel point que le visage, par l'effet du Saint-Esprit, devient tout rouge et resplendissant. » *Ibid.*, p. 56. Joseph Hazzayâ avait encore sur d'autres points théologiques des idées particulières, ci-dessous, col. 306. Suspect de tenir les mêmes doctrines que son maître, dont il écrivit la biographie, Nestorius, évêque du Beit Nuhadrâ, fut obligé par Timothée I^{er} de se rétracter avant de recevoir la consécration.

Laissant de côté Isaac de Ninive, qui a été l'objet d'un article spécial, t. vin. col. 10-12. nous avons à citer encore plusieurs noms importants. Jean de Dalyatâ, originaire du Beit Nuhadrâ, avait fait profession de la vie monastique dans un couvent de la montagne kurde, et vécut longtemps comme solitaire dans une localité appelée Boit Dalyatâ, ne se résignant (pic dans un âge avancé à se renfermer au monastère d'ArgoL dont il devint le rénovateur, donnant à ses disciples des institutions très voisines de celles en usage dans les couvents jacobites. C'est sans doute cette circonstance qui favorisa l'extraordinaire fortune

littéraire de ses écrits chez les acobites, tandis qu'il fut l'objet d'une condamnation posthume de la part du catholicos Timothée H. La collection de 25 traités et 51 lettres sur des sujets ascétiques, dont l'original syriaque nous est d'ailleurs parvenu dans plusieurs manuscrits, a été traduit en arabe sous le nom de Jean Saba. puis, rendu en ghe'ez, est devenu le manuel ascétique le plus répandu dans les couvents d'Éthiopie, sous le titre d'*Ardgatvi marifaiüwi* «vieillard spirituel». Analyse de cette collection dans J.S. Assémani, *Wio-theca orientalis...*, t. I, p. 435-444.

Dādilo' Qatara, dont nous avons signalé le commentaire au Paradis de*EnaniSo', composa aussi un commentaire aux écrits d'Isaïe de Scété, des exhortations aux solitaires et des lettres. A. Scher, *Notice sur l'histoire et les œuvres de DadiSo' Qatara*, dans *Journal asiatique*, sér. X.I. vu, 1905, p. 103-118. Au x^e siècle, Xbdmèsihâ de Hirâh est l'auteur d'un livre d'exhortations aux moines, d'une collection de 55 traités ascétiques et de lettres. Enfin, au xm^e, Jean de Mossoul. qui mil en vers un traité de Jean de Dalyatâ sur la direction des novices et plusieurs des livres sapientiaux de l'Ancien Testament, composa une œuvre poétique en 39 sections sur l'ascèse, intitulée *Les beautés de la voie*.

Plusieurs de ceux de ces auteurs qui appartiennent aux vu^e-cl vin^e siècles sont cités dans le recueil ascétique, dont le P.Voslé a donné la notice dans l'article ci-dessus; son analyse montre de quelle façon les ouvrages d'ascétique étaient utilisés dans les monastères. Cette collection explique pourquoi beaucoup de citations et de fragments se sont conservés et très peu d'autres.

Les autres sciences sacrées intéressaient moins unanimement les moines; il s'en faut cependant de beaucoup qu'elles aient été abandonnées. Lorsque la traduction syriaque du texte hexaplaire, avec leçons marginales, eut été accomplie en territoire jacobite, elle pénétra chez les nestoriens : le savant catholicos Timothée I^{er} fit faire trois copies de la syro-hexaplaire sur papier du format de Nisibe, y employant six copistes pendant six mois; lettre 17 citée par Ignace Éphrem II Kahmmi, *L'élude de l'Écriture sainte dans l'Église syrienne* (Antioche, Sarfeh, 1921, p. 20; O. Braun, *Ein Brief des Katholikos Timotheus I über biblische Studien des 9. Jahrhunderts*, dans *Oriens Christianus*, t. I, p. 300 sq.

Le changement de la langue usuelle parmi les populations de Mésopotamie amena alors la traduction en arabe de la Bible. Un manuscrit fragmentaire rapporté d'Orient par Tischendorf, maintenant à Leningrad, contient une partie des épîtres de saint Paul, traduites par quelqu'un qui a fait dans le texte de l'Épître aux Hébreux des retouches de saveur nestorienne. Le manuscrit étant daté d'892 donne un terme *ante quem* pour cette traduction. G. Graf, *Ole christlich-arabische Literatur bis zur Irunkischen Zeit (Ende des 11. Jahrhunderts)*, dans *Strassburger theologische Studien*, I. vu, fasc. 1, I'ribourg-cn-Brigau, 1905, p. 22. Plusieurs traductions arabes des évangiles ont été faites sur la *Pciittii*, mais nous n'avons pas d'indications historiques certaines sur leur origine, et rien n'a permis jusqu'ici de discerner avec certitude laquelle a été faite à l'usage des fidèles nestoriens de Mésopotamie. Celle que l'on trouve communément dans les manuscrits mésopotamiens récents, est une vulgate remaniée d'après la tradition égyptienne, qui est lue également par les maronites, les melkites et les jacobites. Rochald Dahdah (cité par I. Guldi, *Le traduzioni dei testi biblici in arabo ed in etiopico*, dans *Atti della Accademia dei Lincei*, ser. IV. classe di scienze morali, storiche e filologiche, t. IV, 1888. *Memorie*, p. 26), mentionne comme étant de l'un des BektBo* la

traduction arabe en prose rimée, qui se lit dans plusieurs manuscrits, dont les *Vatican* arabes* 17 et 18, ce dernier copié au Caire en 993. L'accomplissement d'une entreprise de ce genre, avec les noms propres écrits suivant l'orthographe musulmane, s'expliquerait au mieux à la cour des califes des viii^e et ix^e siècles, où lettrés chrétiens et musulmans se rencontraient constamment; toutefois, à défaut d'un témoignage positif, il vaut mieux avouer notre ignorance.

Mais il faut retenir à l'honneur de l'Eglise nestorienne la traduction arabe du *Diatessaron* par Abû'l-Earadj 'Abdallah ibn at-Tayyib; la donnée du manuscrit *Borgia arabe* 250 a été confirmée par les recherches de S. Euringer, relativement à la transmission de cette traduction. *Die Ueberlieferung der arabischen Uebersetzung des Diatessarons*, dans *Biblische Studien*, I. xvn. fasc. 2, p. 59 sq.

L'exégèse des Livres saints était en grand honneur dans les écoles, mais elle semble comme à l'époque précédente avoir été plutôt orale qu'écrite. Elie, métropolite de Merv au vu^e siècle, écrivit un commentaire aux quatre évangiles en forme de chaîne et composa des travaux exégétiques sur la Genèse, les psaumes et les livres sapientiaux. Dcnhâ, dans la première moitié du viii^e siècle, commenta le psautier d'après Théodoric. ISO'dadde Merv, évêque de Hédallâ, est le grand commentateur de cette époque pour l'Ancien et le Nouveau Testament. Ses commentaires sont basés sur une abondante documentation, y compris la syro-hexaplaire et quelque chose de la recension lucianique. D'autre part, tout en tenant le plus grand compte des doctrines exégétiques courantes dans l'Eglise nestorienne, et en particulier du système d'interprétation littérale de Théodore de Mopsueste, il y apporte un élément nouveau, qui le rattache à l'exégèse plus allégorique de Hèmmâ l'Adiabénien. G. Diehl, *isô dahd's Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testaments an seinen Commentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharia 9-14 und einigen angehängten Psalmen veranschaulicht*, dans *Bilic/tezur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, fasc. vi, 1902; recension de A. Baumstark dans *Oriens Christianus*, t. n, 1902, p. 151-458; A. Baumstark, *griechische und hebräische Bibelzitate in der Pentateuchklärung des Iddadnon Aferiu*, dans *Oriens christianus*, sér. II, t. I. p. 1-19. Les commentaires d'Ifo* dad, comme les compilations des caténistes grecs, ont fait tort aux commentaires originaux, en se substituant à eux et en causant leur perte. Il est remarquable par ailleurs qu'Bo'dad n'a pas seulement dominé l'exégèse postérieure des nestoriens, mais encore a largement influé sur celle des jacobites, en particulier celle de Barhébræus. On a cru que les commentaires d'Ifo'dad permettraient de restituer une partie notable des ouvrages perdus ou cachés de Théodore de Mopsueste. J. Vosté, après d'autres, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste au concile de Constantinople*, dans *Revue biblique*, 1929. p. 382-395 et 512-554; mais ce n'est pas démontré.

Abû'l-Faradj 'Abdallah ibn at-Tayyib, dont la mort eut lieu en 1013 d'après Barhébræus et qui ne peut donc avoir été le secrétaire de Timothée I^{er}, composa sous le titre de *J'irudis des chrétiens* un commentaire aux deux Testaments, où sont insérés des chapitres sur la mort des prophètes et celle, des apôtres (manuscrits *Vatican* arabes* 37); cf. G. Graf, *Christlich-arabische Studien*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. xcvi, 1913, p. 184. Il écrivit en outre un commentaire à l'évangile selon saint Matthieu, précédé d'une introduction où il réfute l'objection faite au christianisme, sur ce que son fondateur n'avait pas reçu d'inspiration; un commentaire aux quatre évangiles, dont la seconde partie aurait été écrite en syriaque avant

d'être rendue en arabe par son auteur, une Introduction aux Psaumes et le commentaire de certains psaumes et cantiques de l'Ancien Testament

À la fin de la période arabe, à ce qu'il semble, après Sabri So' bar Paulos qu'il cite, mais assez longtemps avant Ébcdjésus qui ne le connaît plus que sous son pseudonyme, vécut l'auteur du (*iannat Jlussamè*, dit « l'Interprète des Turcs ». Son ouvrage est un commentaire aux leçons évangéliques du cycle liturgique, intéressant surtout pour les fragments de commentaires perdus, qui y sont cités. Analyse et étude par J. M. Voslé, *Étude sur le Gannat Hussamé*, dans *Jtaue biblique*. 1928, p. 221-232, 386-419.

La théologie sous les Arabes ne se cantonna pas dans les discussions d'écoles : beaucoup de traités ont un caractère apologétique ou polémique, et plusieurs, afin d'atteindre un public plus nombreux, sont écrits en arabe. Surin qui était exégète à l'école de Nisibc, écrivit en vers un éloge de Narsai et de ses neveux, Abraham et Jean d'Beil-Babban, composa un ouvrage contre les hérétiques où il s'appuyait sur la méthode de la philosophie aristotélicienne; Sylvain, du Boit (Jardu, écrivit contre les astrologues et contre les superstitions qui avaient cours parmi les chrétiens; Gabriel, du Bell Qalarayé, professeur à l'école de Sélcucie, composa un livre sur l'union des natures en Jésus-Christ et des réponses à diverses questions « l'ordre théologique, dont nous ne possédons que la mention par Ébcdjésus. Apnimaran était connu comme l'auteur d'une lettre sur Dieu et les créatures; Sabri So' Bostam polémique contre les hérétiques, qui erraient en matière de spéculation mystique et produisit un ouvrage en huit livres sur la vie de Notre-Seigneur et l'activité missionnaire des apôtres, dont nous ignorons le caractère, peut-être simple lecture édifiante à l'usage des moines. Simon bar Tabbahé, trésorier chrétien d'Al-Mansur écrivit, au dire d'Ébcdjésus, sur ceux qui se rassemblèrent à (halcédolne, ou plutôt contre les chalcédoniens. De même, l'ouvrage de Sahdost de Tirhan sur les raisons de la séparation entre les Occidentaux et les Orientaux, dont quelques fragments étaient conservés dans un manuscrit de Sécl, devait être de caractère polémique plutôt qu'historique. Abû Nûh, secrétaire du catholicos Timothée I^{er}, polémique contre les Jacobites, ainsi que Gabriel « la Vache » ou Tauretâ, de Zirzor, qui écrivit spécialement contre les moines de Qartamin et contre Sahdonâ. Éphrem, métropolitain de Belt Lapnt, composa un ouvrage en deux parties sur l'ordre des préceptes et l'objet de la foi, dont nous ne connaissons que le titre; une lettre à Gabriel bar Bokliso* contre la réception de l'eucharistie distribuée par les Grecs et les jacobites s'est conservée.

Au X^e siècle, alors que s'allrme définitivement dans la production littéraire la prédominance de la langue arabe, nous trouvons cependant encore quelques auteurs écrivant sur la théologie en syriaque, Élie d'Anbar, après avoir professé que le Christ n'aurait point participé à l'eucharistie pendant la dernière Cène et avoir abjuré son erreur en 922-923 devant le catholicos Abraham 111, publia une rétractation en forme littéraire. Il avait composé comme diacre une Somme théologique en 10.1)00 vers rimes de sept syllabes, dont il reste de nombreux manuscrits. Emmanuel as-Sahhar écrivit lui aussi, sous couleur d'hexaméron, une Somme en 28 traites, dont neuf concernent l'économie du salut et trois les fins dernières.

Dès la deuxième moitié du vu^e siècle, apparaît un trait^e de polémique contre l'Islam, sous la forme qui sera fréquente dans la suite, d'une discussion entre un chrétien et un musulman : chose curieuse, cet écrit du moine Abraham de Beit-Hale a été rédigé en sy-

riaque, sans doute parce qu'il s'agissait moins de convertir que d'empêcher des défections; de même, le traité contre le Goran par Abû Nûh, qui avait écrit aussi contre les hérétiques. Mais Ibrahim ibn Nûh al-Anbari, qui obtint la faveur du calife Al-Mulaxvakkil, écrivit en arabe son apologie du christianisme intitulée *Le livre de la résolution des doutes*, conduite sous forme de discussion entre un chrétien et un juif. G. (irai, *op. cit.*, p. 37 sq. C'est aussi en arabe qu'Elic, métropolitain nestorien de Damas, après avoir été jusqu'en 893 évêque de Jérusalem, écrivit son traité *De la concorde de la foi entre les Syriens*, où il s'efforça de démontrer que nestoriens, jacobites et melkites avaient une même foi et ne différaient que dans l'expression de celle-ci. *Ibid.*, p. 38 sq. Le «atholicoi Jean V écrivit en 903 une lettre en arabe sur le jeûne de Ninive, réponse à un Abû'l-'Abbâs al Fadl ibn Sulaymân, qui devait être un musulman. Son homonyme, Jean VI, écrivit lui aussi en arabe, un siècle plus tard, un traité par demandes et réponses sur les devoirs du clergé; ces deux ouvrages sont exceptionnels dans la production des catholicos, habituellement fidèles à l'usage de la langue syriaque; cf. G. Graf, *Christlich-arabisches*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. xcv, 1913, p. 175. Israël I-Γ, qui fut catholicos pendant quelques mois de l'année 960 ou 961, avait écrit lorsqu'il était évêque de KaSkar un traité sur les fondements de la foi, comme aussi sur la dualité des natures dans le Christ contre le melkite Kosta ibn Luqâ. G. Graf, *Die christlich-arabische Literatur*, p. 38.

Γη contemporain de Yahyâ ibn 'Adi (893-974), nommé Cyriaque, écrivit en arabe une brève réfutation de son traité sur l'incarnation, qui existe dans le manuscrit *Vatican arabe 115*. Abû'l-Faradj 'Abdallah ibn at-Tayyib, dont nous avons vu les travaux exégétiques, ne fut pas moins actif dans le domaine de la théologie, car il nous reste de lui un traité sur l'unité et la trinité en Dieu, un autre sur la personne et la substance, et sur ce que l'action appartient à la substance, un traité sur la pénitence et un autre contre ceux qui appellent Marie mère de Dieu, enfin une discussion feinte entre un moine chrétien et deux interlocuteurs musulmans sur les vérités de la foi chrétienne. *Ibid.*, p. 67-69. Ibn Atradl son disciple, probablement le même que Abû'l-Hasan Sa'id ibn Hibatallâh, est l'auteur d'un traité sur la théologie dogmatique et morale, conservé dans le manuscrit de Paris, *arabe S2*, fol. 102-137, *ibid.*, p. 59.

La nécessité d'être compris par ceux qui ne connaissent plus le syriaque, amena les nestoriens à composer en arabe jusqu'à des collections canoniques, tel le recueil d'Elic I)jauhari, peut-être dînèrent du métropolitain de Damas (J. Graf, *op. cit.*, p. 39. n. 1. atténué par *Christlich-arabische*, p. 171 sq.) et celui d'Abû'l-Faradj 'Abdallah ibn at-Tayyib, ce dernier étant composé surtout de traductions et remaniements d'originaux syriaques, mais aussi de compléments. G. Graf, *Die christ, arab. Liter...*, p. 57. En principe cependant, la langue du droit est le syriaque, si l'on excepte deux ouvrages écrits en persan, le recueil de 22 réponses sur des questions de droit familial et successoral par Simon «le Bewardasir, qui nous est parvenu dans la traduction d'un moine inconnu «lu Bell Qalarayé, et les six livres de décisions juridiques par Ho' bokt de Ilewadnsir sur le mariage, les successions et les contrats, qui furent traduits en syriaque par les soins de Timothée I^{er}. Le monument juridique le plus important de cette époque est le recueil des actes synodaux, formé selon toute probabilité par les soins de Hénanifo* 11, puisque les synodes de Timothée n'y figurent pas; c'est le *Synodicon orientale*, dont il a été parlé au début «le cet article, col. 158. Un autre recueil fut composé par Gabriel, métropolitain «le Bassorah

(fin du ix^e siècle). Jean V. qui écrivit en arabe dans d'autres circonstances, prit la précaution de faire accompagner d'une traduction arabe les canons syriaques de son synode,

Le droit successoral étant réglé par le Coran pour les musulmans, devait être fixé pour les chrétiens par les chefs des communautés, patriarches, catholicos, ou maphriens; d'où la nécessité pour les chrétiens d'avoir des manuels de droit successoral. Les décisions de Jean X en cette matière furent acceptées aussi par les Jacobites. Un résumé de Georges d'Arbèles est connu uniquement par des manuscrits nestoriens; en latin, le traité d'Abdifo bar Bahriz sur le même sujet n'est connu que par la mention d'Ébedjésus.

L'activité liturgique à l'époque arabe fut considérable; c'est alors surtout que la liturgie fut codifiée, principalement grâce aux efforts des catholicos instruits que furent Ifo'yahb III et Timothée I^{er}. La liste serait longue des auteurs à qui l'on doit soit une hymne (*telbohtii*, soit un répons (*fonf/d*); les manuscrits ne portent pas toujours des indications d'auteurs, et il n'est pas certain que toutes leurs attributions soient exactes. Le livre de l'office divin pour les dimanches, les fêtes et les fêtes du jeûne de Ninive (*hudrii* ou *pmdiktâ*) fut mis en ordre par les soins d'ISO'yahb III. Le *gax:û*, qui contient les offices des saints et des fêtes du Seigneur, qui ne sont pas assimilées à des dominicales, fut mis en ordre seulement sous Yahballâh I^{er}; l'euchologe — anaphores et rites des sacrements — entre ces deux points extrêmes, à une date qui n'a pas encore été précisée. Le catholicos Georges I^{er} dans la deuxième moitié du vi^e siècle, et SabriSO' bar Paulos vers 1200, sont connus comme ayant écrit des formulaires de proclamations diaconales. Cyprien, métropolitain de Nisibis, écrivit certaines parties du rite de l'ordination, auquel avait déjà contribué Eo'yahb III. Yazzirû est l'auteur de prières pour le dimanche de la consécration des églises et choisit des homélies de saint Ephrem et de Narsai pour les longs offices du jeûne de Ninive.

Les commentateurs des textes liturgiques méritent davantage de retenir l'attention, car il y a souvent à prendre, du point de vue théologique, dans leurs commentaires. Le plus ancien pour cette période est l'ouvrage en cinq livres de Gabriel Qajarayâ sur l'office des fêtes et des dimanches, qui est peut-être le début d'un ouvrage en neuf livres sur toute la liturgie. A. Baumstark, op. cit. p. 200 et n. 11. AbdiSO' bar Bahriz et Jean de Mossoul sont connus aussi comme auteurs de commentaires sur la liturgie; l'œuvre de ce dernier en vers de sept syllabes nous a été transmise aussi par des manuscrits Jacobites, qui le placent sous le nom de Georges de Kudadâ. Le commentaire le plus important est l'explication anonyme de l'office divin, transmise quelquefois sous le nom de Georges d'Arbèles. Bien que sa date ne puisse être exactement déterminée, cet ouvrage marque un point de repère très important pour la connaissance du développement de la liturgie nestorienne.

Avec l'histoire, nous quittons le domaine des sciences sacrées, bien que dans la plupart des chroniques les faits de l'histoire ecclésiastique tiennent une place prépondérante. Au commencement du vi^e siècle, Jean du Belt Gannai passe pour avoir composé une chronique, laquelle cependant doit être plutôt un ouvrage sur la chronologie et les divers calendriers; nous n'en avons que la mention dans le catalogue d'Ébedjésus. Daniel bar Maryam, qui avait écrit un ouvrage du même genre, est en outre l'auteur d'une histoire ecclésiastique en quatre livres, qui semble avoir été la source principale de la *Chronique de Séert*. XIIâh.l-zkâ est cité par Elle bar Sinayl pour les événements des années 593-606. Mikâ du Belt Gannai

pour les années 594-605, ISO'dcmih de Bassorah pour les années 621-715 (il avait écrit une histoire ecclésiastique en trois parties), un abbé du Grand-Monastère pour les années 710-713, un Pélhion, inconnu par ailleurs, pour les années 765-769, Élie d'Anbar pour les années 899 et 900. Les œuvres de ces auteurs sont perdues, mais nous possédons encore un ouvrage de Jean bar Penkayê, rempli de considérations philosophiques jetées à travers le récit des événements de l'origine du monde jusqu'à l'année 686 : analyse des quinze livres par A. Baumstark, *Eine syrische Weltgeschichte des siebten Jahrhunderts*, dans *Itômisches Quartalschrift*, t. xv, 1901, p. 273-280. L'autre chronique importante pour cette époque, la *Chronique de Séert*, qui a été composée en arabe peu après 1036; a été indiquée au début de cet article, col. 158. La *Chronique* de Simon de Sanqulabad n'est pas un livre d'histoire, mais un manuel de chronologie et d'héortologie. F. Müller, *Die Chronologie des Simeon Sunktdwâjd*, Leipzig. 1899.

La *Tour*, de Mari ibn Sulaymân, dont nous avons cité la liste patriarcale, n'est pas un livre d'histoire, mais une Somme, de contenu assez complexe, où l'histoire de l'Église nestorienne n'occupe qu'une section. Voici l'analyse de cet ouvrage, encore presque totalement inédit, d'après les manuscrits *Vatican* arabes* IOScl 109, cf. J.S. Assémani, *Ilbliothcca orientalis* A-un. p. 580-586, et A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, l. iv. Borne, 1831, part. n. p. 221-223. Chapitre i^{er}. L'édifice, préface. Ch. ii. La démonstration 1) Somme : sur l'unité de Dieu et ses attributs. 2) Fondement : sur l'incarnation, la généalogie du Christ, les prophéties messianiques. 3) Construction : sur la Trinité et l'incarnation. Ch. iii. Les bases. 1) Le baptême. 2) Sur l'excellence du sacrifice liturgique. 3) Preuves tirées de l'évangile sur la divinité et l'humanité du Christ. 4) Sur la crucifixion. Ch. iv. Les sept candelabres. 1) Sur la piété, les vertus et les vices. 2) Sur la charité. 3) Sur la prière. 4) Sur le jeûne. 5) Sur la miséricorde. 6) Sur l'humilité. 7) Sur la pureté, la virginité et la continence. Ch. v. Les colonnes. 1) Sur la création du monde. 2) Sur la vérité de la résurrection, du jugement et des châtements. 3) Sur la vérité des prophéties depuis Isaac jusqu'à la venue de Notre-Seigneur. 4) Démonstration de la venue de Notre-Seigneur. 5) Sur les constitutions, lois, décrets et canons portés par les apôtres et leurs successeurs (c'est dans cette section que se trouve l'histoire des catholicos nestoriens). 6) Sur l'action des rois et des prélats pour confirmer la foi et s'opposer aux nouveautés en matière de religion. 7) Sur le sentiment unanime des chrétiens au sujet des livres de l'Ancien et du nouveau Testament. Ch. vi. Les fossés. 1) Sur la prière dite en se tournant vers l'Orient. 2) Sur la sanctification du dimanche. 3) Sur le port de la ceinture, l'allumage des lampes pendant l'office et l'usage de l'encens. 4) Sur la satisfaction par la pénitence. Ch. vu. Les jardins. 1) Sur l'abandon de la pratique de la circoncision. 2) Sur la suppression du sabbat dans le Nouveau Testament. 3) Sur l'autorisation de manger les viandes, qui étaient interdites dans l'Ancien Testament. 4) Sur les erreurs blâmables des Juifs. Cette analyse est donnée par Abû'LBarakât ibn Kabar dans sa *Lampe des Ténèbres*, sous le nom d'Amr ibn Mattai. Cf. XV. Kicdel, *Der Katatog der christlichen Schriiten in arabischer Sprache von Abû'l Barakât*, dans *Nachrichten von der kgl. GeseUschall der Wissenschaften zu Göttingen*, philologisch-historische Klasse, 1902, p. 680-682.

1. a. *Somme* de Mari amène à un groupe de polygraphes qui ont occupé des situations importantes dans la hiérarchie nestorienne, et ont presque tous terminé leur vie comme catholicos. Plusieurs ont joint à la

connaissance des sciences sacrées une culture profane assez complète pour leur avoir attiré la considération des musulmans.

Ifo'yahb 11, qui s'était range comme étudiant parmi les opposants de Hênânâ, enseigna ensuite à l'école de Balad, puis fut consacré évêque, bien que marié. Envoyé auprès d'Héraclius en qualité d'ambassadeur au commencement de son épiscopat, la profession de foi qu'il fit alors le rendit suspect au clergé nestorien. Il écrivit un commentaire aux Psaumes, des compositions d'histoire monastique et d'hagiographie, des homélies en prose et en vers, des lettres. Une lettre dogmatique au rabban Abraham le Mède s'est conservée en syriaque, tandis que le symbole souscrit pour être présenté à Ilérucius existe seulement en arabe. M. Labourt a noté. *Le christianisme...*, p. 213, n 3, que la doctrine professée dans la lettre citée correspond à l'enseignement courant parmi les nestoriens : les chalcédoniens y sont formellement condamnés.

Ifo'yahb 11I, formé à Bcil'Abê, puis à Ninive, évêque de Ninive, puis métropolitain d'Arbêlcs, fut un homme d'action, dont les lettres montrent au mieux l'activité multiforme. Nous avons dit qu'il réalisa pour une bonne part l'organisation de l'office divin; il composa lui-même les prières du baptême et du rite de la réconciliation, et probablement une bonne partie des leçons ou *madraiê*, qui se lisent dans les sessions ou *mautabi* de l'office nocturne. Il avait écrit un récit du martyr d'Iso'sabran, mis à mort en 620, des sentences pour les novices, un traité contre les hérétiques, des sermons et des oraisons funèbres.

Hénanifo' Itr, qui mourut après avoir été renversé par le métropolitain Jean de Nisibc, écrivit, au témoignage d'Ébedjésus et d'Amr, des homélies, des oraisons funèbres, des lettres et divers traités en réponse à des questions <]ul lui avaient été soumises, une biographie de son contemporain Sargis Dudâ, un commentaire aux *Analytiques* d'Aristote et un livre sur les causes de ce qui existe. Une collection de 21 décisions juridiques nous est parvenue, ainsi que des extraits d'un commentaire aux évangiles du cycle liturgique, et un éloge en vers de son ancien maître, Ifo'yahb III.

Abâ II, formé à l'école de Séleucie, écrivit de nombreux ouvrages que Mari ibn Sulaymân prétend avoir été interpolés par ses disciples. On cite de lui un *Livre des stratèges*, un commentaire aux discours de saint Grégoire de Nazianze, des homélies, un commentaire à plusieurs livres de *VGriganon* d'Aristote, et un éloge poétique du martyr Zake. Nous possédons seulement un écrit aux étudiants de l'école de Séleucie, à propos d'un différend (pie le catholicos eut avec le clergé de la ville.

Timothée I, et Théodore bar Konl seront l'objet d'art les spéciaux.

Bo' bar Nun, (pii avait été condisciple de Timothée I^{er} à l'école de Séleucie, fut son adversaire avant de lui succéder. Nous avons de lui des questions sur le texte biblique, un recueil de canons et lois en 133 paragraphes, des oraisons funèbres, des lettres sur des questions liturgiques, un traité sur les mots ayant même consonnes et des voyelles différentes. Des passages contre les païens et les hérétiques appartiennent peut-être à une *Théologie*, dont Ébedjésus cite le titre. Des homélies d'Ifo' bar Nun furent jointes à celles de deux auteurs, dont nous ignorons le nom, pour former un recueil de prédications correspondant à l'année liturgique, dont l'étude était imposée aux prêtres à l'époque d'Ébedjésus.

Élie I^{er} écrivit, comme évêque de Tirhan, une grammaire syriaque en 22 questions et réponses d'après la méthode des grammairiens arabes, puis, comme catholicos, composa plusieurs pièces liturgiques et régla plusieurs offices. Il décida en synode des questions

relatives au droit successoral et aux empêchements de mariage; il semble en outre qu'il a été le compilateur du grand recueil canonique du manuscrit *ftorgia syriaque* 52, dont M. J.-B. Chabot a donné l'analyse dans le *Synodicon orientale*, p. 1-10. Son œuvre la plus importante était un traité en 22 chapitres, intitulé *Fondements de la foi*, dont les quatre premiers chapitres, sur la Trinité, sur le Christ comme Dieu, sur le Christ comme homme, sur le Christ comme Homme-Dieu, sont contenus dans la *Tour* d'Amr ibn Mattel. Cet ouvrage contenait aussi les témoignages des prophètes sur la venue du Messie, sa naissance, sa vie, sa passion, sa mort, sa glorification; puis traitait de la descente du Saint-Esprit, de l'invention de la croix, du second avènement, de la vérité de la religion chrétienne, des ablutions et de la prière, des jeûnes, des aumônes, du feu dont souffrent les damnés, de la résurrection, etc. On ne sait si ce traité fut écrit directement en arabe ou traduit du syriaque par Amr. Voir G. Graf, *Die christlich-arabische Literatur...* p. 67.

Élie bar Sinâyâ, métropolitain de Nisibe (975- après 1019), écrivit plus en arabe qu'en syriaque. Il écrivit en syriaque plusieurs pièces liturgiques et une partie de ses lettres, dont une au clergé et au peuple de Bagdad au sujet de l'élection d'Ko'yahb IV, qui est remarquable par la connaissance du droit ecclésiastique; Ébedjésus a utilisé dans son nomocanon une collection de décisions juridiques en quatre livres, qui doit avoir été écrite en syriaque. Élie bar Sinâyâ composa encore en syriaque une grammaire de la langue syriaque qui est devenue le manuel des écoles nestorienne; et compila un dictionnaire arabe-syriaque, ordonné par sujets en trente chapitres. Sa chronique, disposée comme celle d'Eusèbe, qui nous est parvenue dans un unique manuscrit bilingue, fut écrite en arabe, puisque la colonne arabe de la première partie est autographe, mais elle avait été destinée dès l'origine à être lue dans les deux langues. Les autres ouvrages d'Élie sont en arabe : un commentaire du symbole de Nicée, où le texte syriaque est traduit en arabe, puis expliqué, manuscrit *Vatican arabe N3*, fol. 127-147 V.; un traité sur les avantages du célibat et de la continence, en forme de lettres; un traité sur la création du monde, l'unité du Créateur et la Trinité des personnes, qui a été partiellement inséré dans la *Tour* d'Amr ibn Maltaï, un traité sur les joies de la vie future contre la conception matérialiste du paradis musulman; un livre de la démonstration de la vérité de la foi, qui est une apologie du nestorianisme contre les Juifs, les musulmans et les chrétiens orientaux de croyance différente.

Le plus célèbre des ouvrages d'Élie est le compte rendu des sept conférences qu'il eut en 1029 (certains manuscrits ont 1029) avec le vizir Abû l-Qasim Husayn ibn 'Alî al-Mngribi sur les vérités de la foi chrétienne. Voici le sujet de ces conférences : 1) sur l'unité et la Trinité; 2) sur l'habitation de Dieu dans le fils de Marie et l'union des deux natures; 3) preuves du monothéisme des chrétiens tirées du Coran; 4) démonstration de la vérité de la foi chrétienne par les preuves de raison et les miracles; 5) sur ce que la doctrine chrétienne est exempte d'erreur; 6) sur la supériorité des chrétiens en matière de grammaire, lexicographie et rhétorique; 7) sur l'opinion des chrétiens relativement à l'astrologie, aux musulmans et à l'âme. Il n'est pas certain que le livre sur les moyens de chasser la tristesse ait été écrit par Élie de Nisibc, les raisons de l'attribuer à Barhébraus l'emportent. G. Graf, *Die christlich-arabische Literatur...*, p. 59-67; *Christlich-arabisches*, p. 185 s(j.;cf. M. Sleischni ler, *Folemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache...* dans *Abhandlungen über die Kunde des Morgenlandes*. t. si, fasc. 3, Leipzig, 1877, p. 51-55.

Salomon, métropolite de Bassorah, qui vécut dans la première moitié du xii^e siècle, appartient encore à la série de ces savants prélats, qui gouvernèrent l'Eglise nestorienne sous les califes. Son *Livre de Lavilie*, divisé en 60 chapitres, contient dans les 32 premiers chapitres une histoire abrégée de l'Ancien Testament, où abondent les détails légendaires; dans la seconde partie, après 11 chapitres sur la vie, la passion et la glorification de Noire-Seigneur, quatre chapitres (XLVn-t) sont consacrés aux apôtres et un (lu) aux catholicos nestoriens, avec mention du lieu de leur sépulture (liste complétée par les copistes au delà du Sabrijo* V). Le c. ut ttt une histoire schématique des dynasties, suivie de considérations générales sur les successions (c. un). Le c. l xiv traite de Gog et Magog. Le c. i.v de l'Antéchrist, les c. îAM.x des fins dernières. Salomon avait écrit aussi un livre sur l'état du ciel et de la terre, de caractère cosmographique, un traité sur le calendrier, des prières, de brefs traités sur divers sujets.

Élie de Nisibc, parlant aux musulmans, tirait argument en faveur du christianisme de ce que les chrétiens s'étaient occupés avec fruit de grammaire, de lexicographie et de rhétorique. Les nestoriens s'acquirent en effet une grande réputation auprès des califes et de leur entourage, comme traducteurs des ouvrages grecs et comme savants dans les sciences profanes. Les plus célèbres sont Gabriel bar BokiSo', médecin de Haroun ar-Baiid, qui composa le premier dictionnaire syriaque-arabe en plus de nombreux ouvrages médicaux. Ilunayn ibn Ishâq, diacre et médecin, attaché à la personne d'Al-Mutawakkil, qui est le Johannicius des traductions latines; son œuvre comme traducteur et comme auteur d'écrits originaux sur la médecine est considérable; il composa aussi des sentences ascétiques à la manière d'Évagre, une grammaire et un lexique. Plus important du point de vue théologique est un court traité sur la manière de démontrer la vérité du christianisme, où il développe des considérations très habiles sur les Sommes de la connaissance de la vérité et des Intérêts pouvant servir à déterminer la vérité ou la fausseté d'une religion. G. Graf, *ChrtstUche Poemik gegen den Islam*, dans *Gelbe Helte*, I. n. p. 829. Élie d'Anbar montra son talent de philologue dans une explication des termes dithciles du *Paradis* de 'Enaniso'. Bo* bar'Ali et Abu'l-Hasan bar Bahlûl ont compilé des dictionnaires qui sont les meilleures sources que nous possédions, pour une connaissance historique de la langue syriaque. Bo'yahb bar Mnlkoti écrivit une exposition en prose de la grammaire syriaque que l'on trouve écrite sur deux colonnes, en syriaque et arabe. Deux de ses compositions métriques traitent de grammaire, tandis (pie plusieurs autres sont de caractère liturgique. Jean bar Zo'bi poussa plus loin encore l'art du grammairien: dans sa grammaire en prose, il marque l'apogée des études grammaticales chez les nestoriens.

Il n'y a guère de poésie en dehors des hymnes religieuses et des *menai* ou traités en vers sur les sujets les plus variés; on peut citer cependant les compositions de Bo'dcnah de Bassorah (éloge de Yaunan en 22 parties), Georges Wardâ. Mariâ bar Mesihayê. Le catholicos Yahballfihfi II écrivit en syriaque des *maqûmâl* ou **éances* dans le genre de celles de Hariri.

La *Utlérature nestorienne après la prise de Bagdad par les Mongols*. -Jean bar Zo'bi a été dénoncé par A. Baumstark, p. 310>q., comme le type des écrivains, qui employèrent la forme poétique pour traiter des matières les plus diverses; il »'en servit en effet pour un exposé de la théologie dans le mètre heptasyllabique, pour une explication de la liturgie eucharistique en vers de douze syllabes, pour un traité sur l'curbarhtir, le */ermtnlum* et l'eau baptismale, pour une

grammaire, pour un traité de pond million, pour un exposé sur quatre problèmes fondamentaux de la philosophie. Ce genre faux est presque le seul qui ait subsisté, (dans la débâcle de l'Eglise nestorienne après l'invasion mongole.

Le grand polygraphe, (pie fut Ébcdjéstis (AbdiJo' métropolite de Nisibc, pour lequel nous avons réservé la forme latinisée du nom, afin de le distinguer des autres AbdiSo') est à peu près isolé au début de la période post-arabe; cf. les articles Annir.su ou Etttp-jésu par J. Parisot, t. r. col. 21-27, ÉbedJésus bah Beîuka. par P. Nau, t. iv, col. 1985 sq. Nous ne pouvons en rapprocher qu'Amr (LImr) ibn Malta!, évêque de Tirhan, dont l'œuvre, comme nous l'avons (lit, col. 158, fut retouchée dès 1332 par Slibâ ibn Yubannâ, prêtre de Mossoul. La *Tour* d'Amr a été conservée dans un manuscrit mutilé, *Vatican arabe 110*, qui semble autographe; la recension de Slibâ, dont la bibliothèque Vaticane possède un exemplaire, *Neofili 54 (olim //)*, est également incomplète. Le *Vatican arabe 110* est analysé dans A. Mai, *Scriptorum veterum noua collectio*, t. iv, part. 2. p. 221-227; voici le contenu des sections les plus intéressantes: Partie II, préface 2: sur l'appellation de nestoriens donnée aux chrétiens orientaux; préface 5: sur la signification de l'union et de la filiation. Partie 1Π: épilogue sur les empereurs chrétiens de Constantin à Héraclius, d'après Eutychluset Sévère ibn al-Moqalîa'. Partie IV: sur les nations, les sectes et les conciles, sur les Juifs, sur les Samaritains, sur les Grecs et les Konians; sur les hérésies, de Simon le magicien aux monot héliles, d'après Eutychius, sur les conciles occidentaux et les canons rendus en synode par les catholicos nestoriens. Partie V: sur le Christ et ses apôtres (19 chapitres); sur les catholicos nestoriens jusqu'à Yabballâhâ III (partie éditée par H. Gfcmndl, *supra*, col. 158); sur la foi orthodoxe, avec extraits d'Élie I^{er} sur les fondements de la foi. d'Élie de Msibc sur la vérité de la foi, de Georges de Mossoul, de Makikâ II; profession de foi composée par Michel, métropolite de Diarbékir, mise en arabe par Çlibâ (qui était donc le contemporain, peut-être le collaborateur d'Amr); extraits du livre d'Ébedjésus sur les fondements de la foi; profession de foi d'Ba'yahb bar Malkon; traité envoyé par Makikâ II, lorsqu'il n'était encore que métropolite de Ninive, à un chrétien d'Ispahan; discussion de SabriSo' bar Paulos avec un Juif sur la divinité du Christ; discussion sur la maternité divine de Marie, d'après Iso'yahb bar Malkon; arguments divers contre les Jacobites et les melchites.

Kamlis bar Qardahê composa un grand nombre de poésies liturgiques, dont certaines en strophes alternées, en syriaque et en mongol; dans le recueil très considérable du manuscrit *Vatican syriaque 186*, se trouve une série de 151 pièces de 1 ou 8 strophes, de nature très variée, contenant jusqu'à des formules de lettres d'amitié et des odes amoureuses. Il y a plusieurs imitateurs dans la poésie profane. A. Baumstark. p. 322 s(l. Gabriel QanBâyâ écrivit un long éloge en vers du fondateur de son couvent SabriSo* d'BelQocpA; Briklio* versifia un éloge de son maître Samli; Iso'yahb bar Mcqaddam, qui laissa 50 lettres et bon nombre de répons liturgiques, composa une grammaire en vers hexasyllabiques et se lit remarquer par ses distiques; l'œuvre capitale d'Isaac Qardahê est une longue composition en 29 parties sur l'économie du salut, de la création à la fin du monde; Sargis bar Wahlê mil en vers une histoire des catholicos nestoriens jusqu'à Timothée II; nous avons encore une composition de Slibâ bar David sur Nestorius, (pii a été souvent copiée, et plusieurs autres morceaux. Mais tous ces auteurs ne sont (pic de médiocres versificateurs, ainsi <piv Sipiou, métropolite de Diarbé) Xtâvê

Abraham <1'lt-H Slok, les poètes d'Alkfiche, etc. A. Biiunisturk. p. 329-335.

5. *Les ailleurs chaldéctis catholiques.* Dans l'im-mense pénurie de litloralure syriaque mésopotn-mienne apres le xvr siècle, c'est a peine si In question de l'union a Rome n provoqué quelques écrits. Ahdifo* bar Yohannaii, successeur de Sulaqâ, mil en vers le récit du voyage (pie celui-ci Ht à Rome, de son retour et de sa mort. I n recueil de ses poésies sur des sujets variés a été conservé, ainsi que plusieurs pièces pour l'usage liturgique, une composition en vers sur les mots à consonnes identiques cl voyelles différentes, un lraite sur l'âme. *Bibliothcc / orientalia.* .. t. i. p. 536-513; art. Éin D.ir.srs, par F. Xau, t. tv, col. 1981 sq.

Joseph II, patriarche de Diarbékir, composa un traité d'apologétique, intitulé *Le miroir pur*, dont les cinq chapitres traitent des points suivants : 1) l'Église romaine esl la tête de toutes les Églises; le pape est le père de tous les chrétiens; l'Église romaine ne peut errer en matière de foi; 2) Vérité des formules dogma-tiques de l'Église catholique démontrée contre les ncs-toriens; 3) Sur l'incarnation contre tous les hérétiques en général, mais surtout contre les jacobilcs cl les arméniens; D Foi de l'Église romaine sur d'autres points : procession du Saint-Esprit *ab utroque*, feu du purgatoire, fixation immédiate des âmes dans l'éter-nité heureuse ou malheureuse, sans attendre le juge-ment dernier; réponse à certaines objections formulées surtout au sujet de pratiques liturgiques. *Bibliotheca orientalis*, l. m a, p. 602-608.

Parmi les écrivains plus récents, d'ailleurs peu nom-breux, nous nous contenterons de citer, par ce qu'elles sont imprimées. les *Lectiones dogmatica de divini Verbi Incarnatione quas in Perside habebat Iosephus Guriei persa-chatdaus*, Rome, 1858.

Nous n'avons presque jamais renvoyé dans les pages (pii précédent aux histoires littéraires de W. Wright. R. Du-val, A. Baumstark, citées col. 159 et 168. parce (pi'il est très* facile de chercher dans ces ouvrages in mis d'rxcrlllrntr* tables onomastique». On peut citer en outre pour l'histoire littéraire : A. Baumstark. *Die christlichen Litmiturnn dei Orients, dans Samnilung Gûschen*, n. 527-538: considérations générales, t.i, p. 7-3 1.littérature syriaque, p.31-106; litté-rature arabe-chrétienne, t. n. p. 7-36; *Geschicht der christ-lichen Litrraturcn des Orienta*, dans *Die Litrraturcn des Ostens in Einzeldarslclungen*, t. vu. part. 2, Leipzig, 1907 : *Dtesyriscbe und chrisllich-arabische Literatur*, par C. Brockcl-inimn. p. 1-7 I; A. Scher. *Elude supplémenlaire sur les écri-vains orientaux*, dans *Revue de TOrient chrétien*, t. xi, 1906. p. 1-33. Plusieurs polémistes nestoricens sont traités dans M. Steinschneider, *Polcmiscbe und apologetischr Literatur in arabischcr Sprache.* dans *Abhandhuign fur die Kunde des Morgenlandcs*, t. vi. ftisc. 3. Leipzig. 1877. Les nestorien* traducteurs d'ouvrages grecs en arabe sont mentionnés dans In plupart des manuels de littérature arabe et surtout dans M. Steinschneider, *Die urabischen Vebcrsttzungen ans déni Griechischen*, Leipzig. 1897. mémoire couronné par l'Acad-émie des Inscriptions et Belh's-Let tres, dont le texte français est demeuré inédit, m ils dont la traduction alle-mande n été imprimée dans une série d'articles, dont un petit nombre de collections complètes a été mi* dans le commerce.

Beaucoup de textes ont été publiés dans des chrsto-mathics. qui n'apparaissent pas ailleurs; voici ceux qui appartiennent a la littérature nestoricnne : (. M""[ngcr, *Monumenta spriacu ex romanis codicibus collecta*, Inspruck, t. i, 1869, Isaac de Ninive, deux sermon», p. 95-101, Jean de Dakota (ou Saba), un chapitre et une lettre, p. 162-1; t. n. 1878, histoire de Karka d'Belt Slok, p. 63-75, deux pièces de Komis bar Qardahc, p. 168-17 L lai direstornatlllr intitulée *Le jutit livre de» miettes (Ktabona dparlulal*, Dur-miah, l sus. est particulièrement riche en passages d'auteurs nestoricens; voici ceux mentionnés dans la table des auteurs, p.377-379 \bdis(»» bar Yolinnnaii (le pntrnrchccatlmlqûc) 'Abdisii d'Elain, \bdi*o de Nisibc (Ébedjésiis)). Rabat. Denhii, l lie de Piroz*abur, Emmanuel as-Snhhnr, Georges d'Arbèh *. <»c»»rgr* Wnrdrn, Isaac de Ninive. Inane ESbednâyft, Iso'dcnah. Jean bar Pcnknvr, Jean bar Zo' bi, lcan dr Mo*.

soul, Kami* bar Qardahe, Narxai, Salomon de Bassorah Simon de Sanqelalmd, Théodore bar Kouï, Thomas de Murgii. Dans J. E. Manna, *Morceaux choisit de littératurr aramérnnr*, Mossoul, 1901, 1.1 : Aphrante, p. 26-33, Marout.» de Mnyphrrrqat, p. 120-1 19. morceaux liturgiques, p. 171-2->7. Nnrsai. 208-271, l'o'ynhb III, p. 320-353; t. il : l'anr de Ninive, p. 1-8, Timothée l**, p. 31-33, ThnoULs de Marga, p. 51-68, Ilunayn ibn Ishaq p. 69-93, Élic d'Anbor, p. 123-1 12, Emmanuel as-Sahtiar. p. 1 13-207, Éhe III, p. 272-281. Georges Wnrdrn, p. 295-322, Kami* bar Qardahe, p. 323-330, ÉIM'djésus de Nisibc, p. 306-150.

A ceci nous ajouterons seulement les éditions de textes, qui n'ont pas été citées au cours de l'article :

1. *Exégèse.* —B. VandenhOIT, *Exegesis psalmorem, imprt-mis mrstianirorum apud Syros nestarianos.* Hhcine, 1899. contient l'édition de l'introduction aux Ptaume» par Ahob Q.Mrayn, et celle de Nathanaël, évêqur de Sirzor; J. Schlir-bitz, ZtoMiids* *Kommentar zum Bûche Illob*, part. T, texte et trad, allemande, dans *Beihe/lr sur /.cilichri/l fur die .A. 7. Wixenschalt*, t. xi, Glessen, 1907; M.D.Gibson, *The conunen-tarirs of tshô ddd of Merit...* texte et trad, anglaise, évangile*, dan* f/or.r semtlc.r, l. v-vn, Cambridge, 1911 ; épîtres dr saint Paul, *ibid*, t. x-xi, Cambridge. 1913-16.

2. *Théologie, apologétique et polémique.* — Traduction arabe de la conférence de Timothée l" avec Al-Mahdl. cd. par L. Clieikho dans *al-Mairiq*, t. xix, 1921, p. 359-371 et 108-118; extrait du traité de ilunayn sur la manière de saisir la vérité religieuse, texte et trad, française par L.Chel-kho. *Un traité médit de ltonein*, dans *Orintalûehe Studien Theodor S'oldeke...* griDidmet...,Glt ^cn, 1906, p. 283-291; Élic de Nisibc : L. Ifont, Des *Metroftoliten Elias non Xmbh Buch* nom *Bemeixe der Wahrhelt des Glaubens*, Colmar, 1888; texte arabe des conférences avec Ir vizir Abu'l-Qasim dans L. Clieikho, *Trois traités nnciriu de polémique et de théologie chrétiennes*,Beyrouth, 1923, p. 1-26;sur la création du monde éd. Malouf, dans *aTMairiq*, t. vt, 1903, p. 112-116.

3. *Liturgie.* — lxs livres liturgiques proprement dits seront recensés plus loin; d'autre part, les édition* de textes isole* sont trop nombreuses, nous nous bornerons donc u citer : A. Baumstark, *Paradigmcngebclosgbrixcher Kirchen-dichtung...*,dtms *Oriens thristtanus*, t. x-xi. 1923, p. 1-32; *Die nextorianische Schri/len* de *causis festorum* , dans *Oriens Christianus*, t. i, 1901, p. 329-312; A. Rucker, *7.uci ncslonanische Ilgmnen uber die Magier*, *ibid.*, p. 35-55; S. J. Cnrr. *Thonur Edesseni tractatus de Xalivitatr D.X. L-C.*, Rome, 1898; Abraham bar Upeh, commentaire sur l'olllcc divin, éd. R. II. Connolly, *Anongmi auctoris exfiosilio officiorum Ecclcsiir Georgia ArMensi vulgo adscripla*, dan* *Corpus script, christ, orient.*. Scriptores syri, see. IL l. xcn. p. 161-189, trad., t. xa. p. 117-166.

*P Ascétique et histoire monastique.— la? *Paradis* de 'Ena-ni-«ea été publié d'abord par P. Bcdjan, *Acta martyrum rt xunctorum*, t. Mil, Paris et Leipzig, 1897, avec en appendice l'éloge drs saints Pères égyptien* par Abraham de Ncthpar, p. 1091-1010; E. A. W. Budge a donné ensuite une édition avec traduction anglaise, *The book of Paradise...*, dens *Lady Mcur manuscript n° 6*. Londres, 1901, 2 vol.; W. l'rankrn-berg. *Evagrius Ponticus*, (bins *Abhandlungen der kgl. Gesetl-scha/l der Wissenschaften zu Gottingen*, philulogisch-histo-riche Klassc, see. II, L xiiit, fa*c. 2. contient, outre l'r* *Onluries*,V*Antirrhclicux*,lv *Gnosticus* et le* lettre*. L'histoln dr Sergius l'anachorète cl d'Abraham a été éditée cl tra-duite p ir l'. Nau, *Bexiim- de monographies syriaques*, dan* *Kcvue de TOrient chrétien*, t. xx, 1915-1917, p. 21-32; fd.. *Histoires d'Abraham dr Kaikur et de Babal de Nisibc* dan* *Brime de TOrient chrétien.t.wi*, 1918-1919. p. 161-172; E.A. W. Budge, *The life of Babban Ilormizd*, dan* *Semitiscle Studirn, Erganzungshefte zur Zeitschrift fur AssgrMogtt*, fuse. 2-3, Berlin. 1891; V. Schvil, *vie de Mar Benjamin*, dan* *Zeitschrift fur Assyriologie...*, t. xn, 1897, p. 62-96; Id., *La vie de Mar Benjamin* (titre : *Binjumin*), *traduite en sy-riaque*, dan* *Bcimr dr TOrient chrétien*, t.n, 1897. p. 215-270; SabrRo' Rostam, histoire dr S.libri*o* d'Beit Qoqn. éd.

Mingana, dans *Sources syriaques*, p. 171-220, trad., p. 221-267 ; .Iran dr Mossoul,éd. E. L Milio*, *Directorium spi-riluulcccx Ilbris saptcnliulibus desumptum a presbytrrv doctare loanne monacho compositum anno Domini MCCXLV...*, Rome, 1868, p. 24-162; traite sur la crainte de Dieu par Jean bar Penkoyc, *ibid.*, p. 162-171.

5. *Hagiographie.* lai plupart des textes relatifs aux saint* de l'Eglise dr Perse, ont etc édités ou réédites par P. Bedjan. *Acta murtgrumel sanctorum*, t. i-mi. Paris et Leip-zig. 1890-1897. I Guidl en a donné une table onomastique

Indice agiografico degli Acta martyrum et sanctorum del P. Redjan, dans Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, t. XXXII, 1919. p. 207-229; nous Indiquons ici les vies et ensembles se rapportant à l'Église de Perse : 1. i, Mari, p. 45-94; Jean bar Malkc, p. 341-365; Zhi, p. 398-423; Salila, p. 424-465; Jonas d'Anbar, p. 466-525; t. n, Sultan Mahduk, Adorparu et Mihmrru. p. 1-39; ZblnA, Lazare, etc., p. 39-51; Sapor, év. de Beit Niqalnr. Isaac, év. de Ix.trkâ d'Bcit Slok, etc., p. 51-56; nouvelle édition, améliorée, des actes publiés par Assémani, p. 57-396; Brhnmn, p. 497-411 Qardagh, p. 441-506; histoire de KarkAd Beit Slok, p. 507-535; Milmabur. p. 535-539; Jacques l'inloreh, p. 539-559; Péthlon, Adorhomizd. Anahid. p. 559-631; Bnboi, p. 631-631; Saba l'ascète, p. 635-680; t. iv, Jean.év. d'Arbêlo et Jacques prêtre, p. 128-130; Abraham, év. d'Arbêlcs, p. 130 sq.; Ananir, p. 131 sq.; AytallAhA et Hnfsaï, p. 133-137; Jacques prêtre et Azad, diacre, p. 137-141; GubarAhA et Qazo, sa sœur, p. 141-163; Badaâ, prêtre. p. 163-165; GelAyA le Perse, p. 166-170; 1rs 20 martyrs de Beit Garmaï, p. 184-188; Jacques le notaire, p. 189-200; Christine et Ynzdal, p. 201-207; Phlnécs, p. 208-218; l'adou, p. 218-221; Pargou>n. ip, p. 222-219; Abdû, p. 250-253; Piruz. p. 253-262; Bassu et Suzanne, p. 471-505; t. vi, Julien Saba, p. 380-401; Abraham QidunâyA. p. 165-499. Dans la deuxième édition de *V Histoire de Mar Jabalaha...*, Paris et Leipzig, 1895, on trouve aussi, en plus des vies de AbA Pr, Sabriso V et DenhA, les actes de Grégoire Pir.ingusnap, p. 347-391, de Ynzdpanah, p. 391-415, de Georges, martyr en 615, p. 416-571.

6* *Histoire* — Les éditions des ouvrages historiques ont été citées dans les premières parties de cet article. L'histoire des principaux événements de l'histoire du monde de Jean bar Pcnkaye a été éditée par Mingana, *Sources syriaques*, p. 1-171, trad., p. 172-197. M. Scott-Moncrieff, *The book of consolations or the pastoral epistles of Mûr Ixho'yahb of Kûptdânâ in Adiabene*, dans *Luzac's Semitic text and translation series*, t. xvi, Londres. 1904; J.-B. Chabot, *La lettre du catholico Mar-Aba II aux membres de l'école patriarcale de Srliciie*, dans *Actes du onzième congrès international des orientalistes. Parts 1397, quatrième section*, Paris, 1898. p. 296-335; Id., *Ixi légende de Mar Bossus, martyr persan, suivie de la fondation de son couvent à Apâmée*, Paris, 1893; B. Vandenhoti, *Eln Uriel des Elias bar âindjâ uber die Wahl des Kaiholikos Ikrjahb IV*, dans *Onens christlanus*, ser. II. t. m. p. 59-81. 236-262; E. A. XV. Budge, *The book of the Bec* (Salomon de Bassonihi. dans *Anecdota Oxoniensia, Semitic series*, 1.1. fasc. 2. Oxford. 1886.

7° *Droit*. — Le *Synodicon orientale* contient les synodes suivants : Isaac (an. 110), YahballAlu» P' (an. 420). Dndlso' (an. 121), Acace (an. 486), Bal>al (an. 197). AbA I" (an. 541), Joseph (an. 551), Ezèchhl (an. 576). Koy'ahb I" (an. 585), Sabri>o' p< (an. 596). Grégoire I" (an. 605), Georges I" (an. 676), Ilrnani'o II (an. 775). Le synode de Timothée I" (an. 790) est publié en appendice ainsi que divers documents ou lettres ayant rapport aux synodes cités. Traduction allemande des synodes par O. Braun, *Das Buch der Synhados*, Stuttgart et Vienne, 1900. E. Sachau, *Syriscbe Rechtsbücher*, t. I-m, Berlin. 1907-1911, contient les écrits suivants: I, *Leges Constantini, Theodosii, Leonis*, t. n. *Richtrliche Irtrilc des Patriarchen Chenûntschô*, p. 2-51; *Gesetzbuch des Patriarchen Timotheo*, p. 51-117; *Gesetzbuch des Patriarchen Jesubamun*, p. 120-177; I. ni. *Corpus juris des persischen Enbisehofs Jcsubocht*, p. 1-201; *Erbrecht oder Canones des pcrxhchen Erzbischof Simeon*, p. 203-253; *Erbrecht des Patriarchen AbhA*, p. 235-285.

8° *Philologie*. — 1-cs glosses de Bar 'Ali ont été éditées, *d'alp h i mini* par G. Hofmann, *Sgrisch-arabische Glossen*, Kiel, 1871, celles de *nun A tau* par H. Gottheil, *Rar 'Ali* (Zf/n) *The syriac-arabic glosses*, dans *Mcmarie della R. Accademia Rationale del Lincei, classe di scienze morali storiche e filologiche*, *ér. V, t. xm. part. 2, Rome, 1910-1928; H. Duval, *Lexicon xyriacum auctore Rar Rahlul*, Paris, 1886-1903. 3 vol.; G. Bachgen, *Syriscbe Grammatik des Mar Ellas von Tirhan*, Leipzig, 1880; Elie de Nhlbc, dictionnaire dans Thomas de Novare. *Thesaurus arabico-syro-latinus*. Rome, 1636. et dans P. de Lagarde. *Pratcrmissarum libri duo*, Girtlingue, 1879. p. 1-89; H. I. IL Gotthdl, *A trruUsc on xqluc grammar by Mar(j) Elia <»/ Sôbhd*, Berlin. 1887; P. Martin. *Traité sur l'accentuation chez les Syriens sort. ntaux*, Puns. 1877; G. Hoffmann. *Opusculum nrsforiuna*. Kiel cl l'nris. 1880. contient : 'Nanûônû Hdhaijabheni el Hunaini Ilérheni liber canonum dirquihlteris, *Abdhisio nix Gazar- tentfearmen hcpasylltubum dr a quihlteris, Anonymi inter- prétatio vocum difficiliuni biblicarum, Anonymi scholia biblica.

9° *Poésie*. — G. Cainliilil, *Liber thesauri de arlr poetica Syrorum nrcion de eorum poetarum uilis et carminibus*. Rome, 1875; IL Ililgenfeld, *Ausgeu*ahllr Grsanyr des Glmorgis Warda wn Arbel*, Udpz.lg, 1901; SlibA sur Nestorius, (M. 1\ Nau dans *Patrologia orientalis*, t. xm, p. 287-316; poésie (PALiiso* bar Yohanmin sur le pupe dans P. Bedjan, *Manuel de piété*, 2* éd., Paris et Leipzig, 1886, p. 181 sq.

E. L'ISSEBANT.

XL La théologie de l'Église nestorienne. — L'Église dont les chapitres précédents ont décrit l'activité extérieure n'a pas été moins remarquable dans son activité théologique. On voudrait montrer ici, très brièvement, ce que fut celle-ci, tout particulièrement aux belles époques. Comme c'est juste, c'est la christologie de l'Église nestorienne qui retiendra l'attention; les autres questions théologiques seront seulement indiquées quand les solutions, données par les docteurs orientaux, s'écartent de celles de l'Église romaine. Ces points sont d'ailleurs peu nombreux. Quelques observations préliminaires s'imposent auparavant sur les sources de nos renseignements et sur les caractères généraux de la théologie nestorienne.

Z. oJissftTAT/oss PRfILTMINAIHKS. — 1° *Sources de nos renseignements*, Elles sont constituées par deux ordres de documents : d'une part, les textes officiels de l'Église nestorienne, d'autre part, les commentaires qu'en donnent les théologiens.

L *Textes officiels : symboles et livres liturgiques*. — Comme toutes les Églises, celle-ci a été amenée, en diverses circonstances, à exposer sa foi soit pour couper court à certaines innovations qui en menaçaient la pureté, soit pour préciser sa position par rapport à d'autres groupements.

A ce point de vue. le *Synodicon orientale*, ou *Recueil des synodes nestoriens*, publié par J.-B. Chabot en 1902, dans la collection *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, I. xxxvn, constitue un recueil infiniment précieux. Compilé vers la fin du vin. siècle, sous le pontifical de Hcnaniio II voir col. 278, il contient en une rédaction plus ou moins détaillée les actes d'une douzaine de conciles, voir col. 287, où l'épiscopal nestorien, groupé autour du catholicos prend, pour la défense de la foi, des mesures et de la discipline, les mesures qui lui paraissent indispensables. — Nous ne possédons aucun document de cette valeur pour les périodes qui suivent. Quelques lettres, émanant de divers enthomcos se sont conservées, dont les plus importantes sont celles de Timothée Ier. Enfin, depuis le moment où des relations se sont nouées avec Borne, c'est-à-dire depuis le Xin. siècle, les autorités de l'Église nestorienne ont été amenées à expliciter leur enseignement pour le comparer à celui de l'Église catholique; elles ont été amenées aussi à souscrire des professions de foi imposées par Rome. Nous ces textes jettent un jour plus ou moins vif sur les doctrines propres des nestoriens. On en trouvera un certain nombre dans S. Giainil, *Genulntc relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum orientalium sett Chaldeorum Ecclesiam*, Rome, 1902.

Les livres liturgiques d'une Église expriment aussi, à leur manière, les croyances officielles; le recensement des textes liturgiques nestoriens sera fait plus loin. Au tome n de son ouvrage déjà cité, *The nestorians and their rituals*, Londres, 1852. G. P. Bndgr a fait, avec beaucoup de soin, le dépouillement de ces livres, des prières et surtout des homélies qu'ils contiennent, en vue d'en tirer un exposé complet des doctrines nestorienne. Il faut regretter que cet ecclésiastique anglican ait cru devoir choisir comme cadre de son exposé les 1rente-neuf articles de son Église, auxquels il compare successivement les données extraites par lui des livres liturgiques. Cela donne aux chapitres qui traitent des points doctrinaux contestés à l'époque de la Réforme

un air de plaider en faveur de* dogmes de l'Église établie. Ainsi des chapitres sur l'usage de l'Écriture sainte et son interprétation, sur le libre arbitre, la justification, les œuvres, l'Église, les conciles, le purgatoire, les sacrements et particulièrement l'eucharistie, le sacrifice de la messe, le mariage des prêtres, etc. Cela nuit un peu à la sérénité d'un exposé qui devrait être plus objectif. Cette remarque faite, il n'est que juste de signaler les services que ce livre peut rendre au théologien, surtout dans les chapitres relatifs aux doctrines sur lesquelles il y a accord entre théologie anglicane et théologie catholique.

2. *Théologie nestorienne*. Sur la place considérable qu'occupe la théologie dans la littérature nestorienne, voir ce qui a été dit plus haut. Il s'en faut d'ailleurs que l'ensemble des œuvres théologiques nestoriennes se soit conservé. Bien des livres dont le catalogue d'Ébcd-jésus nous donne le titre ont disparu sans laisser de traces. Puis des ouvrages importants, actuellement connus en manuscrit, ne sont pas encore publiés; plusieurs de ceux qui sont publiés ne sont pas encore traduits. Tout ceci explique que l'on ne puisse donner à l'heure présente qu'une esquisse sommaire, forcément incomplète et qui peut être inexacte en plusieurs points, de la théologie nestorienne.

Sous le bénéfice de ces remarques, voici les théologiens auxquels nous avons demandé nos renseignements : Narsai le Lépreux, voir ci-dessus, col. 26 sq. — Babai le Grand, fin du vi^e siècle, auteur d'un *Traité sur l'union (des natures en Jésus-Christ)*, publié et traduit en latin par A. Vaschalde, dans le *Corpus script, christ, or., Script. syr.*, ser. II, t. i, xi. Sur ce remarquable théologien, voir les articles de V. Grumel, *Le théologien nestorien, Babai le Grand*, dans *Échos d'Orient*, 1923, t. xxii, p. 153-181, 257-280; 1921, t. xxiii, p. 9-33, 162-177, 257-271, 395-399. Le catholicos Iso'yahb HL milieu du vii^e siècle, dont le recueil de lettres est extrêmement précieux, publiées et traduites par Rubens Duval, *ibid.*, t. i, xiv. Contemporain de ce catholicos, l'évêque Sahdonâ (appelé aussi Martyrlos) représente, dans l'Église perse, la tendance chalcédonienne, qui lui valut d'ailleurs de multiples désagréments. Quelques textes provenant de lui sont publiés et traduits en allemand dans H. Goussen, *Mar'yrius-Sahdona's Lebcn und Werk*, Leipzig, 1897. — Du catholicos Timothée Itr. vni^e-ix^e siècle, il s'est conservé un recueil de lettres, dont plusieurs ont la dimension d'un véritable traité; texte et traduction latine d'une partie par O. Braun, dans le *Corpus déjà cité*, sér. 11.1, t. xvii, — Son contemporain Théodore bar Konl a laissé un livre de *Scolies*, où il y aurait à glaner. Édit. Adda T. Scher, *ibid.*, t. i, xv et xvi. Dans la seconde moitié du x^e siècle, Georges d'Arbèles fait plutôt figure de canoniste et de liturgiste. Il y a à prendre néanmoins dans l'*Exposition des offices ecclésiastiques* qui lui est attribuée, sans beaucoup de certitude : texte et trad. lat. par B. H. Connolly, *ibid.*, t. xxi, xcii. — Un peu postérieur, Élie bar Sinâyâ, métropolitain de Nisibe à partir de 1008, a laissé un *Livre de la preuve de la vérité de la foi*, en arabe, qui expose à un inéluctable le bien-fondé de la théologie et de la terminologie nestoriennes. ouvrage systématique et intéressant; trad. allemande dans L. Horst, *Des Metropolitan Elias von Xisibis Buch vom Beivels der Wahrheit des Glaubens*, Colmar, 1886. Moins théologique, le *Livre de l'abeille* de Salomon de Bassorah, xii^e siècle, donne un aperçu des croyances populaires et de leur expression; texte syriaque et trad. anglaise par E. A. Wallis Budge, dans *Anecdota Oxoniensia, semitic series*, t. I, b. Oxford, 1886. — À la fin du xiii^e siècle, toute la science ecclésiastique de l'Église nestorienne se recouvre (h^e / Ébcd-jésus, h^e métropolitain de Nisibe) Le *Livre de la perle sur la vérité de la foi* est un bon abrégé de l'en-

semble de la théologie; texte syriaque et trad. latine dans A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. x, b, p. 317-311, 312-366. — Sur le livre de la *Tour de Mari* Ibn Sulnyman, voir les indications données ci-dessus, col. 280; sur le livre de même nom d'Amr ibn Mattai, voir col. 281.

2° *Caractères généraux de la théologie nestorienne*. — Ce qui frappe d'abord quand l'on parcourt d'affilée les divers documents, officiels ou privés, que nous venons d'énumérer, c'est la persistance, pendant des siècles, des mêmes formules stéréotypées, des mêmes arguments, des mêmes pensées. On a l'impression d'une doctrine fixée dans le cours du v^e siècle et qui n'a plus guère subi de développements sensibles. Dans le domaine de la littérature latine, un théologien tant soit peu exercé n'a pas de peine à distinguer de prime abord un texte du v^e siècle d'une production du xii^e siècle, celle-ci d'une œuvre théologique du xvi^e. Ici, au contraire, la discrimination est à peu près impossible entre des textes d'âge fort différent.

Ce caractère essentiellement conservateur tient d'une part à la forte organisation qu'ont eue les écoles théologiques aux plus beaux temps de la théologie nestorienne (voir col. 268 sq.) et d'autre part, au soin qu'a pris, à ces moments, l'autorité ecclésiastique d'imposer l'adhésion de tous à un seul docteur, qui est vraiment le docteur propre de l'Église nestorienne. Que l'on imagine la théologie catholique se développant exclusivement sous le contrôle des thomistes, sans le contre-poids des écoles rivales, et l'on aura quelque idée de ce que put être la théologie nestorienne.

Or le « docteur » de l'Église nestorienne, c'est Théodore de Mopsueste; si l'on ajoute parfois à son nom ceux de Diodore de Tarse et de Nestorius, c'est pour autant que le premier fut l'inspirateur de sa pensée, le second l'interprète fidèle de son enseignement. Cette adoption de Théodore remonte aux temps de l'École d'Édesse, (ci-dessus, col. 267); et quand l'École des Perses est transférée à Nisibe, elle transporte en territoire sassanide la vénération, poussée jusqu'à l'idolâtrie, à l'endroit de l'« Interprète ». Bares furent les tentatives de secouer le joug. Une seule a sérieusement compté, celle de Hcnânâ d'Adiabène, directeur de l'école de Nisibe d(72 A 16. Voir ci-dessus, col. 268. Pour s'être écarté de Théodore, Hcnânâ s'est vu imputer les pires erreurs, et pendant plus d'un siècle il sera représenté par les nestoriens orthodoxes comme fauteur des doctrines origénistes (telles qu'on les entendait au vi^e siècle), comme fataliste, presque comme manichéen. Les livres composés par lui contre l'« Interprète » furent anéantis sans laisser de traces. Cette petite insurrection donna, d'ailleurs, aux autorités officielles l'occasion de canoniser définitivement la doctrine et les écrits de Théodore. Le synode d'Abâ I^{er} en 511 avait déjà déclaré que « le sentiment des évêques d'Orient au sujet de la foi de Nicée, était celui (pii avait été proposé par le saint ami de Dieu, le bienheureux Mar Théodore, évêque et interprète des Livres saints ». *Synod. orient.*, p. 550, trad., p. 561. Le synode d'Iso'yahb I^{er} en 585 va beaucoup plus loin: « Nous définissons qu'il n'est permis à aucun homme, à quelque ordre ecclésiastique qu'il appartienne, de (iifTamcr ce docteur de l'Église, en secret ou en public, ni de rejeter ses saints écrits, ni d'accepter cet autre commentaire (celui de Hcnânâ) qui est étranger à la vérité... Quiconque osera agir, en secret ou en public, contrairement à ce que nous avons dit et écrit ci-dessus sera excommunié, jusqu'à ce qu'il vienne à résipiscence et devienne le disciple sincère des maîtres contre (pii il a déblaté. » *Synod. orient.*, p. 138, trad., p. 100. Et en tête de son exposé de la foi, le synode de Sabriso I^{er} en 596, déclare: Nous recevons (cette foi)

exactement dans le même sens que nos saints Pères, expose par lui-même entre les orthodoxes, le bienheureux Théodore d'Antioche, évêque de la ville de Mopsueste. l'interprète des divines Écritures. · *Synod, orient.*, p. 197. trad., p. 157-158; cf. synode de Grégoire Br, en 605, *ibid.*, p. 210-211. trad., p. 175-476. Les trois docteurs œcuméniques », Diodore. Théodore et Nestorius, « illustre entre les martyrs », apparaissent liés, en un *funiculus triplex* dans les discussions du martyr Georges contre les théopaschites. · Même recueil p. 628-629.

Même autorité prépondérante de Théodore dans la question du canon des Livres saints, de l'autorité différente qu'il faut attribuer aux diverses catégories d'écrits sacrés, de l'interprétation qu'il convient d'en donner. Sur ces divers points on ne comprend, complètement l'attitude de l'Église nestorienne. au moins durant les premiers siècles, qu'en se reportant aux idées de l'Interprète. Pour nous en tenir à la seule question du canon, rappelons que Théodore, outre l'exclusive qu'il avait portée contre la plupart des deutéro-canoniques de l'Ancien Testament (il reconnaissait pourtant Baruch et l'Ecclésiastique) avait rangé en une catégorie particulière, sinon exclu du canon, les Chroniques. Esdras, Job et le Cantique. Quant au Nouveau Testament, il rejetait les épitres de Jacques et de Jude, la *1^{re} Pétri*, la *2^e Pétri* et la *1^{re} de Jean*, enfin l'Apocalypse. Cf. L. Pirot. *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Borne, 1913. c. iv, p. 121-156. Il faut reconnaître d'ailleurs avec ce critique que, ce faisant, Théodore se conformait aux habitudes de l'Église syrienne des 3^e et 4^e siècles qui ont grandement influé sur lui. Bien d'étonnant donc que l'Église nestorienne se soit cramponnée longtemps aux décisions de Théodore. Le synode de 585, dont il vient d'être question, maintient l'appréciation assez défavorable portée par l'Interprète sur le livre de Job, p. 138, trad., p. 399. Et Timothée 1^{er}, au début de 9^e siècle, mettait encore une différence entre les Chroniques et Esdras d'une part et d'autre part le reste de l'Ancien Testament. Voir Pirot. *ibid.*, p. 125-126. Au 11^e siècle cependant, le canon scripturaire s'est bien rapproché de celui de l'Église universelle. La catalogue d'Ébed-jésus s'ouvre par une description des livres de la Bible : or le catalogue de l'Ancien Testament, outre qu'il contient tous les protocanoniques sur lesquels Théodore avait élevé des doutes (Parai. Esdr. 1 et 2. Job. Cant.) signale aussi tous les deutérocanoniques. avec cette particularité toutefois que le Livre des Machabées se trouve relégué au milieu des compositions nettement apocryphes, qui terminent la liste. Quant au catalogue du Nouveau Testament, il se montre beaucoup plus aberrant, puisque, en fait de deutéro-canoniques, il ne connaît que les trois évangiles catholiques de Jacques, de Pierre et de Jean? laissant dès lors de côté Jude, la *1^{re} de Pétri*, les deux petites épitres de Jean et l'Apocalypse. Texte dans Assémani, *lib. orient.*, t. vii a, p. 5-12; voir aussi les remarques de celui-ci, t. vii b. p. ccxxxvii. Sur cette question assez compliquée du canon des Syriens voir : Th. Zahn. *Das Neue Testament Theodors von Mopsuestia und der ursprüngliche Kanon der Syrer*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*. 1900, t. xxi, p. 788-806; V. Bauer. *Der Apokryphos der Syrer in der Zeit von der Mitte des 1. Jahrhunderts bis zur Spaltung der syrischen Kirche*, Giessen. 1903; L. Dönnert. *Der A. Tliche Kanon der antiochenischen Kirche*, Eribourg-en-B. 1909 = *Hibl. Studien*, t. xiv. fasc. I.

Il ne faudrait pas croire cependant que l'Église nestorienne n'ait pas connu d'autres docteurs que Théodore. A un moment donné, devant les attaques des Jacobites et même des chalcédoniens (il semble bien, que Sahdônâ ait été rallié au chalcédonisme strict)

clic a éprouvé le besoin de montrer que sa doctrine, celle de l'Interprète, était en conformité avec celle des Pères antérieurs aux controverses christologiques. Des dossiers de textes patristiques se sont ainsi constitués, où l'on voit figurer les Pères cappadociens, Athanase, Jean Chrysostome, Amphiloque d'Iconium. et même des latins, comme Ambroise ou Damase. sans compter des extraits de *Vexpositio reclar fidei* de Pseudo-Justin, Voir, par exemple, la conférence contradictoire de 612. dans le *Synod, orient.*, p. 575 sq., trad., p. 592 sq. Comparer des extraits analogues dans une lettre dogmatique fort importante de Georges I, f. *ibid.*, p. 212 sq., trad., p. 510 sq. Mais ces textes ne doivent pas faire illusion sur l'étendue des connaissances patristiques des nestoriens. Selon toute vraisemblance. ils utilisaient surtout des florilèges, peut-être des provenance occidentale, et non les ouvrages au complet des auteurs cités par eux. On remarquera enfin que saint Éphrem. le grand docteur des Syriens, est assez rarement mentionné dans les œuvres proprement théologiques. Voir pourtant *Synod, orient.*, p. 196, trad. p. 155.

Pour ce qui est des anciens textes conciliaires, les théologiens nestoriens s'en tiennent aux deux symboles de Nicée et de Constantinople. Il va sans dire qu'ils rejettent le concile d'Éphèse dont ils semblent assez bien connaître l'histoire. Voir Badger, *op. cit.*, t. n. p. 127. Pour Chalcédoine, leur attitude est ambiguë. Sans doute reconcile a accepté le tome de Léon qui a mis en déroute tous les monophysites, *perierunt per eum quia sedem Petri tenebat Leonem mirabilem*, écrit Baba), trad., p. 61 ; le concile a canonisé la doctrine dyophysite, mais il a reconnu aussi l'autorité doctrinale de saint Cyrille, il a anathématisé Nestorius et enseigné l'hypostase du Verbe incarné. Le V^e concile œcuménique de 553 a excité de la part des nestoriens les plus vives répulsions. Ce « concile de Justinien » a été systématiquement réfuté par Bobai le Grand. Je n'ai pas vu que l'on ait beaucoup parlé, dans les milieux nestoriens, du VI^e concile, de 680. A ce moment les communications étaient plus que difficiles entre la Mésopotamie et Constantinople; la querelle monothélite n'est certes pas passée inaperçue, mais sa définitive conclusion par l'assemblée de 680 n'a pas été remarquée. Quant à la querelle des images, la dernière crise un peu sérieuse de la théologie occidentale », elle ne sembla pas avoir effleuré l'Église des catholicos.

En définitive, la théologie nestorienne se présente sous la forme d'un commentaire, indéfiniment repris, de la doctrine de Théodore, à peine interrompu par quelques réserves à certaines tentatives d'indépendance (Hinânâ, Sahdonfi). Nous sommes aux antipodes de la fermentation de la Syrie jacobite et de l'Égypte copte, du pullulement de sectes qui se remarque en ces dernières contrées. Quand les représentants tardifs de la théologie nestorienne. un Élie de Nisibe, un Ébed-jésus vantent la fidélité de leur Église aux traditions dogmatiques d'un passé qu'ils feraient volontiers remonter jusqu'au temps des apôtres, ce n'est, dans leur bouche, ni une exagération, ni une manière de parler, (c'est à ce conservatisme, qui a ses avantages et ses inconvénients, qu'il faut attribuer le caractère archaïque qui se remarque en nombre de points de cette théologie.

U. LA CHKIUTOLOGIE. htl L'ZUUSE. V. 17 < > A7 ENNF. —

1°. *Enseignement trinitaire.* — Toute christologie a pour point de départ un enseignement trinitaire. Celui des nestoriens est parfaitement correct. La profession des trois hypostases (ils ne disent jamais les trois personnes) dans l'unité de la substance divine leur apparaît comme le dogme fondamental du christianisme. et ils sont heureux de constater leur accord sur

ce point avec les melkites et les Jacobites. C'est la raison pour laquelle l'Église reconnaît très explicitement la valeur du baptême, conféré par les autres confessions religieuses qui acceptent le symbole de Nicée-Constantinople. L'Épist. W. J. trad., p. 9 sq. On remarquera les considérants très iréniques de son opinion : « les divisions entre cyrilliens, chalcédoniens, nestoriens, dit-il, laissent Intactes les hases mêmes de la foi, c'est à savoir la confession de la divinité parfaite et de la parfaite humanité du Christ, Pour les trois Églises rivales, les fondements de la maison sont bons, c'est la toiture seulement qui est ruinée chez les chalcédoniens et les Jacobites, tandis qu'elle est en bon état chez nous » ; cf. *Epist.*, xxvi. On remarquera chez les théologiens nestoriens, comme d'ailleurs chez Théodore, l'attention particulière qu'ils apportent à la doctrine de la *périchorèse*, à laquelle les Grecs ne penseront qu'un peu plus tard. Voir par exemple la deuxième lettre dogmatique d'Abâ Itr. *Synod, orient.*, p. 542, trad., p. 553 : Cette Trinité existe de toute éternité, elle a créé toutes les choses visibles et invisibles : elle est sans commencement, sans changement, sans séparation, en trois hypostases, qui sont le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. Aussi, Notre-Seigneur a-t-il dit qu'en *lui on connaissait la Trinité éternelle*. En effet, il a dit de lui-même : « Détruisez ce temple. » c'est-à-dire l'humanité qu'il avait revêtue, *lia* dit encore : « Mon Père, qui habite en moi, fait lui-même ces œuvres. » et il proclame aussi que le Saint-Esprit était en lui, en disant : « L'Esprit du Seigneur repose sur moi, et pour cela il m'a oint. » — Si la théologie nestorienne spéculait rarement sur les « relations » divines, elle n'a pas laissé d'ébaucher une théorie de ces relations qui prend pour point de départ l'âme humaine et ses diverses facultés. Voir l'essentiel dans Ébedjésus, trad., p. 345. Mais cette théorie ne l'a pas empêchée de s'en tenir, pour le Saint-Esprit, à l'unique procession. L'expression même « procédant du Père par le Fils » qui est l'équivalent grec de la procession *ab utroque*, ne m'a pas paru se rencontrer chez eux. Voir Badger, *op. cit.*, t. n. p. 79.

2° *Les deux natures.* Pour ce qui est de la christologie proprement dite, la théologie nestorienne est strictement dyophysite. Nous gardons, dit le Synode de Joseph, en 554, la confession orthodoxe des *deux natures*, dans le Christ, c'est-à-dire de sa divinité et de son humanité : nous gardons les propriétés des natures et nous répudions en elles toute espèce de confusion, de trouble, de mutation et de changement. » *Synod, orient.* p. 98. trad., p. 355. Inutile de multiplier les citations soit des documents officiels, soit de théologiens énonçant que le Christ est Dieu parfait, Verbe de Dieu consubstantiel au Père, cet homme parfait consubstantiel à nous autres hommes, ayant chair et sang de la race d'Adam et de la souche d'Abraham, ayant une âme raisonnable, semblable à la nôtre, étant en somme semblable à nous en toutes choses, honnis le péché. Il va sans dire que la théologie nestorienne réprouve avec la même énergie que nous tout ce qui pourrait rappeler l'adoptianisme soit de Théodote (je n'ai pas vu que celui-ci lui fût connu), soit de Paul de Samosate, qui est expressément anathématisé. Cf. *Synod, orient.*, p. 191. trad., p. 153, cf. aussi p. 198, trad., p. 158 (synode de Sabrilo*, 596) : « Anathème à qui considère comme un homme simple (ψΟ.ο άνθρωπο) le temple véritable de Dieu le Verbe. » Pour l'élément humain eu Jésus, il est désigné indifféremment soit par le terme abstrait « l'humanité », soit par le terme concret : l'homme. Babal use tout spécialement de l'expression : l'homme de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Mais l'on ne doit pas oublier que ce mot, qui nous étonne quelque peu, a été d'un usage courant dans la théologie latine avant le v^e siècle ; à l'occasion,

le même BabaT emploie tout aussi bien le terme abstrait d'humanité. Quant à l'existence en cet « homme » des facultés et des opérations humaines, la question, en bonne logique, ne devrait pas se poser. Mais, puisque les nestoriens, tout comme Nestorius, ont été accusés de « monothéisme », nous reviendrons, un peu plus loin, sur la question de la double opération et de la double volonté. Voir col. 299.

3° *Le mode d'union.* — Comme le dit très justement Timothée Pr dans la lettre déjà citée, les discussions entre les confessions chrétiennes ne portent pas tant « sur les substances et les natures », que « sur la qualité et l'espèce de l'union ». *Epist.*, i. trad., p. 5. L'Église nestorienne entend bien confesser l'union parfaite, étroite, des deux natures. « Dans une seule unité vraie et ineffable, dit encore le synode de Joseph, nous confessons *un seul Fils* véritable d'un seul Dieu, Père de vérité. Quiconque pense ou dit qu'il y a deux Christs, ou deux Fils, et, pour quelque raison ou en quelque manière, introduit une quaternité (c'est-à-dire, introduit dans la Trinité une quatrième personne, celle d'un Fils adoptif), nous l'avons anathématisé et l'anathématisons, et nous le considérons comme un membre rejeté de tout le corps de la chrétienté. » *Synod, orient.*, p. 98, trad., p. 355. Et plus explicitement encore le symbole d'ISO'yahb H, en 585 :

« Accepte la vérité de la foi et demeure dans le berceau de l'Église rachetée par le sang du pasteur suprême du troupeau, de Jésus-Christ le Fils de Dieu, Dieu au-dessus de tout (cf. Boni., ix, 5), engendré éternellement dans sa divinité par le Père, sans mère, et engendré, *le même mais non de même*, dans son humanité, d'une mère, sans père, dans les derniers temps... Le Christ, Fils de Dieu, le même a souffert dans la chair, mais, dans la nature de sa divinité, le Christ Fils de Dieu était au-dessus des passions : impassible et passible, Jésus-Christ, créateur des mondes et subissant des souffrances ; celui qui, à cause de nous, s'est fait pauvre alors qu'il était riche. Dieu le Verbe a supporté l'humiliation des souffrances dans le temple de son corps, économiquement, par l'union *suprême et indissoluble*, bien qu'il n'ait pas souffert dans la nature de sa divinité, comme Γη dit lui-même notre vivificateur : » Détruisez ce temple, et en trois jours je le rétablirai. *Ibid.*, p. 195, trad., p. 451-455.

On multiplierait indéfiniment ces citations. Les docteurs nestoriens ont repoussé avec la même énergie que le pape Damas l'hérésie des deux Fils. Voir BabaT, trad., p. 74. La formule officielle citée montre qu'ils admettent, tout comme l'orthodoxie chalcédonienne, l'idée de la double génération du Verbe, génération éternelle et génération temporelle, sur laquelle il y avait eu quelque hésitation parmi les maîtres antiochiens. Voir aussi Babal, trad., p. 67. Mais ils se retrouvent parfaitement d'accord avec ceux-ci pour *rejeter la formule de l'union hypostatique*. Cela tient évidemment à l'idée qu'ils ont tant de l'hypostase que de l'union hypostatique ; et cette idée n'est pas du tout celle que, depuis Léonce de Byzance, la théologie orthodoxe a mise sous ces mots. Pour les nestoriens, cet Babal sur ce point est particulièrement clair, le type le plus net d'union hypostatique, c'est l'union du Père et du corps. BabaT a tout un traité contre ceux qui disent : « De même que l'âme et le corps sont une seule hypostase, de même Dieu le Verbe et l'homme (assumé) sont une seule hypostase. » Trad., p. 235-218. Par où l'on voit clairement que, pour lui et pour tous ses compatriotes, le mot hypostase doit se traduire par *nature concrète*. Parler, dès lors, de l'union du Verbe et de l'humanité en une seule hypostase, c'est aboutir à la fusion des natures en une seule nature composite, c'est arriver à l'union monophysisme abhorré. Voir du même auteur, p. 51 : L'union (de l'âme et du corps) est hypostatique, naturelle, passible, Unie, nécessaire ; ici au contraire l'union est personnelle et volontaire. Ce qui ne l'empêchera pas

de prendre A l'occasion l'exemple de l'union de l'âme et du corps comme exemple de l'union des deux natures dans le Christ, mais toujours avec cette restriction importante : Attention ! ces deux unions ne sont pas du même genre. »

Si on ne la nomme point « hyposlatique », comment dès lors qualifier cette union « unique et adorable » ? En théologien digne de ce nom, liabat reconnaît qu'elle est mefiabh, indéfinissable. C'est la décrire de manière très imparfaite que de l'appeler une « inhabitation unitive », bien que nos auteurs tiennent beaucoup à cette image, chère depuis les origines à l'école antiochienne : le temple et celui qui l'habite et autres similaires reviennent souvent dans les professions de foi aussi bien que dans les traités proprement théologiques. Voir aussi Badger, *op. cit.*, t. II, p. 31-35. On a dit ailleurs ci-dessus, col. 145, comment elles n'ont, en soi, rien d'hétérodoxe. Tout aussi correcte (et tout aussi insuffisante d'ailleurs) est le terme « d'assomption unitive », qui traduit Γώνολη-Çq des Grecs. Quant à « l'adhésion indissoluble », réplique de la συνάφεια grecque, elle n'a en soi, non plus, rien de rédhibitoire, ni de spécifiquement nestorien.

Mais l'expression caractéristique de la théologie nestorienne, c'est à coup sûr le terme d'union *personnelle*, qui a évidemment ici un sens assez différent de celui de Chalcédoine. Les mots « personne de filiation », « personne d'union », « personne d'économie » reviennent à tout instant, sinon dans les professions de foi qui nous paraissent avoir évité d'ordinaire ce terme technique, du moins dans les théologiens en veine d'explications. On la trouve même dans les textes liturgiques. Badger, *op. cit.*, t. II, p. 34-35. Tout bien considéré, il ne nous semble pas que le mot ait un sens différent de celui que nous avons trouvé dans les œuvres de Nestorius, ci-dessus, col. 151. Encore faudrait-il remarquer que les théologiens évitent d'ordinaire de parler du *prosôpon* de l'humanité, comme Nestorius a pu le faire. Voir pourtant Babaï, trad., p. 136. Que l'on note du moins cette définition (pic donne Babaï de l'union personnelle : *Deus Verbum humanitatem nostram ad personam (parsopâ) suam unitive sumpsit, et fecit illum hominem ex nobis secum unum Filium Dominum qui est Jesus Christus heri et hodie*. Texte, p. 50, l. 7-8; trad., p. 11. Où l'on remarquera, d'ailleurs, que ce n'est pas le mot hypostase (*qtnomâ*) qui est employé, mais bien le mot « personne » au sens nestorien, ce qui interdit de rendre cette définition entièrement superposable à la définition chalcédonienne. Tout au moins reste-t-il clair que l'union de la nature humaine au Verbe aboutit à une « personne unique de filiation », qui est proprement la personne du Verbe incarné. Voir aussi Babaï, trad., p. 39. Sur les conséquences de cette unité de personne et spécialement sur la communication des idiomes, nous nous expliquerons un peu plus loin.

Quant à l'expression *d'union volontaire* dont la théologie occidentale s'est si fort scandalisée, elle qui a donné lieu à de si singulières méprises, elle est courante chez les théologiens, sinon dans les professions officielles*. Ici encore, Babaï en a donné une explication qui ne laisse place à aucune équivoque. La volonté dont il est ici question n'est pas d'abord et en premier lieu la volonté humaine de Jésus qui aurait mérité, par sa soumission aux influences d'en haut, de s'unir de plus en plus à la personne du Verbe. Bien que cette volonté humaine doive entrer en ligne de compte, c'est avant tout à la volonté divine qu'il faut penser quand l'on parle d'union volontaire. Cette union est ainsi nommée, parce qu'un acte de *condescendance parfaitement libre* a conduit le Verbe divin à élever jusqu'à lui la nature humaine, disons « l'homme » qu'il

a « assumé ». Mais cette union, pour se réaliser indissolublement, n'a pas besoin d'attendre que la volonté de « l'homme » soit déjà en état d'agir librement et de se porter consciemment vers le Verbe de Dieu. La preuve péremptoire la voici : En anthropologie, Babaï professe que l'animation du fœtus ne se fait qu'au quarantième jour après la conception. Il ne voit pas de raison de soustraire l'humanité du Christ à cette loi générale de développement. Or il affirme avec toute la clarté possible que l'union du Verbe avec l'humanité, *sous la forme où elle existait alors*, a eu lieu dès le premier instant de la conception, dès le moment où Marie a prononcé le *Fiat mihi secundum verbum tuum*, l'âme n'ayant d'ailleurs été créée qu'à l'époque normale où le sont d'ordinaire les âmes humaines : *Ecce igitur exinde coenitum est cum omni evidentia et absque dubio quod, una cum annuntiatione angeli, fuit unio et inhabitatio, quamvis homo domini Nostri in sua substantialitate animata nondum completus esset quia, sicut et dixi secundum traditionem omnium Patrum orthodoxorum, prius concubitus, attamen quoad ceteras omnes naturae proprietates ordinem sicut ceteri omnes pueri servavit, nam formandus et animandus in omnibus assimilatus est nobis praepter peccatum* ». Trad., p. 86. Et la question de l'union durant le *triduum passionis*, qui pose un problème analogue à celui de l'union du Verbe avec le fœtus encore inanimé, est résolue par notre théologien, et par beaucoup d'autres, exactement de la même manière : le Verbe est resté uni au corps inanimé aussi bien qu'à l'âme. Voir du même auteur les c. xvm et xix, trad., p. 140-100, et déjà p. 93, qui roulent expressément sur la mort du Christ et la résurrection. Nous sommes aux antipodes de ce que l'on a mis sous le nom *d'union volontaire*, et tout proche des concepts de la théologie la plus orthodoxe. Voir des expressions tout aussi nettes dans Timothée Ier, *Epist.*, xxxiv, trad. » p. 166-110, tout spécialement p. 107-108.

4° Conséquences. — 1. *Les formules à employer.* — Posé ce mode d'union, des conséquences s'en déduisent et tout d'abord relativement à la terminologie à employer. Pendant deux siècles la théologie nestorienne s'en tient, le plus ordinairement, à la formule : *deux natures, une personne*, (pii lui donne un faux air de chalcédonisme). Ainsi le synode d'Ezéchiel, 576 : « Le Christ incarné doit être reconnu et confessé en deux natures : Dieu et l'homme, Fils unique. » *Synod orient.*, p. 113, trad., p. 372. Et, plus explicitement, le synode de Iso'yahb 1^{er}, 583 : « Telle est la foi incorruptible, on y proclame parfaitement la personne (*parsopâ*) du Christ et ses natures divine et humaine, contre ceux qui contestent sa divinité et nient son humanité, et contre ceux qui confessent son humanité et nient sa divinité et contre ceux qui nient sa divinité en confessant qu'il est un homme ordinaire ou qui l'assimilent à l'un des justes. » *Ibid.*, p. 136, trad., p. 397.

Mais, vers la fin du vi^e siècle, la tendance se manifeste (pii prétend compléter la formule de la manière suivante : *Deux natures, deux hypostases, une personne*. Déjà Babaï a une longue dissertation sur la différence entre l'hypostase et la personne, et comment la personne est prise tandis (pie l'hypostase n'est pas prise », c. xvn, trad., p. 129. La conclusion en est très claire : « La personne de l'humanité a été prise unilivement par Dieu mais son hypostase n'a pas été prise » (p. 136). En d'autres termes, et d'après les explications données au cours du chapitre, les caractères individuels qui distinguent cette nature concrète qui est l'humanité du Christ, s'annexent à la personne même du Verbe, et, si l'on peut dire, s'incorporent avec celle-ci. mais celle nature concrète elle-même (hypostase) ne se fusionne pas avec l'hypostase du Verbe. Cf. ci-dessus dans la théologie de Nestorius, col. 152. Pourtant

Bahaï n'appuie pas sur la nécessité d'expliciter cette doctrine dans la formule des deux hypostases.

C'est en réaction contre les tentatives de Snhdonfi (Martyrius) que la théologie nestorienne va insister sur cette terminologie. SahdonA avait mis en circulation des idées nettement chalcédoniennes : La nature de notre humanité, disait-il, le Dieu Verbe, d'une manière toute surnaturelle et dès le début de la formation de celle-ci l'a unie à lui pour toute l'éternité *en une seule hypostase (qènomd)* et une seule personne (*parsopû*). Cf. IL Goussen. *Martyrius*, p. 18. C'est contre cette tentative, partiellement inspirée du souvenir de Hênânâ, que va s'élever le nestorianisme de stricte observance. Les polémiques du martyr Georges (cf. *Synod, orient.*, p. 628) amènent la fixation par la réunion épiscopale de 612 de l'orthodoxie nestorienne (pii s'établit définitivement sur les lignes tracées par Babaï. Voici le passage capital de cette déclaration : « Quand nous disons le Christ « Dieu parfait », nous ne désignons pas la Trinité, mais une des hypostases de la Trinité, Dieu le Verbe. Quand nous appelons le Christ « l'homme pariait », nous ne désignons pas tous les hommes, mais cette seule hypostase qui a été spécialement prise pour être unie au Verbe en vue de notre salut. » *Ibid.*, p. 566, trad., p. 583. Et, dans leurs ripostes aux sévériens, les évêques de dire : « Le Christ, Fils de Dieu, est-il Dieu en nature et en hypostase, et homme en nature et en hypostase ? Si oui, voici sans hésitation, deux natures et deux hypostases. Si non : lequel des deux est sans nature et sans hypostase ? » *Ibid.*, p. 569, trad., p. 587. Où l'on voit clairement ce qui est compris ici sous le nom d'hypostase, c'est à savoir la nature concrète, douée de ses propriétés individuelles, sans (pie l'attention d'ailleurs se porte sur cette propriété métaphysique qui est la subsistence. » Quand l'on dit du Christ qu'il a pris la nature humaine, ce n'est pas la nature humaine en général qu'il a assumée : « il n'a pas pris tous les hommes », il a pris une nature concrète, individuelle, une hypostase.

Chose intéressante à signaler, cette argumentation du synode de 612 revient presque textuellement dans une profession de foi envoyée au pape Grégoire XI par le catholicos Élie VU, à la fin du xvi^e siècle. Voir Giamil, *op. cit.*, p. 196 sq. : le texte est p. 502 en haut : *Deum perfectum dum Christum vocamus*, etc.

La profession de foi aux deux natures, aux deux hypostases, à l'unique personne devient ainsi tout à fait caractéristique de l'orthodoxie nestorienne. Quand le synode tenu à Diarbékir en 1616 (voir ci-dessus, col. 236), voudra exposer au pape Paul V la croyance de l'Église nestorienne, il croira entrer pleinement dans les vues de Home en écrivant : *Assentimur sententia? Ecclesia? Homine ut lateamur unam personam Verbi in Christo; tanquam arbor quae inseritur in arbore extranea a natura sua. et manifestum est, quod subsistentia illius prae dicti arboris determinat ambas naturas. Ibid. tp. I* 11. Dans sa concision l'image mampiededarlé. Il faut comprendre sans doute (pie la nature humaine est le greffon inséré sur le sujet » qui est le Verbe, greffon (pii vit en somme de l'influx même de ce sujet ». Paul V répondit que cette comparaison lui paraissait suspecte : *Ex comparatione hac facile inferri posset reperiri in Christo duas subsistentias cum duabus naturis; cum utraque arbor, et quae inseritur et altera in qua illa insita est, habeant quodammodo propriam subsistentiam, et locum pacto in pessimum damnatissimumque dogma Nestorii et Theodori recideretur, qui perverse subdoteque unitatem persona? cum duabus subsistentiis in Christo Domino nostro ponebant. Ibid.*, p. 161.

2. La communication des idiomes. Quoi qu'il en soit, il reste que l'Église nestorienne écarte le problème métaphysique de la subsistence. s'est cramponnée

à la formule des deux hypostases et de l'unique personne. De même s'est-elle obstinée dans la primitive aversion de Théodore et de Nestorius à l'endroit du mot *Théotokos*. Jamais elle n'a pu se décider à reconnaître bonnement, simplement Marie comme Mère de Dieu, et toujours elle a cru devoir entourer le mot de restrictions, fort légitimes, à coup sûr, mais qui ne laissent pas de paraître puériles. La chose ne peut tenir qu'à un mystérieux atavisme, car ses meilleurs théologiens ont élaboré toute une théorie de la « communication des idiomes » qui paraît absolument correcte, et ses professions de foi utilisent des formules qui pratiquement font état de cette théorie.

Le synode de 585, par exemple, écrit : « Les hérétiques osent attribuer, à la nature et à la substance de la divinité et de l'essence du Verbe, les propriétés et les passions de la nature humaine du Christ, qui, parfois, à cause de l'union parfaite entre l'humanité du Christ et sa divinité, sont attribuées à Dieu économiquement, mais non naturellement. » *Synod. orient.*, p. 136, trad., p. 398. Et un peu plus loin reprenant l'exemple même donné par le tome de Léon, le synode ne craint pas de dire : « Notre Seigneur lui-même fait connaître l'existence de l'unité personnelle dans une union sans confusion, quand il dit : « Personne n'est monté au ciel sinon celui qui est descendu du ciel : le Fils de l'homme qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est (dans les cieux. » *Ibid.*, p. 195, trad., p. 155. Ou encore et d'une manière plus explicite : « Ceux qui disent simplement que Dieu fut engendré par Marie, ou que Dieu a grandi, ou que Dieu a mangé, ou que Dieu a bu, ou que Dieu a dormi, ou que Dieu a eu faim et soif/ou que Dieu a souffert, ou que Dieu a été crucifié et qu'il est mort, sont éloignés de l'orthodoxie, de la vérité de la foi et de la confession qui convient à Dieu ! ils sont réellement privés de l'intelligence même de la raison ; ils osent ce que les démons eux-mêmes n'osent pas dire. Mais toutes ces choses que l'économie de Dieu le Verbe a accomplies dans son humanisation peuvent être attribuées au Christ et au Fils. Synode de Georges 1^{er}, en 680. *Synod, orient.*, p. 211. trad., p. 508-509,— On sait les luttes auxquelles a donné lieu en Occident », vers la fin du vi^e siècle, la question de la formule : *l'Inus de Trinitate passus*. Or, nous avons relevé, dans une formule synodale nestorienne déjà citée, un texte qui devrait se traduire en somme : *l'Inus de Trinitate baptizatus* ; La Trinité fut dévoilée comme dans un tableau, au baptême de Notre-Scigneur : par le Fils qu'on devait reconnaître en celui qui était baptisé, par le Père qui lui rendait témoignage, et par le Saint-Esprit qui reposa sur lui comme une colombe. • Synode d'Abâ l^{er} 511, *ibid.*, p. 512, trad., p. 552. Voir une expression identique dans Salomon de Bassorah, *Livre de Tabetue*, trad., p. 4L.

Quant à Babaï, il a légitimé, du point de vue théorique, ces manières de parler avec une précision que lui envieraient bien des théologiens occidentaux ».

Hic nutritur mutum personarum sumunt, in tamen unione, in unius unionem, in uno nomine communi, quod ubi mutuo communicant in ipsa unione : Filius hominis qui est in carne (Joa., tu, 13); nomen quidem Alius hominis non naturam ejus humanam pertinet, ob unionem tamen perlinet etiam ad Deum Verbum assumptivum. Simili modo et nomen « Jesus » et nomen « Christus ». Itaque etiam nomen « Filius » et nomen « Dominus gloriam ». etsi ad divinitatem Christi proprie pertinent, ob unionem tamen personalem pertinent ad humanitatem ejus assumptivam : Si enim illam cognovissent. Dominum gloriam non crucifixissent (I Cor., n, 8); et Si in illo suo non perierunt sed pro nobis omnibus tradidit illum (Hoiq., viii, 32). At crucifixus et mortuus est in humanitate sua. non in divinitate sua, et est Dominus gloria et Filius Dei propter unionem et adhaesionem quae ipsi fuerunt cum illo aeterno. et Domino gloria qui est Deus Verbum, Quod proprie ad Verbum pertinet, pertinet ad

hminem Vrr&i assumptive, propter unionem. Trad. p. 53-54; cf. p. 125-126; et aussi tout le c. XX. p. 161-184. sur les différent» nom du Christ» Fils de Dieu.*

Des expressions non moins nettes se retrouveraient dans les lettres de Timothée 1', *Epist.*, xxxvj. trad., p. 171 ; dan* Georges d'Arbèlcs (ou dans l'auteur, quel qu'il soit, *de VExposition desofficesdivins*), trad., t. xcn. p. 62, cl ailleurs. Il n'en reste pas moins qu'à partir du vn^e siècle, le nestorianisme, sans doute pour s'opposer plus nettement au monophysisme et au chalcédonisme, affecte une hostilité de plus en plus vive à l'endroit du *Théotokos*, aussi bien qu'à l'endroit du *Deus passus*. Elle de Nisibe au début de xi^e siècle est particulièrement représentatif. A l'en croire, le *Théotokos* serait proprement une formule jacobite, et il polémique contre l'expression avec une fougue qui rappelle les premières incartades de Nestorius. Voir trad. Horst, p. 16-56. S'il est loin d'unir dans la même réprobation Jacobites et melkilcs, s'il concède que ces derniers ont des points communs avec l'orthodoxie nestorienne, il ne laisse pas de leur faire remarquer (pie sur deux points capitaux ils s'en séparent : (l'abord en ce qu'ils reconnaissent *simplement* Marie comme Mère de Dieu, «ce qui est la racine de tout le mal el de toute l'impiété cyrillien ne », ensuite, parce qu'ils n'admettent dans Je Christ qu'une seule hypostase. Cf. p. 56 sq. Et Élic d instituer en de longues pages une interminable polémique contre le *Théotokos*. Cette polémique d ailleurs n'a jamais porté préjudice au respect dont l'Églisc nestorienne témoigne à l'endroit de la sainte Vierge. Voir dans Badger, *op. cil.*, 1. II, p. 51-57, un fort beau texte liturgique sur les grandeurs de Marie. Il semble donc clair que l'on a perdu, à un moment donné, dans l'Églisc nestorienne, le sens de la doctrine de la communication des idiomes que les théologiens classiques avaient si correctement exprimée, et qui n'avait pas échappée à Nestorius lui-même. Ci-dessus col. 153.

On remarquera que les professions de foi envoyées à Rome par les nestoriens, désireux de s'unir aux Lot ins. témoignent toujours d'une certaine gêne au sujet du *Théotokos*. Voici une expression correcte, mais dont on sent bien qu'elle est quelque peu alambiquée : *Maria peperit Christum, inteltigitur quod ipsa peperit Drum l'ilium, unam trium personarum unitam homini uni, de quo dicitur in euangelio quod ipse est filius David.... el in hoc quod dicimus Maria peperit Christum inteltigitur quod ipsa peperit Deum : (ali tamen conditione quod ipse est Deus Filius unitus humanitati. Profession d Ko'yahb de Nisibe adressée à Innocent IV en 1217. (ilaniil,/oc. cil., p. I. Et ÉlicVHI dans la profession adressée à Paul V : *El vocamus Mariam (fi.siTnici.si 1)κ! qui est i x Dko, sine con/uslone naturarum et sine mutatione proprietatum perlectarum naturarum. Ibid.*, p. 113. L'addition *qui est ex Deo* semble nécessaire au catholicos pour écarter l'idée que Marie serait la mère « de la Trinité ». Aussi bien Élic de Nisibe avait-il longuement disserté a ce sujet !*

3. *La dualité des opérations.* — Une des conséquences de l'union personnelle, cl surtout dans le sens où l'entendent les nestoriens, ce doit être la dualité des opérations, ou. comme disent les Grecs, des énergies. Tout dyophysite conscient de ce qu'il enseigne est obligatoirement dyénergiste, dithélite. Or, on l'a fait remarquer plus haut. col. 115, il n'est pas jusqu'à Nestorius lui-même que l'on n'ait accusé de monothélisme, et i) est curieux que les diverses professions de f«i imposées aux nestoriens revenant à l'unité insistent toutes, avec beaucoup d'énergie, sur la condamnation du monothélisme. comme si cette erreur faisait obligatoirement partie de leur doctrine. Des textes de saveur monothcUte provenant, dit-on, de Nestorius ou de ses adeptes, ont été versés au concile du

Latran de 619. En fait, on trouve chez les écrivains nestoriens, et qui ne sont pas les premiers venus, des affirmations qui, à première lecture, surprennent.

C'est le cas par exemple d'un petit traité du catholicos Timothée I', *Epist.*, xxxvi, trad., p. 161-183; voir en particulier p. 176-177. Voulant montrer que le triomphe final du Christ en son humanité ne lui vient pas précisément de la manière dont il s'est comporté nu point de vue moral, mais du fait même de l'union, le catholicos écrit : « C'est de l'union (pie lui viennent la domination, la filiation, l'empire sur toutes choses; dès le début, la chair (c'est-à-dire l'humanité) possède en effet la domination, la filiation, l'empire : *neque dicimus duas voluntates, neque duas proprietates aut operationes. I nio enim ineffabilis unam voluntatem et virtutem et unam operationem ct unam proprietatem perficit. Prater nomina enim hypostatica el naturalia nullibi in Christo duplicitas apparet.* » .le ne crois pas qu'on ait jamais exprimé plus clairement Je monénergisme, ct toute l'argumentation qui suit semble encore renforcer cette impression, ct tout spécialement la discussion des textes devenus classiques en la matière; < Je ne suis pas descendu du ciel pour faire ma volonté, mais la volonté de celui (pii m'a envoyé », et « Père, que ce ne soit pas ma volonté qui se fasse, mais la vôtre. » Sans compter (pie l'on voit encore intervenir, p. 180, une considération sur la « science du Christ que Timothée semble à première vue identifier avec la science divine. Tout cela est vrai. Mais une étude approfondie de ce passage montrerait, pensons-nous, que l'unité de volonté dont il s'agit est essentiellement une unité morale ; il n'y a pas eu de lutte réelle entre la volonté humaine du Christ et la divine volonté; el, par ailleurs, la science humaine du Christ est en définitive une irradiation de la suprême intelligence. C'est ce que semble bien indiquer la conclusion de ce texte vraiment difficile : *Ergo una est voluntas et una operatio Verbi ct carnis ejus, sicut unus est motus ct una modulatio musici et instrumenti ejus. Ibid.*, p. 181. Cetto dernière comparaison doit, en effet, procurer quelque apaisement. Il faut donc, pensons-nous, ne pas se hâter de crier au monothélisme. parce qu'on Ht sur les tombes des catholicos enterrés à Mossoul la profession de foi suivante : *Credidi in Filium Dei, Dominum nostrum Jesum Christum per unionem Deum per/ectum et hominem perfectum : duas naturas, duasque hypostases in uno prosopo et una dominatione et una voluntate.* Dans Assémani, *Bibi, orient.*, t. m b, p. GMXLVIII.

D'ailleurs la théologie nestorienne (et Timothée lui-même) fournirait sans difficulté des textes qui montreraient, dans l'unique personne du Christ, les deux activités divine ct humaine. Les plus intéressants sont bien ceux qui affirment un progrès dans cette humanité assumée par le Verbe. On sait le redoutable problème que posent, quand il s'agit de défendre Théodore de Mopsuesle. les nombreux passages où l'Interprète parle du progrès moral ou intellectuel qui sc serait manifesté en l'âmc de Jésus, du rôle considérable que joua le baptême dans l'orientation de sa vie, de la confirmation enfin, qu'apporta à son humanité le fait de la résurrection. Ce n'est pas ici le lieu d'étudier ces textes, fournis pour la plupart par le V* concile. On a fait remarquer ci-dessus, col. 150, que Nestorius avait évité les développements sur ce sujet scabreux. Bubai. lui, s'est attaqué nu problème avec résolution, el tout le traité IV de son beau livre. *De divinitate el de humanitate et de persona unionis*, est consacré, à résoudre ces difficiles problèmes. Trad., p. 106 128.

Il ne saurait être question de relever ici. même sommairement. les analyses extrêmement subtiles de ce vigoureux penseur. Notons au moins le souci qu'il

apporte à tenir compte de tous les textes scripturaires (pii peuvent dirimer la question : *Quod descendit Spiritus et mansit super eum* ■, *testatur Scriptura* (Maith., m. 1G). *et quod proficiebat et confortabatur a Spiritu* » (Luc., n, 40), *etiam affirmat*; *et ex illo* : *proficiebat statura sua* (Luc., n, 10), *etiam illud proficiebat in sapientia sua et gratia* (Luc., n. 52) *verum invenitur et non fatsum. Quod si luce falsa sunt, mentitur sunt Scriptura, quia Scripturae id dicunt*. Est-ce à dire pourtant que l'union > aurait été, au cours de la vie humaine du Christ, se resserrant, se perfectionnant, pour ne devenir indissoluble qu'après la résurrection? Babai repousse avec indignation ces concepts blasphématoires. Nous avons dit ci-dessus la précision avec laquelle il affirme que l'union a eu lieu dès le premier instant de la conception. Mais cette union n'exclut pas l'existence dans l'humanité du Sauveur des passions*, au sens philosophique du mot. Les scolastiques latins ont essayé de faire une discrimination entre les < passions » qu'il est convenable de laisser dans le Sauveur, et celles qu'il y aurait injure à lui attribuer, (.elle distinction Babai ne la fait pas explicitement, quoique les énumérations faites par lui soient, à coup sûr, révélatrices de sa pensée. Mais il n'fllne que ces » passions * ne subsistent plus dans le Christ glorieux et ressuscité, et que le baptême (c'est le point curieux de sa théorie) attribue au Christ les *arrhes* de cette « impassibilité » et de cette « immutabilité ».

Quamvis unio facta sit in utero et per Spiritum Sanctum formatum sit principium vite nostrae, id est, homo Domini nostri qui est Adam novus, tamen non in initio formationis iuxta perfectus est in sapientia et immortalitate propter unionem sibi factam cum Deo Verbo, qui cum ad personam suam assumpsit ut esset habitaculum divinitatis. Ita enim non dicimus quod *homo Domini nostri* in initio formationis suae omnino perfectus est et fuit non indigens sicut post resurrectionem. Quomodo enim ? Ecce esurivit, et sitivit, et fatigatus est, et dormivit, et turbatus est, et timuit, et confortatus est, et fuit in dolore animi et corporis, et dixit se tristem esse, et passus est, et mortuus est, et sepultus est, et resurrexit, et pertulit omnia, et tandem perfectus est, ut supra ostensum est. Trad., p. 119.

Et après un développement où notre théologien montre la part de manifestation extérieure, destinée à notre instruction, qu'il faut reconnaître dans la scène du baptême. Babai d'ajouter :

Verumtamen haec actiones oeconomicae apud hominem Domini nostri in baptismo factae sunt, ut agnosceretur quod ipse baptismum accepit, tanquam in primitiis gratiam Spiritus in arrham immortalitatis et immutabilitatis. *Ibid.*, p. 210.

Et Timothée, dont nous avons cité plus haut des textes si étrangement monothéistes, est aussi affirmatif que Babai quand il s'agit des passions > du Christ, avec une nuance pourtant, qui n'est pas sans intérêt.

Omnes passionibus naturales et irreprehensibiles, porter peccatum, tulit. Sicut enim mortem voluntarie tulit cum omnino non mori posset (renvoi à 1. Ion., x. 18), ita etiam omnes passionibus naturales et irreprehensibiles assumpsit pro nobis tulit salvator noster, ut passionibus nostras in sim passionibus et mortem nostram in sua morte solveret et destrueret.

En définitive, la christologie nestorienne nous apparaît. A plus ample examen, beaucoup moins aberrante de la christologie chalcédonienne qu'elle n'en a la réputation, l'ondée sur des définitions de la nature, de l'hypostas. de la personne, passablement diluée de celles qui ont finalement prévalu dans la théologie occidentale, elle propose du mode de l'union un concept qui, sans doute, n'est pas immédiatement superposable à celui de Chalcédoine; mais peut-être des traductions opportunes pourraient-elles ramener ce concept à celui de l'orthodoxie catholique. Les divers

problèmes que soulèvent les conséquences de l'union sont résolus en théologie nestorienne, comme en théologie chalcédonienne, sensiblement de la même manière, sauf sur des points de détail. Jusqu'à quel point cette théologie a-t-elle éliminé, pour se constituer en l'état où on la trouve Osa plus belle période, certaines audaces ou certaines maladroites d'expressions des docteurs antiochiens, c'est ce qu'il est bien difficile de dire, dans l'état si imparfait de nos connaissances sur l'œuvre d'un Diodore, d'un Théodore ou même d'un Nestorius.

*Di. AVTHES QVESTIOXS THEOLOGIQCE**. — 1° *Redemption, péché originel, grâce*. — Que l'incarnation ait eu pour fin (principale ou exclusive) la rédemption de l'humanité, c'est ce que les professions de foi affirment, sans d'ailleurs y insister autrement. En lui (dans le Fils unique, Dieu et homme), dit le synode d'Ézéchiel, 576, fut renouvelée la vieillesse de notre nature; dans l'enveloppe de son humanité, il a payé la dette de notre race par l'acceptation de la passion et de la mort de la croix. » *Synod, orient.*, p. 113. trad., p. 372. Et le synode de Georges Pr, 680 : Comment notre dette pourrait-elle être acquittée, si le Christ n'était pas consubstantiel à nous dans son humanité ? lui qui, par la promptitude de sa volonté, par la distinction de ses œuvres, par l'opération de Dieu qui était en lui, était pur de tout péché... Par sa sainteté, nous avons été libérés de notre dette, par sa justice nous avons été justifiés du péché ! *Ibid.*, p. 237. trad., p. 503. C'est, comme on le voit, très clairement exprimée, l'idée de la *satisfactio vicaria*, et presque dans les termes scripturaires.

Mais par quoi est constituée cette dette collective de l'humanité? Les expressions synodales ne le précisent pas. Il peut s'agir simplement des fautes accumulées par les diverses volontés personnelles des hommes, bien que les phrases très générales des professions de foi n'excluent pas un état morbide et coupable, commun à tous les fils d'Adam, même à ceux qui n'ont pas péché (personnellement) à la manière dont Adam a péché lui-même. Mais ici encore sur la théologie nestorienne a pesé la tradition antiochienne. Celle-ci n'est pas favorable, même en ses représentants les plus orthodoxes, à la doctrine du péché originel, telle du moins que l'ont précisée dans l'Occident latin les querelles du début du v. siècle. Théodore de Mopsueste semble bien l'avoir délibérément combattue: il a été suivi, à peu d'exception près, par les théologiens de l'Église nestorienne. Si Hvnunâ d'Adiabene a soulevé tant de réprobation parmi eux, c'est tout autant à cause de sa doctrine sur le péché originel qu'à cause de ses « étrangetés » christologiques. Et il nous paraît bien que l'accusation de fatalisme > que l'on a lancée contre lui, xisc. en définitive, une doctrine de la concupiscence mal comprise par ses contradicteurs.

En tout cas, les déclarations officielles entendirent mettre bon ordre à ces aberrations *. Le synode de Sahriso^{*} 1er, 596, vise probablement les partisans de Henânâ, quand il s'exprime ainsi: « Certains hommes, revêtus de l'habit religieux, doutent dans leur esprit du sujet de la foi vraie et orthodoxe, s'élèvent contre les docteurs véritables de l'Église, répandent des doctrines hérétiques et pervertissent l'esprit des simples. Parfois ils disent que le *péché est placé dans la nature*; quelques-uns disent que la nature d'Adam avait été créée immortelle dès l'origine, etc. » *Synod, orient.*, p. 196. trad., p. 156. Contre eux, le synode déclare solennellement : Nous repoussons et éloignons de toute participation avec nous quiconque admet et dit que le péché est placé dans la nature, et que l'homme pèche involontairement, et quiconque dit que la nature d'Adam a été créée immortelle dès l'origine. » *Ibid.*, p. 198-199, trad., p. 159. Et pour citer encore Babai,

il dit· parlant du baptême : *Ecce putri ab infantia tua baptizantur, non quidem in remissionem peccatorum — quomodo enim ? ecce non peccaverunt — sed in adoptionem filiorum, ut accipiant primitias spiritus ad mysterium resurrectionis et redemptionem corporum suorum.* *Op. cit.*, trad., p. 116.

synode de Georges I^{er}, en 680, exprime de manière positive la doctrine qui est désormais la seule reconnue. Après avoir parlé de la création de l'homme et de l'admiration que la beauté de cette nouvelle créature suscita parmi les « natures spirituelles », c'est-à-dire parmi les anges, il continue :

Mais il s'en fut parmi ceux-ci qui furent au contraire excités par la jalousie et la méchanceté, et *e laissèrent entraîner dans l'abîme de l'orgueil et au mépris de l'homme. Quand notre Dieu bon vit cela, il les priva de leur honneur et ils dépossédèrent de leur puissance, c'est-à-dire le Calomniateur, qui avait été préposé à la puissance de l'air, et ceux de sa troupe qui restent depuis lors chassés* de sa présence et privés» de leur honneur. Au lieu du service de Dieu, du nom et de l'honneur angélique, ils ont hérité de la rébellion et du nom satanique de diables et de démons. Ils se sont corrompus et s'efforcent de séduire les hommes pour les faire tomber dans l'abîme de leur méchanceté et de leur désobéissance à Dieu, comme ils ont fait à l'égard des premiers hommes, Adam et Eve, les ancêtres du genre humain, qui, par l'astuce de leur milice, se sont rendus coupables*» d'avoir transgressé le précepte de Dieu. *Synod. orient.*, p. 230-231, trad., p. 195.

Vins! l'humanité pêche à l'exemple d'Adam et d'Ève beaucoup plutôt qu'elle n'est pécheresse en vertu de la faute des premiers parents. Et, pour l'aider à vaincre les tentations diaboliques, les théologiens nestoriens semblent compter davantage sur les secours extérieurs : lois, bons exemples, attrait des récompenses, etc., que sur des grâces intérieures. C'est bien le sens du canon 3 du synode d'ISO* yahb 1«, en 585. intitulé : *Des avantages qui résultèrent de rétablissement des lois et des canons, dans toutes les générations, sous l'Ancien et le Nouveau Testament.* On notera que ce développement fait suite à l'apologie de Théodore de Mopsueste que nous avons précédemment citée, col. 290. Tout le passage est d'un « pélagianisme » qu'il est impossible de méconnaître.

Après avoir façonné l'homme et l'avoir marqué de son image de sa divinité, et avoir fixé en lui une intelligence judicieuse sachant s'avancer utilement ou s'éloigner avec circonspection, Il l'assagit par l'imposition de lois qui secourent la raison et conservent la familiarité (avec Dieu), (les lois contiennent les promesses des biens pour l'encourager et la menace des châtiments» pour l'effrayer; les unes ont été incrustées les autres» comme médailles, les autres écrites. *Synod. orient.*, p. 129. trad., p. 100.

Suit un très long développement sur les diverses législations qui se sont succédées, jusque et y compris les lois données par les Apôtres et les Pères « en leurs générations ». car ceux-ci ont placé autour de nous, comme un mur et un avant-mur, la garde des lois et des canons divins, sages et justes. *Ibid.*, p. 130. trad. p. KH

Que l'on compare encore cette tirade du synode de Georges I^{er}, en 680, qui fait suite au passage reproduit ci-dessus.

De génération en génération, Dieu a donné au monde des lois utiles, grâce auxquelles nous pouvons faire paraître convenablement ni la preuve de notre volonté, notre qualité et notre diligence; de sorte que, par la soumission à notre créateur et bienfaiteur, nous montrions notre volonté dans nos propres desseins, et qu'il devienne évident que nous sommes les maîtres de notre arbitre, par le choix de ce qui nous plaît... Or, notre Dieu bon ajouta à ces lois de bonnes récompenses pour ceux qui lui obéissent, et il reprima d'une manière terrible, selon l'exigence de la justice, ceux qui lui désobéissent.

par suite de la violation et de la liberté qu'il leur a donnée», comme aux natures intellectuelles et angéliques», etc.

nombreuses erreurs se sont propagées parmi nous, ainsi qu'un grand nombre de fautes et de péchés innombrables, des impiétés et des souillures fréquentes, l'éloignement de Dieu, la soumission aux démons. Le culte des idoles et une foule d'iniquités et de perversités de toute espèce. *Synod. orient.* p. 231, trad., p. 195-196.

Et après avoir insisté sur les promesses qui vinrent éclairer les sombres époques de l'humanité, le même document salue de la manière suivante l'apparition du Rédempteur :

La race humaine avait grand besoin de lui pour nous libérer de la dette du péché, nous racheter de la servitude de l'esclavage des démons... et. *ce qui vaut mieux que tout cela*, pour donner, dans sa bonté, à notre race humaine et aux phalanges angéliques, la vie incorruptible, l'intelligence et la stabilité éternelle, avec la perfection de la connaissance de sa divinité. *Ibid.*, p. 234» trad., p. 109.

Ce « pélagianisme » à peine atténué par la confession de l'humaine misère, cf. Badger, *op. cit.*, t. n. p. 94-95, restera toujours une des caractéristiques essentielles de la théologie nestorienne. En voir l'expression populaire dans le *Livre de l'abeille* de Salomon de Bassorah, trad., p. 20-21; et l'expression théologique abrégée dans le *Livre de la perle* d'Isidore de Jérusalem, trad., p. 317. On comprend dès lors que les professions de foi, imposées aux nestoriens revenant à l'unité catholique, fassent mention très explicite du dogme du péché originel. La profession de Sulâqâ en 1551. exprime que le Verbe s'est incarné « pour nous purifier du péché d'Adam et de nos autres souillures. » Giamil, *op. cit.*, p. 20; cf. p. 35, 156.

2° *L'homme, son origine, ses fins dernières.* — L'anthropologie nestorienne, à laquelle se rapporteraient déjà les développements ci-dessus, a gardé sur divers points, un archaïsme qui ne manque pas d'intérêt.

La question de l'origine de l'âme humaine a reçu, de bonne heure, une solution (pii s'accorde pleinement avec les tendances signalées plus haut. La doctrine de la préexistence des âmes a toujours été considérée comme une hérésie origénisienne. et si Hénâïâ l'a professée (ce qui n'est pas certain), c'a été un grief de plus contre lui. Le génératianisme a dû la vogue, dont il a joui quelque temps dans l'Occident latin, au fait qu'il semblait fournir une explication facile de la transmission du péché originel. Ce problème ne se posait pas chez les nestoriens. et dès lors on ne relève pas chez eux d'allusion à cette hypothèse. Le créatianisme, au contraire, semble avoir toujours été en légitime possession. Les développements de Babaï sur le moment où l'âme humaine est infusée au corps, quarante jours après la conception (ci-dessus, col. 296) tablent sur le fait de la création immédiate de chaque âme par Dieu, comme sur un fait absolument certain et reconnu par tous. Voir aussi Timothée I^{er}. *Epist.*, n. c. vit. trad., p. 36 sq., qui réfute les objections que l'on pourrait faire du point de vue moral à cette doctrine. Sur ce point donc, et mise à part la question de la date de l'animation, les nestoriens se rencontrent avec l'orthodoxie catholique. Voir un texte intéressant de Joseph Hazzâyâ, cité par A. Scher dans l'article déjà mentionné de la *Rivista degli studi orientali*, t. ut. 1910, p. 57.

Il n'en est pas de même, tant s'en faut, de leur doctrine des fins dernières. Sur l'état des âmes séparées, ils en sont restés à la très vieille doctrine eschatologique qui, avec bien des hésitations et des reprises, renvoyait récompenses et châtiments après la résurrection générale et le jugement. Ils lui ont donné, en fait, une précision (pi'elle n'avait pas sous la forme de la théorie du « sommeil des âmes ». Bien qu'elle ne leur soit point particulière — presque tous les Orientaux l'ont acceptée — cette théorie prend, chez un de leurs meilleurs théologiens, le catholicos Timothée I^{er},

des arêtes extrêmement vives. Sa lettre n. citée ci-dessus, est un petit traité de l'Ame où sont soulevés les divers problèmes qui se posent à son sujet. Les c. tv. v. vi, répondent aux questions suivantes : Quelles connaissances demeurent dans les Ames séparées ? Savent-elles quelque chose du bien ou du mal qu'elles ont fait durant qu'elles habitaient le corps ? Peuvent-elles éprouver quelque soulagement du *me-mento* (pie l'on fait d'elles à l'autel du Seigneur ? Trad. p. 32-36.

El voici, en résumé, les réponses qu'à ces questions un peu indiscrètes fait notre théologien : Dans l'âme séparée il subsiste « actuellement » la vitalité et le mouvement; la liberté et la raison n'y demeurent plus que virtuellement, mais non actuellement. Les choses se passent un peu comme durant la vie intra-utérine ou bien encore durant le sommeil, où nous sommes vraiment sur terre sans y être. Car la mort frappe toute notre nature, Ame et corps; dans le corps, elle amène la dissolution, dans l'âme, le silence des actes et des facultés. Dès lors l'âme ne sait plus ce qu'elle a fait dans le corps : Si elle savait tout ce qu'elle a fait dans le corps, elle saurait aussi la rétribution qui est due à ces actions-là : le sachant, s'il s'agit d'une Ame juste, elle habiterait déjà dans la félicité du royaume des deux, s'il s'agit d'une Ame Impie, la connaissance des tourments qui l'attendent la mettrait déjà dans les tourments. Mais alors il y aurait injustice, car le corps, associé jadis à l'Ame pour la justice ou pour l'iniquité, ne peut rien sentir; des deux compagnons, ou des deux complices le sort serait totalement différent (!). Sans compter que, si l'on met dans l'Ame séparée connaissance et liberté, elle sera capable de mérite ou de démerite, et pourra se procurer un sort différent de celui que s'est acquis son compagnon d'ici-bas. « Pour éviter toutes ces absurdités, que nul donc ne dise ou ne croie que l'Ame séparée du corps a une connaissance actuelle, soit de ce qu'elle a fait durant son union au corps, soit de ce qui lui arrivera au jour du jugement, soit de ce que devient présentement son corps. »

Que signifie dès lors la pratique traditionnelle de l'Eglisc (voir Badger, *op. cit.*, t. ii. p. 130-131) d'offrir pour le soulagement des morts le sacrifice eucharistique ? L'efficacité de cette pratique. Timothée Ier ne songe pas à la contester, et il rappelle, à ce sujet, l'exemple si connu de Judas Machabée, faisant offrir une oblation solennelle pour ses soldats tombés dans la bataille. Combien plus ne doit pas profiter aux Ames chrétiennes le sacrifice du Fils de Dieu. Mais, continue-t-il, le fruit de ce sacrifice ne vient point actuellement à la connaissance de l'Ame; il ne lui sera connu qu'après la résurrection générale. Alors seulement, quand la mesure de ses fautes lui sera pleinement dévoilée, elle connaîtra aussi la mesure de la miséricorde divine qui lui est accordée à cause du sacrifice du Fils de Dieu. Bien que les péchés n'en soient point totalement expiés puisque, dans l'hypothèse, l'Ame n'a pas eu recours aux larmes et à la pénitence à l'époque où elle avait la jouissance de sa libre volonté du moins une grande miséricorde lui en vient-elle, en sorte que, sur elle aussi se manifeste la multiforme miséricorde de Dieu.... Ainsi il est souverainement utile que soit sans cesse immolé pour nous (l'Agneau de Dieu Trad., p. 36. Par ces citations, on voit qu'il n'est pas facile de concilier la doctrine nestorienne avec le dogme catholique du purgatoire.

On verra dans le *Livre de l'abeille* de Salomon de Bassorah un exposé très populaire du sort des Ames séparées. L'auteur y atténue sensiblement ce qu'avait d'un peu rigide la conception de Timothée : « Sans doute, dit-il, les Ames ne reçoivent ni châtement ni récompense avant la résurrection ; mais elles connais-

sent ce qu'elles ont fait de bien ou de mal. » Et il énumère les diverses opinions qui ont été émises sur les séjours possibles de ces Ames et leur état. La théorie du sommeil des Ames n'est comptée par lui que comme une hypothèse, et il ne s'y rallie pas entièrement. D'autant qu'il se rend fort bien compte qu'elle porterait un coup fatal à la pratique traditionnelle de l'invocation des saints. *Op. cit.*, c. i.vi, trad., p. 131-133.

Sur la résurrection générale et ses suites, l'enseignement de l'Eglise nestorienne est à peu près renseignement commun. Babai polémique, non sans injustice, contre les tendances origénistes de certains docteurs (des partisans de HvnAnâ. sans doute) qui refusent d'attribuer aux ressuscités un corps analogue à celui que nous avons sur cette terre. Trad., p. 151 sq. (ces protestations reviennent de temps à autre chez divers théologiens. Mais il est une autre Infiltration origéniste contre laquelle il ne semble pas que l'on se soit toujours mis en garde : une tendance à représenter comme métaphoriques les peines de l'enfer, et à en enseigner la mitigation graduelle. Cette tendance se manifeste clairement dans Joseph Hazzâyâ, voir l'art, cité d'A. Scher, p. 58, dans Salomon de Bassorah, c. ux ci i.x. trad., p. 137-142. Pour être moins populaires les expressions d'Ebcdjésus n'en sont que plus révélatrices : ■ Les bons, écrit-il, monteront au royaume céleste, avec leur Seigneur, ils entreront dans les demeures de la région supérieure; illuminés par les contemplations, les révélations de la lumière divine, ils jouiront d'une vie bienheureuse, d'une souveraine et ineffable joie. C'est la vraie béatitude. Quant aux méchants, ils demeureront sur la terre, plongés en d'épaisses ténèbres, brûlés par le feu de la douleur et de la pénitence, au souvenir de leurs œuvres passées, songeant à la façon dont ils ont échangé, étrange marché, l'éternel bonheur pour une joie imaginaire et momentanée. Voilà le véritable enfer dont le feu ne s'éteint pas dont le ver ne meurt pas. *Livre de la perle*, tract. V. c. vit, trad., p. 365. - Sur ces divers points de l'eschatologie, les confessions de foi proposées aux nestoriens venant à l'unité ont précisé l'enseignement catholique.

3° *Les moyens de salut.* — 1. *L'Eglise.* — Il va de soi que la théologie nestorienne considère l'institution ecclésiastique comme le moyen divinement établi pour conduire les hommes à leur fin dernière, tant par son enseignement, que par sa législation et ses sacrements. Tout cela est implicitement supposé, quelquefois clairement exprimé, dans les décisions synodales que nous avons signalées.

Quant à la constitution même de l'Eglisc, il ne semble pas (pie les théologiens aient beaucoup spéculé sur elle, et les démonstrations que l'on a voulu donner de leur croyance à la primauté de Pierre et de ses successeurs, les pontifes romains, ne sont pas également solides dans toutes leurs parties. C'est le cas de la dissertation de Mgr Khayyatt, *Syri orientales seu Chaldæi nestoriani et romanorum pontificum primatus* Borne, 1870. et aussi de la préface de Glamil. *Religianes*, p. xx sq.; cf. aussi dom Emmanuel, O. S. B., *Doctrine de l'Eglise chaldéenne sur la primauté de saint Pierre*, dans *Revue de l'Orient chrétien*. 1896.1.1. p. 137-118. En face des textes plus ou moins poétiques que l'on trouvera rassemblés dans ces recueils, et (lui, bien entendu, ne sont pas sans valeur, il faut mettre, pour les ramener à leur juste valeur, les textes officiels de l'Eglisc nestorienne. Voici comme s'exprime, en 585, le synode d'ISO'ynhb l'r dans son canon 29, intitulé : « Des ordres et des degrés du ministère ecclésiastique », où il s'agit de régler la situation du catholicos dans l'Eglisc orientale. Après avoir rappelé comment Xotre-Seigneur a pour ainsi dire ordonné patriarches les Douze, « pour tenir d'une manière générale le

rang supérieur », après avoir assimilé les évêques et métropolitains aux soixante-dix (s/c) disciples, il rappelle comment après la mort de ces « premiers » et de CCA seconds. L'Esprit constitua des sièges et des trônes en divers lieux :

Il établit quatre patriarches dans la région « occidentale », pour diriger par eux toutes les principautés de cette région et tous les oniro qu'ils dépendent, il choisit aussi un cinquième patriarche pour la région orientale (c'est-à-dire le catholicos de l'Église perse), et, de même que les quatre principautés des pays où le soleil se couche règlent et gouvernent les assemblées des prêtres et « les fidèles qui s'y trouvent, du même la principauté des pays où le soleil se lève a reçu mission de diriger la contrée, première de toutes, où les peuples embrassèrent la vérité. Cette principauté, resplendissant par la vraie foi, tient le sceptre noble et apostolique de la mère des principautés. À l'instar de Pierre, le chef des Douze, et de Paul, l'architecte des Églises. *Synod, orient.*, p. 160, trad., p. 119-120, reproduit plus ou moins textuellement dans la *Collectio canonum* d'Ébedjésus, tract. IX, c. n. dans A. Mai, *Script, oct. noim collectio*, t. x n, trad., p. 157.

Où nous nous trompons fort, où les derniers mots cités veulent dire que la même situation qui est reconnue par les Occidentaux à la ville de Pierre et Paul doit être reconnue à la ville de l'Orient où siège le catholicos. Or, c'est la même idée qui avait été exprimée dès le synode de DadiSo* en 424 : on y fait nettement défense d'en appeler aux « patriarches occidentaux » : Nous définissons, dit le synode, que les Orientaux ne pourront se plaindre devant les patriarches occidentaux de leur patriarche. Que toute cause qui ne pourra être résolue en présence de celui-ci soit réservée au tribunal du Christ... Le patriarche doit être le juge de tous ceux qui sont au-dessous de lui et son propre jugement est réservé au Christ qui l'a choisi, élevé et placé à la tête de son Église. *Synod, orient.*, p. 51, trad., p. 296; cf. Ébedjésus, *loc. cit.*, tract. IX, c. v, trad., p. 163 et 161. N'avons-nous pas ici l'équivalent de la célèbre* formule romaine : *Prima sedes a nemine judicatur* ? Sans doute la définition du synode de 424 vise avant tout les interventions possibles du patriarche d'Antioche dans les affaires de l'Église perse, mais sa généralité n'en est pas moins à remarquer.

Et c'est pourquoi, nous semble-t-il, il convient d'être prudent dans l'interprétation d'un texte d'Ébedjésus qui a été assez souvent allégué en faveur de la reconnaissance par les nestoriens de la primauté romaine. Au traité IX, c. i, de sa collection canonique, *loc. cit.* trad., p. 151, 11 énumère les divers patriarchats. Il commence par citer les villes où ils sont établis, d'après l'ordre d'ancienneté de celles-ci : Babylone, l'Église indienne. Antioche, Borne, Constantinople. Mais, continue-t-il, ce n'est pas seulement à cause de leur antiquité profane que ces villes ont mérité leurs prérogatives. C'est à cause de l'apôtre qui y a enseigné et du roi qui y a régné que celle dignité a été conférée à Borne, à cause des deux colonnes qui y sont placées. Pierre, le prince des apôtres et Paul, le docteur des nations. Borne est donc le premier siège et le chef des patriarches. Le second est Alexandrie, le troisième est Éphèse (siège transféré à Byzance, comme il est mentionné un peu plus loin), le quatrième est Antioche. Ces sièges, en effet, ont eu respectivement comme fondateurs : Pierre, Marc, Luc et Jean. Le cinquième siège est Babylone, à cause des trois apôtres de cette région : Thomas, Barthélemy et Adda. On voit que ce texte ne se ramène pas à une reconnaissance pure et simple de la primauté de juridiction de l'Église romaine. — Plus explicite semblerait, de prime abord, un texte rapporté par le même Ébedjésus, tract. IN, c. v. trad., p. 165, sous cette rubrique : *œumenicorum* : Du même que le patriarche a l'autorité

légitime sur ceux qui lui sont soumis de même que le patriarche de Rome ait pouvoir sur tous les patriarches comme le bienheureux Pierre avait pouvoir sur toute la communauté, puisque celui qui est à Borne tient sur toute l'Église la place de Pierre. » Mais il n'est pas facile de voir où le métropolite de Nisibe n'a pris ce texte, ni la signification exacte qu'il peut avoir dans l'ensemble de son système. Il convient donc de rester sur une certaine réserve. Il n'en est pas moins vrai que la présence dans un recueil canonique quasi-officiel de textes de ce genre, a pu être d'une grande influence sur les nestoriens qui, aux diverses époques, ont désiré revenir à l'unité romaine.

2. *Les sacrements.* — Comme toutes les Églises, l'Église nestorienne a commencé par vivre des sacrements avant de spéculer sur leur nombre, leur nature, leurs éléments constitutifs, leur mode d'efficacité. Chose intéressante à signaler, c'est à peu près au même moment où l'Église latine constitue définitivement sa théologie sacramentaire, que l'on entend Ébedjésus résumer en quelques chapitres les enseignements de l'Église nestorienne sur la matière. Le quatrième traité du *Linre de ht perle* est consacré aux sacrements de l'Église, et le chapitre i constitue un traité en raccourci des sacrements en général. »

Il y a sept sacrements, dit-il. Mais sa liste ne se superpose pas à la nôtre; la voici : Le sacerdoce, le baptême, le chrême, l'oblation du corps et du sang du Christ, la rémission des péchés, le *fermentum*, le signe de la croix. Comme on le voit, il manque à la liste le mariage et l'extreme-onction; pour trouver son compte, notre auteur dédouble l'eucharistie en sacrifice et en *fermentum* et ajoute le « signe de la croix ». Il sait d'ailleurs que d'autres considèrent comme sacrement le mariage, auquel il consacre lui-même le dernier chapitre de son traité. Somme toute, seule l'extreme-onction n'est pas représentée. — Quant aux éléments constitutifs des sacrements, ils sont ainsi énumérés : Pour qu'il y ait sacrement efficace, c'est-à-dire produisant la sainteté, il faut un prêtre ayant vraiment reçu le sacerdoce, les paroles déterminées par le Seigneur pour chaque sacrement, enfin la foi sans hésitation de ceux qui le reçoivent, et qui doivent être persuadés que les choses signifiées par les sacrements sont accomplies par une vertu céleste. Comme on le voit, ce n'est pas tout à fait notre doctrine de l'opus operatum, mais il suffirait de quelques précisions pour faire cadrer les deux théologies.

Sur le baptême, Ébedjésus donne un enseignement relatif à la « matière » et à la « forme » qui est la nôtre, la forme, bien entendu, étant exprimée sous forme indicative : Un tel est baptisé », comme en tous les rites orientaux. Les liturgistes romains du xvi^e siècle, moins au courant de l'antiquité, ont pu se troubler de telle ou telle des formules employées, voir Assémani, *libl. orient.* t. ni b, p. cccxvii-ccciv; leurs scrupules nous surprennent un peu aujourd'hui. La question de la circoncision qui a joué aussi un certain rôle lors des négociations relatives à l'union (voir diverses professions de foi dans Giamil, *loc. cit.*, p. 20, 381), doit être jugée d'après les mêmes principes qui ont été signalés ici pour la circoncision des copies, t. x, col. 2294. Cette coutume d'ailleurs, assez courante au xvi^e siècle, semble être d'importation arabe. Vassémani, *ibid.*, p. cci.viii. On trouvera également dans Assémani les discussions relatives à divers points de détail : baptême par le prêtre seul, nécessité absolue de prendre de l'eau bénite solennellement et mélangée d'huile sainte, etc. Tous traits archaïques, auxquels il ne serait pas difficile de trouver des correspondants en d'autres Églises. Voir col. 315.

Sous le nom de « *chrisme* », c'est bien de la confirmation que traite Ébedjésus; on est donc un peu

élonnéde voir Sulâqâ.dans sa profession de foi,s'exprimer ainsi : « Les anciens ont-ils use de la confirmation, je l'ignore; je suis un simple moine; qui aurait pu m'apprendre cela ? » Giamil, *loc. cit.*, p. 178. Mais, comme dans toutes les Églises orientales, la conlinnation est tellement unie au baptême (pie l'on comprend assez les hésitations de certains à l'en distinguer. Il n'est pas imp Ksible d'ailleurs que la signification de certains rites, el même leur usage, ait disparu aux époques de décadence. Voir Assémani, *loc. cit.*, p. CCLXXVII-CCLXXXV.

La foi de l'Églisc nestorlennc relativement à l'eucharistie est, (tans ses lignes essentielles, la foi de l'Églisc universelle. Pour l'exposer, Ébedjésus commence par rapporter la doctrine du sacrifice eucharistique; rien n'est plus juste, ni plus traditionnel. Aux sacrifices anciens s'est substitué le sacrifice de la crçlx « où le Fils unique de Dieu s'est offert à son Père en victime vivante et raisonnable, réconciliant ainsi le monde avec la majesté souveraine, procurant le salut aux anges cl aux hommes. Mais comme il n'était pas possible que l'immolation de la croix fût renouvelée pour le salut de tous en tout temps et en tout lieu, le Fils, dans sa miséricorde, sa clémence et sa sagesse, a trouvé un moyen admirable. Suit un bref récit de la dernière cène. Puis l'auteur continue : « Par ce commandement du Seigneur le pain est changé en son corps sacré el le vin en son sang précieux, et ils sont (le pain et le vin ainsi changés) pour la rémission des péchés, pour la purification, l'illumination, la propitiation, pour l'espoir de la résurrection et de l'héritage céleste, pour une vie nouvelle dans ceux qui les reçoivent en toute foi et sans hésitation. L'affirmation de la présence réelle est absolument explicite : « Chaque fois que nous nous approchons de ces mystères, c'est le Christ que nous rencontrons, lui que nous portons dans nos m dns. que nous baisons; par leur réception nous nous unissons à lui. Son corps sacré se mêle à notre corps, son sang précieux se mélange à notre sang. Par la foi, en effet, nous savons que cc n'est qu'un seul corps, celui qui est au ciel et celui qui est dans l'Églisc. ■ *Loc. cit.*, p. 358.

Cc sont là, il est facile de le voir, affirmations toutes pratiques. Ébedjésus ne spéculé nullement sur la manière dont le sacrement réalise la présence mystique du Christ sur l'autel. D'autres théologiens avant lui avaient essayé de le faire, cl il est assez curieux de retrouver dans, leurs théories, des tendances analogues à celles que l'on remarque, d ins l'Occident latin, lors des controverses eucharistiques du ix^e el du xi^e siècles. Babaï, ici encore, est un de ceux qui a essayé de serrer le problème de plus près, mais Il faut bien reconnaître que ses essais ne sont pas toujours heureux. Passe encore pour la comparaison qu'il fait entre les résultats de l'union des deux hypostases » du Christ en un seul « prosopon de filiation » avec le résultat du changement eucharistique : *Una est (in incarnatione) persona filiationis, non duæ, sicut una est persona corporis Christi et panis sanctificati*. Trad, p. 121. (Pour le dire en passant, cette comparaison légitime tout à fait cc (pic nous avons dit antérieurement. col. 152, de la définition du *prosopon*.) Mais il y a. p. 181. tout un développement sur le pain eucharistique, qui ne laisse pas d'inquiéter quelque peu. Il s'agit d'expliquer, comment, entre autre noms, celui de « pain » convient au Christ. C'est d'abord, répond l'auteur, parce (pie le Christ vivifie, c'est aussi parce que *in pane tradidit mysteria sancta (pur sunt typis corporis cl sanguinis ejus et memoriale mortis ejus*. Et, après avoir rappelé les textes de l'institution, Babaï de continuer :

Et Dominus noster dixit : « Ego sum poni* tjnt dr creto docendi (Joa., vi, 51) — non nutem de cælo descendit

pnnls qui in typum et virtutem et sicut dixit : « Punit, quem ego dabo, corpus meurn est quod pro vita mundi frangetur » (Joa., vi, 52). Ecce compertum est am itoribus veritatis corpus Domini nostri, quod ipse panem denominat, non de cælo descendisse, wed sumptum rs*e dr tæata Marin... Meut dixit Scriptura. Etenim, (il faut traduire, je pense, *semblablement*) secundum naturam, panis qui super altare ponitur et frangitur ex tritico est; per orationem autem et supplicationem sacerdotis et illapsum Spiritus Sancti accipit virtutem, cl fit corpus Domini nostn secundum virtutem et propitiationem et remissionem peccatorum, et est unum corpus cum corpore Domini,quod in cado » st per unionem, non per naturam; sed panis, in natura sua servatus, est *corpus per unionem*, et corpus, in natura sua manens, est panis per unionem. Trad. p. 181.

Il ne serait pas difficile de trouver dans ces développements une doctrine de l'impanation. A la « nature » du pain s'unit la « nature » du corps du Christ. Mais, pour cela, il faudrait traduire nature par « substance » et celle traduction ne serait pas adéquate. Accusons plutôt l'incapacité où est notre théologien d'approfondir les concepts de substance et d'accidents, aussi bien que ceux de nature el de subsistence. De même qu'il est incapable de concevoir une nature concrète dépourvue de sa subsistence *propre*, de même il ne peut imaginer des accidents séparés de leur substance. Il reste que sa comparaison entre le mystère eucharistique et le mystère de l'incarnation est fâcheuse. Voir, *ibid*, p. 229-233, un développement plus inquiétant encore sur la relation entre le *corpus typicum*, c'est-à-dire l'eucharistie, cl le *corpus dominicum quod est in c&lo*. On y retrouverait quelque chose de l'argumentation de Ratramne contre Paschasc Radbert. Georges d'Arbèlcs (ou l'auteur de *VInterpretatio officiorum*) présente des théories étroitement apparentées à celles de Babaï. Qu'on en juge par cette position de question : *Quidam theophori viri dixerunt fare mysteria esse proprio sensu corpus et sanguinem Christi, non corporis et sanguinis ejus mysterium*. C'est tout à fait la question soulevée par Ratramne. et il serait du plus vif intérêt de voir comment notre théologien cherche la réponse, non dins la distinction de la substance et des accidents, mais dans celle des caractères naturels (hyposlatiques) et des caractères personnels. Quoi qu'il en soit, il est impossible de faire même des plus aventureux de ces docteurs des précurseurs des « sacramentaires » du xvr siècle. Pour mystérieux que soit le rapport entre le corps eucharistique et le corps réel du Christ, par l'eucharistie nous entrons vraiment en communion avec le Sauveur.

Sur le rôle respectif que jouent d ins la consécration les paroles de l'institution et l'appel adressé au Saint-Esprit (cpiclêsc), la théologie nestorlennc ne semble rien présenter de particulier. La position semble bien être celle de tous les Orientaux. Ébedjésus écrit : *Formam impertitur (Christus) vitro verbo suo et per illapsum Spiritus Sancti*, p. 359. Mais, chose à signaler, l'une des anuphores encore en usage chez les nestoriens. si elle contient une allusion à la dernière cène, n'exprime pas les paroles memes de l'institution. Voir l'art. OïurxTata: (*Messe*). Rcnaudol et d'autres liturgistes ont pensé qu'il s'agissait ici plutôt d'un accident qui aurait fait tomber ces paroles, que d'une suppression intentionnelle et tendancieuse. Mais peut-cire s'agit-il aussi d'un étal primitif du texte. Il y a là un problème assez complexe el qui ne nous paraît pas résolu.

Que la consécration du pain se fasse *in jermenlo* cl non *in azyrno*, ceci n'est pas non plus une particularité des nestoriens. Mais.à partir d'une certaine date, on les voit attribuer une grande importance à la confection de ce *jermentum*; il est préparé par le prêtre lui-même avec diverses cérémonies; on y met de l'huile et une parcelle de *malkâ*. ci (lessons, col. 31G Voir Marlène, *De ant. Eccl. rit.*, éd. de 1788,1. i,p. 118; Assémani, *loc.*

n/. , p. ccic. Toute une légende s'est développée autour de ce *fermentum* qui continuerait sans interruption le pain employé par le Christ à la Cène. Voir Ebedjésus, *loc. cit.*, p. 359. et surtout Salomon de Bassorah, c. xlvii, trad., p. 102-103. Tout cela ressortit davantage au folklore qu'à la théologie.

Telle quelle est présentée par Ebedjésus, la doctrine de la pénitence est classique. Après avoir rappelé les textes les plus consolants de l'Evangile sur l'accueil réservé au pécheur repentant, notre théologien ajoute : « Que les fidèles donc, chaque fois qu'ils sont secoués par les vices de l'humaine fragilité, se rendent à l'endroit du remède, qu'ils exposent leurs infirmités aux médecins spirituels, afin que par l'expiation et les Cénons pénitentiels ils retrouvent la santé de l'âme, et puissent ensuite s'approcher en toute pureté de la Cène du Seigneur. *Loc. cit.*, p. 360; cf. *Synod, orient.*, p. 171-175, trad., p. 133-135. Il réserve expressément aux prêtres le droit d'appliquer ces remèdes. Jusqu'à quel point la pratique correspondait-elle, du temps d'Ebedjésus, aux indications fournies par celui-ci? il est impossible de le dire. Mais il est certain qu'au xvi^e siècle, au moins dans les contrées sous la dépendance de Sulâqâ, la confession auriculaire n'était point pratiquée. C'est ce qui ressort de la profession de foi émise à Home par ce dernier en 1553 : *Erat quidem ohm apud nos consuetudo ut revelaremus percussa nostra inter nos, sed surrexit violentus tyrannus et abolivit eam; orta est caesa contentio et cessare fecit illam. Sed nunc, o Pater noster, habemus spem in te quod scribes per litteras et excommunicabis eos qui id non observant.*

L'usage de la confession auriculaire semble toutefois s'être conservé sporadiquement. Il existait au début du xviii^e siècle à Mossoul et dans les villages nestoriens de la plaine voisine; nous en avons pour garant la copie faite en 1702 à Tell I'squf, par un nestorien, d'un manuel pénitentiel, où il faut reconnaître un ouvrage légèrement accommodé du jacobite Denys bar Šalibi (f 1171). J. M. Vosté, *La confession chez les nestoriens (note sur le ms. Val. syr. 505)*, dans *Angelicum*, t. vu, 1930, p. 17-26. Ce témoignage est confirmé par la déclaration du patriarche chaldéen catholique Joseph H. écrivant en 1703 dans son livre intitulé *Le miroir pur* : « Voici que la confession n'est plus pratiquée parmi les nestoriens, si ce n'est dans la ville de Mossoul et à Tell Kcf... » *Ibid.*, p. 25.

L'extreme-onction n'est pas citée, nous l'avons dit, par Ebedjésus parmi les sept sacrements, et l'on ne voit même rien qui y corresponde dans sa liste, car le *signum violifine crucis* qu'il signale comme le septième sacrement, n'est certainement pas un rite réservé aux malades : *Signum crucis vivifie* perpetua est Christianorum custodia et omnium sacramentorum perfectio et perficiens. Loc.cit.*, p.356. Assémani, *loc.rit.*, p.cci.xxvr, a bien prétendu trouver dans Georges d'Arbèles un indice que l'onction des malades avait existé Autrefois; mais la réserve d'huile sainte, *cornu gratiarum sanctarum*, gardée dans l'église, dont parle celui-ci, n'est mentionnée qu'à propos du baptême, voir l. xcn.trad., p. 92*99. Il est d'ailleurs remarquable que dans cette longue explication des offices ecclésiastiques où sont amplement décrites les diverses cérémonies, y compris les funérailles. Il ne se rencontre aucune mention de l'onction des malades. Cela ne veut pas dire qu'on ne trouverait nulle part chez les nestoriens «l'application sur la tête d'huile (quelquefois mélangée de diverses substances: poussière d'un autel, reliques de saints). Mais nous sommes assez loin du sacrement d'extreme-onction. Voir la note de Chabot dans le *Synod, orient.*, p. 364, n. 1.

L'ordre (*sacerdotium*) est considéré par Ebedjésus comme un sacrement, qu'il met en tête comme celui

dont les autres dépendent ; il n'entre d'ailleurs dans aucun détail sur les divers degrés, et se contente de dire que, suivant une tradition apostolique, il est donné par l'imposition des mains, *loc. cit.*, p. 356. Assémani, *loc. cit.*, p. cccxxxi, fait la remarque très juste que, pour la substance des ordres sacrés, les nestoriens sont d'accord avec l'Église catholique et qu'on ne saurait mettre en doute la validité de ces ordres, sans s'exposer à rejeter toutes les ordinations des Grecs. Les théologiens latins du xvi^e siècle avaient été moins fermes dans ce sens; on sait combien a dû être énergique en son temps l'intervention de Morin pour empêcher un jugement défavorable à la validité. Quant aux abus qui ont pu se produire dans la collation des ordres, leur relevé rentre plutôt dans l'étude de l'histoire de la discipline que dans celle de la théologie. Pour ce qui est des divers degrés de la hiérarchie, on trouve dans la *Collectio canonum* d'Ebedjésus une classification, tract. VI, c. i, p. 105 sq.; trois grandes divisions : le diaconat, le presbytérat, l'épiscopat, divisé chacun en trois; le diaconat comportant les trois degrés de lecteur, de sous-diacre et de diacre; le presbytérat, ceux de prêtre, de périodcutc (ou visiteur), d'archidiaque; l'épiscopat enfin, ceux d'évêque, de métropolitain et de catholicos. Le texte d'Ebedjésus fait expressément remarquer que le périodcutc remplace le chorévêque qui a été supprimé; on le trouve encore dans certaines listes, comme aussi l'archiprêtre. On trouvera dans Assémani, *loc. cit.*, p. ncc.xan-Dccci.vi, la description des rites par lesquels se confèrent ces divers ordres ou degrés, y compris celui des diaconesses.

Le mariage, dit Ebedjésus, *Livre de la perle*, p. 356, est compté comme le septième sacrement par ceux des chrétiens qui n'ont pas le *fermentum*. Il traite du mariage en tant qu'institution au chap. vin du traité des sacrements, mais ne parle, et encore très sommairement, que de son caractère indissoluble. Comme chez tous les Orientaux, Grecs compris, cette indissolubilité est relative, puisque le mariage peut être dissous pour diverses raisons : la fornication (c'est-à-dire l'adultère) d'un des conjoints, la raison de conscience qui se divise en trois : le changement de religion, la tentative d'empoisonnement, la tentative de meurtre; enfin pour certaines raisons corporelles. Comparer avec ce qui est dit à l'art. Mariage dans l'Église orthodoxe, t. IX, col. 2323sq. Comme toutes les Églises, les nestoriens ont des rites ecclésiastiques pour la célébration du mariage. Le synode de Georges I^{er} en 676, déclare « que l'observation de ces rites est obligatoire. *Synod, orient.*, p. 223. trad., p. 187-188. Voir une description sommaire dans la *Collectio canonum* d'Ebedjésus, tract. II, c. u sq. et p. 43 sq., et remarquer ce qui est dit au c. m, du mariage de ceux qui se trouvent dans une région où il n'y a pas de prêtre. Les synodes nestoriens se sont également préoccupés de déterminer les empêchements de mariage, en particulier ceux « qui proviennent de la parenté et de l'affinité, précaution indispensable dans la région persane où le mariage autorisait les mariages entre consanguins et même entre frères et sœurs. Pour ne pas se laisser ramener tout à fait à nos catégories occidentales, les empêchements de mariage établis par le droit nestorien sont réglés sensiblement par les mêmes principes. Voir un tableau des empêchements dans Ebedjésus » *Collect, can.*, tract. II, c. i, p. 40 sq. Ici encore des abus ont pu se produire; en particulier, les catholicos ont pu se montrer beaucoup trop larges dans l'octroi de certaines dispenses. Il n'en est pas moins que sur ce chapitre, comme sur tant d'autres, l'Église nestorienne se trouve d'accord, dans les grandes lignes, avec l'ensemble des Églises chrétiennes.

C'est la conclusion, semble-t-il, qui doit se dégager d'une étude même sommaire de la biologie nestorienne. Pour s'être développée en vase clos, pour avoir été moins mêlée, que d'autres à la vie commune de la catholicité, celle Église n'en a pas moins gardé, dans l'ensemble, les grandes vérités qui forment l'armature du christianisme. Aux belles époques de sa floraison, elle a présenté un ensemble de docteurs, dont elle peut être fière et qui, à un âge où d'autres régions chrétiennes étaient dans la barbarie, ont fait œuvre solide. Les malheurs qui ont ensuite accablé cette chrétienté, l'ignorance qui en a été la suite, les abus qui dans la pratique se sont multipliés, ne doivent pas faire oublier qu'elle fut, à un moment donné, dans une grande partie de l'Asie, le porte-drapeau du christianisme authentique.

Les sources ont été indiquées au fur et à mesure. Pour les références, le lecteur est prié de se reporter à la col. 289, où il trouvera le nom des divers théologiens nestoriens cités avec les éditions d'après lesquelles ils sont cités.

Parmi les travaux, il faut toujours tenir le plus grand compte de J. S. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. m, pars 2, en particulier : c. vi, *Schismata* ; c. vn, *Nestorianorum veterum et recentiorum errores*; *De metricalibus Nestorianorum*; nous avons dit col. 288, l'utilité du travail de C. P. Badger. *The Nestorians and their rituals*, 2 vol., Londres, 1852.

É. Amann.

XII. DROIT CANONIQUE DE L'ÉGLISE NESTORIENNE.

— L'histoire du droit canonique nestorien et l'analyse de ses dispositions spéciales recevront les développements convenables, dans le *Dictionnaire de droit canonique*. Nous nous bornerons ici à donner quelques indications générales sur les sources du droit et le droit personnel du clergé.

1° Sources du droit. L'Église de Perse s'est développée en dehors des limites de l'empire romain; elle s'est trouvée pratiquement exclue de ces assises générales de l'Église enseignante qu'ont été les conciles œcuméniques. Lorsque Marouta de Maypherqat, au synode de 110, fit ses efforts pour que les lois et les règles divines, les canons orthodoxes et véritables établis en Occident par les honorables Pères-évêques fussent aussi établis en Orient (Synod, orient., p. 18, trad., p. 25), deux conciles œcuméniques seulement avaient eu lieu. L'Église de Perse n'en a jamais reconnu d'autre. En 120, un autre effort fut accompli pour assimiler encore un peu de discipline occidentale : on tint compte des dispositions prises par les conciles mineurs, dont Acace d'Antioche apportait les actes, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche in Kénicrinis, Laodicée de Phrygie. Après quoi la séparation fut complète : l'influence de l'Occident ne se produisit plus que d'une manière privée, par la connaissance des collections canoniques appartenant aux autres Églises.

La législation de l'Église nestorienne est l'œuvre des synodes réunis par le catholicos, et comprenant tous les métropolitains et évêques. En 110, on avait décidé, suivant un canon de Nicée, que le synode se tiendrait tous les deux ans. Synod, orient., p. 25, trad., p. 264. Mais les conditions politiques ne permirent jamais une telle fréquence : sous Babnī, en 197, on fixa la périodicité à quatre ans, *ibid.*, p. 61, trad., p. 313, avec un synode provincial semestriel. Sous Ézéchiél, en 576, on maintint le synode général tous les quatre ans, avec synode provincial annuel. *Ibid.*, p. 125, trad., p. 380. Mais ce sont là dispositions théoriques : les synodes eurent lieu irrégulièrement : nous n'en connaissons que treize de 110 à 775, col. 287, par la collection composée pendant le pontificat de Hénanishōʿ IL après quoi, celui de Timothée I^{er} en 790, ceux d'Isōʿ bar Nun et de Jean III nous ont été conservés par Ibn al-Tayyib, et celui de Timo-

thée IL en 1318, par le *Nomocanon* d'Ébedjesus, qui y fut sanctionné.

Les décisions des synodes étaient complétées par la Jurisprudence, Interprétations ou décisions des catholicos, métropolitains et évêques; nous avons signalé, col. 278 sq., celles de ces décisions qui nous sont parvenues, ainsi que les collections canoniques. L'ouvrage synthétique, où l'Église nestorienne trouve son code, est le *Nomocanon* d'Ébedjesus, dont Maln public le texte avec la traduction latine de J. Al. Assémani (manuscrits originaux de cette traduction à la bibliothèque Vaticane, *Borgia latins* 162. 163), *Scriptorum veterum nova collectio*, t. x, Borne. 1838, p. 331.

2° Dispositions juridiques concernant la hiérarchie.

— Le catholicos est souverainement indépendant : « Les Orientaux ne pourront se plaindre de leur patriarche devant les patriarches occidentaux. Toute cause qui ne pourra être résolue en sa présence sera réservée au tribunal du Christ. » Synode de l'adi-oʿ. Synod, orient., p. 51, trad. p. 296. Le catholicos seul peut ordonner les métropolitains et les évêques; ceux qui seraient ordonnés par un autre que lui ne peuvent exercer leur autorité, sans un complément d'ordination, qui constitue un rite spécial. *Bibliotheca orientalis*, t. m b, p. Dca-Dccv. Beaucoup de décisions synodales ont trait à l'élection du catholicos et à la nomination des évêques; on sent qu'il faut lutter continuellement contre la simonie, le favoritisme, l'intrusion des influences séculières.

3° État du clergé. — Les dispositions anciennes déterminaient que les prêtres ne seraient pas ordonnés avant trente ans. Les difficultés qui résultèrent des persécutions d'abord, puis de l'extension de certains diocèses, surtout chez les nomades, amenèrent assez rapidement l'abandon de cette règle. Au Moyen Âge, au dire de Guillaume de Hubrouck, on en vint à ordonner prêtres des enfants en bas âge, dans des tribus qui voyaient à peine une fois en cinquante ans le passage d'un évêque, (elle mesure fut possible, parce que déjà, contrairement à la discipline générale des Églises orientales, l'Église nestorienne admettait le mariage des diacres et des prêtres postérieurement à leur ordination. Pendant un temps même, sous l'influence de l'incontinent Barsaumā, le mariage des évêques fut reconnu. Les usages de l'Église nestorienne, relativement au mariage des prêtres, ont constitué une des plus grandes difficultés que les missionnaires aient rencontrées dans leurs efforts pour ramener les nestoriens à la foi romaine. Il était difficile d'autoriser, même à rester dans le mariage sans exercer les fonctions ecclésiastiques, des diacres et des prêtres qui avaient enfreint l'antique législation en se mariant après l'ordination. D'autre part, le cas de ces malheureux, qui avaient été ordonnés avant la puberté, parfois avant l'âge de raison, était pitoyable. Voir plusieurs documents relatifs à cette question dans le *Vatic. lut.* 8063, par exemple, un exposé de l'évêque de Babylone, Emmanuel de Saint Albert Ballic, fol. 355 sq.

XIII. LA LITURGIE DES ÉGLISES NESTORIENNES ET L'ÉVANGÉLISATION DE LA PERSE. — L'évangélisation de la Perse s'est faite en partant d'Édesse, ville qui appartenait au patriarcat d'Antioche. Les formules liturgiques, dont se servent aujourd'hui nestoriens et chaldéens, devaient donc dépendre en quelque façon du rite antiochien, mais le développement s'en est fait d'une façon tellement indépendante qu'il n'y a plus grand chose de commun, au point de vue liturgique, entre les deux branches de l'Église de langue syriaque, jacobite et nestorienne. Laissant de côté tout ce qui concerne la liturgie de la messe, voir *Orientali (messe)*, nous donnerons un aperçu des usages spéciaux aux nesto-

riens, la définition des livres liturgiques et l'indication des textes imprimés.

1° *Usages liturgiques des nestoriens*, — Les nestoriens ne confèrent plus les sacrements de continuation et d'extrême-onction; ils ne pratiquent plus la confession auriculaire depuis le xvi^e siècle. Le baptême n'est conféré habituellement qu'une fois l'an, à la fête de la Croix (II septembre). Dans certaines localités cependant, il est administré aux principales fêtes. U n'est pas rare que des enfants attendent plusieurs années avant d'être baptisés. On n'administre jamais le baptême en dehors de l'église, même en danger de mort. Les nestoriens regardent comme invalide le baptême administré en dehors de l'église ou par un autre que le prêtre. Les parents sont considérés comme coupables, si leurs enfants meurent sans baptême par leur faute, et doivent jeûner quarante jours comme pénitence. Si l'omission du baptême est due à la négligence du prêtre, celui-ci est puni par la suspension *a divinis*.

Bien que la confession auriculaire soit tombée en désuétude, les nestoriens ne la blâment pas et en reconnaissent l'utilité; ils attribuent la remise des péchés à une formule d'absolution générale que le prêtre récite sur le peuple, avant la communion pendant le saint sacrifice de la messe.

Les nestoriens n'attachent pas d'importance à la récitation par le prêtre des paroles de l'institution de l'eucharistie, qu'ils omettent habituellement dans la liturgie commune, dite des apôtres Addaï et Mari. Ils croient à la présence réelle, dont ils attendent la réalisation au moment où le prêtre invoque le Saint-Esprit. L'attitude des fidèles qui reçoivent la sainte communion démontre leur foi en la présence réelle. Les adultes reçoivent la communion sous les deux espèces, les enfants au-dessous de douze ans sous l'espèce du pain seulement. Les enfants reçoivent du prêtre une parcelle d'hostie sur la langue, mais les adultes reçoivent la parcelle dans la main droite et se communient eux-mêmes. Un missionnaire dominicain de Mossoul décrit ainsi la distribution de l'eucharistie à Achila, où les usages anciens se sont particulièrement bien conservés :

« Tout d'abord, un prêtre hit pendant la messe une formule d'absolution générale sur le peuple; pendant ce temps, les assistants se tenaient à genoux et se frappant la poitrine. Au moment de la communion étant arrivé, le célébrant s'avance sur le seuil du sanctuaire avec le diacre et le sous-diacre, le premier tenant un plateau sur lequel se trouvait un grand nombre de parcelles d'hosties, le second tenant un vase calice contenant le Précieux Sang avec une serviette sur le bras. En même temps commencèrent à s'avancer les communicants par le côté de l'épître, les uns derrière les autres, d'abord les prêtres et les chanoines (diacre*) non ordonnés, puis les simples fidèles. Les prêtres et les chanoines ont les reins ceints d'un cordon de laine sur leur habit ordinaires. Tous s'avancent gravement et « l'un air recueilli. A la porte du sanctuaire, du côté de l'épître, est un encensoir fumant. Chaque communicant, en passant devant, s'y parfume les mains, le visage et la poitrine; puis arrivant devant le prêtre et restant debout, il lui baise la main et lui présente sa main droite étendue et croisée sur la gauche. Le prêtre y dépose une parcelle d'hostie que le communicant absorbe aussitôt en léchant sa main, qu'il passe aussitôt sur son front pour s'essuyer; puis il va devant le sous-diacre, baise la main de son sous-diacre, s'essuie la bouche à la serviette et se retire par le côté de l'évangile, tenant dans sa main sa serviette, les femmes sont communicées de la même manière, mais à la fin de la messe, après que les hommes se sont retirés. Je fus frappé de l'ordre et du recueillement que je vis régner dans cette cérémonie. » Mémoire manuscrit écrit entre 1890 et 1894, conservé chez les dominicains de Mossoul.

Les hosties de la messe sont préparées par les prêtres et les diacres, revêtus des ornements liturgi-

ques, dans un local attenant à l'église. Le pain est fait de farine de pur froment, délayée dans de l'eau avec du levain, du sel et un peu d'huile d'olive. On y ajoute un peu de *malkâ* ou *fermentum*, qui est un pain d'autel composé de la même manière que le pain eucharistique ordinaire, mais par l'évêque le Jeudi saint. Chaque église du diocèse reçoit un petit morceau de ce pain, dont il est fait usage pendant toute l'année. Les nestoriens prétendent qu'une hostie ne renfermant aucune parcelle de *malkâ* ne peut être consacrée, et en concluent que le sacrifice des catholiques est incomplet. La communion ne se distribue qu'à l'église, d'où suppression de la communion des malades en viatique.

Les nestoriens tiennent à communier pour Pâques et Noël. S'ils se trouvent un de ces jours dans une paroisse qui n'ait point de prêtres, ils se rendent à l'église, à jeun, prennent de la poussière du sol, s'en frottent le visage, en mangent un peu, puis rentrent chez eux pour rompre le jeûne. En général, les prêtres célèbrent rarement; la messe n'est célébrée chaque dimanche que dans les villages assez considérables, où il y a plusieurs prêtres, chacun célébrant à tour de rôle. Les assistants communient, à jeun, même si la messe est célébrée à l'heure de vêpres. Les prêtres gardent la continence deux ou trois nuits avant de célébrer, de même que les fidèles, avant de communier. Ils réprouvent l'usage, qui s'est introduit parmi les prêtres chaldéens catholiques mariés, de célébrer chaque jour.

Les nestoriens reconnaissent dans l'ordre quatre degrés, lecteur, sous-diacre, diacre et prêtre. Les trois premiers degrés sont généralement conférés ensemble, parfois dans la même cérémonie que la prêtrise. Non seulement le diaconat et la prêtrise se donnent à des hommes mariés, mais il est permis aux prêtres et aux diacres de se marier et de se remarier, jusqu'à six fois et demie, dit une formule par laquelle on entend que diacre et prêtre, atteints par la viduité, peuvent épouser successivement six vierges et une veuve. Nous voilà loin de *Vnïus uxoris vir*! Les évêques sont souvent consacrés très jeunes, à 11 ou 15 ans, étant choisis suivant le principe héréditaire que Simon IV Basidi instaura pour la succession (les catholicos). Le nouvel évêque doit n'avoir jamais mangé de viande; il devra toute sa vie garder le célibat et s'abstenir de viande.

Le mariage des nestoriens se célèbre toujours à l'église; le consentement des parties n'est pas considéré, mais bien plus celui de leurs parents. La cérémonie du mariage est accomplie parfois sur des enfants en bas âge, que les parents réunissent ensuite sans cérémonie, après qu'ils ont atteint la puberté. Après la cérémonie du mariage, les jeunes époux restent séparés pendant sept jours, avant d'être conduits au lit nuptial. La célébration des noces est interdite pendant l'avent, pendant le carême, sauf le premier dimanche et le jour des Hameaux, de Pâques à la Pentecôte, sauf le premier dimanche après Pâques.

Ceci dit sur les usages des nestoriens contemporains en matière de sacrements, il y aurait à étudier l'histoire de ces usages. Les deux sources les plus importantes seraient *l'Expositio ofliciorum Ecclesiæ*, édit. H. IL Connolly, dans *Corpus script, christ, orient., scriptores syri*, sér. II, t. xci. xcn. et le traité inédit de Timothée II, *De septem causis sacramentorum*, analysé par J. S. Asséman, *Ribibliotheca orientalis ... t. ni* p. 572-580.

L'année ecclésiastique des nestoriens et des chaldéens commence au premier dimanche de l'avent ou annunciation, qui est le dimanche le plus voisin du 1^{er} décembre. Le cycle liturgique se continue par des

séries de sept dimanches, dont on omet suivant les années l'un ou l'autre : sept dimanches après l'Épiphanie, sept de carême, sept du temps pascal, y compris Pâques, sept des apôtres, y compris le dimanche de la Pentecôte, suivis de la solennité des apôtres Pierre et Paul, sept dimanches d'été, sept dimanches d'Élie, dont les quatre derniers s'appellent aussi de l'invention de la croix, sept dimanches de Moïse et sept de la dédicace des églises. Les fêtes de Notre-Seigneur sont peu nombreuses, ainsi que les commémoraisons de la sainte Vierge et des saints, qui se font toujours le vendredi.

Les jeûnes des nestoriens sont : Pavent, 25 jours; les rogations de Ninive, 3 jours (20 jours avant le carême): le grand jeûne ou carême, pendant les sept semaines qui précèdent Pâques; le jeûne des apôtres, pendant les sept semaines qui précèdent la fête des saints Pierre et Paul; le jeûne de la sainte Vierge, pendant 15 jours avant l'Assomption; le jeûne des saints Addaï et Mari, 3 jours; le jeûne des vierges, 3 jours. Il y a encore d'autres jeûnes qui ne sont pas généraux, ceux de Mar Zéla, Péthion et saint Jean, chacun de trois jours. Pendant le grand jeûne, non seulement on s'abstient de toute nourriture d'origine animale, mais on mange pour la première fois de la journée à l'heure des vêpres, une heure et demie avant le coucher du soleil. Beaucoup gardent la continence pendant tout le grand jeûne. L'abstinence, sans le jeûne, est observée tous les mercredis et vendredis de l'année.

Sur les usages sacramentaires, consulter G. P. Badger, *The nestorians and their rituals*, t. II, p. 118-162; sur les jeûnes, p. 187 sq.; sur l'ensemble de ce paragraphe, A. J. Maclean, *The catholicos of the East*, p. 328-352; sur le calendrier, M. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae orientalis et occidentalis*, t. II, Innsbruck, 1897, p. 678-688.

2° Textes liturgiques des nestoriens et des chaldéens.

— Les chaldéens catholiques se servent, en principe, des mêmes textes liturgiques que les nestoriens, après y avoir corrigé ou supprimé les passages, où sont professées les erreurs nestorienne* et les mentions des docteurs nestoriens. Joseph II cependant introduisit plusieurs cérémonies, rites, fêtes et usages empruntés à l'Église romaine. J. Tikhoudji, *L'Église chaldéenne catholique*, extrait, p. 11. Il est vraisemblable que le nombre des latinismes a augmenté depuis cette époque.

1. *Évangéttare*. Ce livre contient les péricopes des quatre évangiles à lire pendant la liturgie eucharistique et à la fin «les vêpres». Au début, on se contentait sans doute de noter, dans les marges d'un manuscrit des évangiles, les indications nécessaires pour l'usage liturgique. L'usage de copier à part les leçons remonte au moins à ISO'yahb 111 : ce catholicos avait Offert au monastère de Bell *Abê un évangélaire richement orné d'or et de pierreries, qui fut volé par un de ses successeurs Qlibfl-zkft. E. A. W. Budge. *The book of Governors*, trad., p. 228-230. Nous avons dit, col. 265, qu'on a trouvé au Tourfan des fragments d'un évangélaire en sogdien remontant au plus tard au x^e siècle. Liste des leçons pour les dimanches, fêtes et commémoraisons de toute l'année d'après le manuscrit de Cambridge. *Additionnai 1975* (de 1586), dans W. Wright et S. A. Cook, *A catalogue of the syriac manuscripts preserved in the library of the university of Cambridge*. I. I, Cambridge, 1991, p. 58-80. Liste d'après les tableaux imprimés par la mission anglicane d'Ourmiah, A. J. Maclean, *East Syrian daily offices*, Londres, 1891, p. 261-281.

2. *Lectionnaire des éptres de saint Paul*. — Le *Liḥâyâ* ne contient que les leçons pauliniennes; on les trouve parfois mêlées à celles des évangiles, par exemple, dans le manuscrit de Cambridge Oo.

cf. W. Wright et A. S. Cook, op. cit., p. 1063-107. Système actuel dans Maclean, loc. cit. IX? système des leçons jusqu'à l'an 1000 a été étudié par A. Baumstark. *Xichtevangetische sgrisehe Perikopenordnungen do ersten Jahrtausends*, dans *Liturgiegeschichtliche Forschungen*, (asc. 3, Münster-en-W., 1921, p. «77. G. (irai a donné la suite des leçons d'après le luxueux manuscrit *Vatican arabe 29* (de 13-11) qui contient la traduction arabe des leçons en usage dans l'Église nestorienne. *Ein nestorianisches Pauluslektionar*, dans *Jahrbuch der Liturgiewissenschaft*, t. VI, 1926, p. 237-212.

3. *Lectionnaire des Actes des apôtres et de l'Ancien Testament*. — Le *qaryônâ* contient les deux premières leçons de l'office, qui sont chantées ou récitées par le lecteur, la première étant toujours tirée de l'Ancien Testament, la deuxième soit de l'Ancien Testament, soit plus généralement des Actes. Liste des leçons dans Maclean, loc. cit.; leçons du premier millénaire dans A. Baumstark, loc. cit.

•L *Turgûmê*. — Les *turgûmê* sont des hymnes attirant l'attention des assistants sur les leçons du Nouveau Testament, qui doivent être chantées avant l'évangile par les diacres officiants. La collection des *turgûmê* des dimanches, fêtes et commémoraisons, est attribuée à Ébedjésus; description d'un manuscrit de *turgûmê* (Cambridge *Additionnai 1977*, de 1728) dans W. Wright et A. S. Cook, op. cit., p. 107-116.

5. *Missel*. — Les trois liturgies en usage dans l'Église nestorienne, celle d'Addaï et Mari, dite des apôtres, et celles de Théodore et de Nestorius, se trouvent habituellement dans les manuscrits du manuel sacerdotal.

6. *Rituel*. — Les formules du baptême et de la réconciliation des pécheurs, les bénédictions qui ne sont pas réservées à l'évêque, la consécration d'un autel sans huile se trouvent généralement réunies dans les manuels sacerdotaux, qui contiennent encore, en plus des liturgies, les prières fériales (partie commune) de matines et de vêpres. Cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 199. *L'on/o *baptismi* ou *taksâ d'amâdâ* est parfois isolé, de même aussi généralement le rituel du mariage ou *ktâbâ d'burâkâ*, et le rituel des obsèques, qui contient les prières pour les funérailles des prêtres et celles des laïcs.

7. *Pontifical*. Le ms de Cambridge *Additionnai 1955*, du xvr siècle, est un des meilleurs recueils des cérémonies pontificales, qui nous soient parvenus. Il commence par les ordinations des degrés ordinaires (*ktâbâ cTsiyâmîdâ* : livre de la chirotonie) avec une formule spéciale pour l'ordination d'un diacre ou d'un prêtre aveugle: on y trouve ensuite l'absolution d'un prêtre ou d'un laïc excommuniés: *Tarda* de la réception des moines, de la vélure et de la tonsure des moines, de la rasure des moniales; la bénédiction d'un abbé, d'une abbesse, d'un chorévêque, d'un archidiacre, de l'archidiacre du catholicos; la consécration épiscopale, le complément de consécration donné par le catholicos à un évêque qui a été consacré par quelqu'un d'autre que lui, les cérémonies pour la translation d'un évêque à un autre siège, la consécration d'un métropolitain par le catholicos, la consécration du catholicos; les chants pour les diverses ordinations; la consécration d'un calice; la préparation du *fermentum*; la préparation de mixtures où entrent de la poussière des sanctuaires vénérés ou des parcelles de reliques (*lênûmlou faybutâ*); la préparation de l'eau lustrale; la bénédiction d'une eau impure: l'absolution d'un pénitent (rite composé par ISO'yahb 11 b; la réception d'un jacobite, melkite, ou autre chrétien dans la confession nestorienne; de nombreuses bénédictions. Les formules de bénédiction que l'évêque doit prononcer dans diverses circonstances W. Wright et A. S. Cook, op. cit., p. 310-360.

S. *Psautier*. — Le premier des livres servant à la récitation de l'office est le psautier ou *Daividâ*; il est divisé chez les nestoriens en 20 parties ou *hulât* « louanges », auxquelles on ajoute une vingt et unième section contenant les deux cantiques de Moïse et le premier d'Isaïe. Cf. F. E. C. Dîetrich, *Dr psalterii usu publica et divisione in Ecclesia syriaca*, Marbourg, 1862, corrigé par P. Martin. *Saint Pierre et saint Paul dans l'Eglise nestorienne*, extrait de la *Revue des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1875, p. XXIV, n. 1. Les *hulât* sont divisées en *marmîtâ*, dont le nombre varie de deux à quatre, chacune contenant en général deux psaumes, dont chacun est précédé de son argument, qui ne se récite pas, et suivi d'une ou de deux antennes (*qanunâ*). En tête de chaque *marmîtâ* se trouve une courte oraison, qui est à proprement parler la *marmîtâ* « jaculatoire ». Ces oraisons passent pour avoir été composées par le catholicos Elie III Ahû Halim, mais il a inséré dans la collection un certain nombre de pièces anciennes. Lorsqu'un psaume est suivi de deux antennes, la première sert habituellement, tandis que la seconde est réservée pour certaines occasions.

9. Le *hudrâ* « cycle » contient l'office, antennes, hymnes et oraisons, des 58 dimanches formant le cycle de l'année liturgique; il indique en outre les fêtes du Seigneur et les commémoraisons des saints, mais sans en donner l'office complet. Il a été composé par Iso-yahb III, qui en avait commencé la compilation lorsqu'il était encore métropolitain d'Arbêlcs, avec la collaboration de 'EnanIso*, le traducteur du *Paradis des Pères*. A. Baumstark. *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 198; description d'un *hudrâ* dans W. Wright et A. S. Cook, op. cit., p. 168-181.

10. Le *gazzâ* « trésor » contient les offices des fêtes de Notre-Seigneur ne tombant pas le dimanche et des commémoraisons des saints. Les offices qui s'y trouvent sont : Nativité de N.-!.. commémoraisons de la sainte Vierge, Epiphanie, commémoraisons de saint Jean-Baptiste, des saints Pierre et Paul, des quatre évangélistes, de saint Étienne, d'un saint quelconque (office commun), des confesseurs, de saint Georges, de la mère des sept Machabées, Ascension, saint Thomas, saint Cyrille, Transfiguration. Invention de la croix. Lorsque l'une ou l'autre de ces commémoraisons se répète dans l'année, c'est avec répétition du même office. P. Martin, op. cit., p. xxi.

11. Le *kalkul* contient le propre des fêtes de l'année aux nocturnes et à vêpres; il est assez souvent incorporé au *hudrâ*.

12. Le *ktâbâ daqdOm iva-d'balur* est ainsi appelé « livre du premier et de ce qui suit », par allusion aux deux chœurs qui occupent la droite et la gauche de l'église. Les offices, qui servent pour chacune des semaines de l'année, sont dits *qadmâyê* « premiers » ou *d'batar* et *ahrâyê* « derniers », suivant qu'ils doivent être entonnés par le premier ou le second chœur, l'ordre des dimanches, qui est indiqué par le *hudrâ*, étant continué pendant toute la semaine. P. Martin, op. cit., p. xxi-xiii.

13. *Livres divers*. — *UAbû Halim* contient la collection des oraisons composées ou réunies par Elle. Les hymnes de saint Ephrem pour le jeûne de Ninive forment parfois un livre spécial, qui est appelé *Ra'utâ d'Nuuvâyê*. Le *Komis* est le recueil des hymnes de Kami» bar Qardafyê, comme le *Wardû* est le recueil de hymnes de Georges Wardû; les livres liturgiques renvoient parfois à ces recueils. Le *Qâli ifoudrânê* ou livre des suffrages comprend 28 *qâlê* et 43 *iahlupl* « variations », qui sont généralement copiés à la fin du *kallait*.

G. Birttrich, *Die nestorhaische Tautlilunje ins drilsche ubcrictzt unter Vtrnrlung der neuesten handschriftlichen*

Eunde historisch-kritisch erschlossen, (ile** n. 1003 (recension de A. Baumstark dans *Oriens christianus*, t. in, 1903, p. 219-226); texte des ordinations d'après le *Vatican Syriacque 45*, et traduction hitinc dans J. Morin, *Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus...*, Purl*. 1655, p. 142-173, repris et complété à l'aide de manuscrits de Joseph I.» par J. S. A. émani, *Ribliotheca orientalis...*, t. III b, p. nccr.xvii-Dcccxi.iv (y compris d'abondant commentaires); rites des sacrements traduit* en latin dans Benzinger, *Ritus orientalium...*, Würzburg, 1863 : baptême et confirmation, t. I. p. 346-383, cérémonie de la communion, p. 117-420, réconciliation des pécheurs, p. 167-171; Ordinations et réconciliation du prêtre excommunié, t. II, p. 226-274, mariage, p. 419-450, prières sur les malades*, p. 517-519 (ces traductions sont celles des Assémini et de Henaudot ou dérivent des traductions anglaises de Badger op. cit., t. n, p. 195-281, 322-359); traduction du rituel des funérailles dans Badger, op. cit., t. n, p. 282-321. On trouvera des notions générales sur l'office nestorien dans A. J. Maclean et W. H. Broune, *The catholicos of the East and his people*, p. 212-212, avec traduction de plusieurs morceaux et table de répartition des psaumes; renseignements sur les sacrements et le rite des funérailles, *ibid.*, p. 213-219. L'office complet de l'Épiphanie a été traduit en anglais par A. J. Maclean, dans E. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, p. 298-388, d'après le manuscrit du *Gazza, Rorgia syriacque 60*. L'office des saints Pierre et Paul a été publié en syriaque et traduit en français par P. Martin, op. cit., p. 47-151 et 67 p. de texte syriaque. La partie commune de l'office ferial, extraite du manuel et du *ktaba daqdam ivad*batar*, a été traduite en anglais par A. J. Maclean, *East Syrian daily offices*, Londres, PM).

3° *Éditions liturgiques des chaldéens catholiques*. — Ce fut un des premiers soucis de la S. Congrégation de Propaganda Fide, dès les premiers temps de son existence, de créer une imprimerie où seraient préparés des livres liturgiques pour les Églises orientales. On pensa aux chaldéens, et les archives de la S. Congrégation en fournirent sans doute un jour la preuve, mais c'est seulement à la fin du xviii^e siècle que nous en avons la certitude, dans la traduction italienne d'une lettre du patriarche Joseph Ier. en date du 22 mars 1684. S. Giamil, *Genuine relations...*, p. 312 sq. Le patriarche prit soin d'envoyer à la S. Congrégation de Propaganda Fide les copies de plusieurs livres liturgiques, et lui-même en copia plusieurs autres pendant les années de sa retraite à Borne. Liste de ces volumes dans J. Al. Assémani, *De catholicis seu patriarchis chaldirom...*, p. 242, n. 1. Toutefois, la Propagande qui avait imprimé pour les chaldéens une profession de foi en 1618 et un catéchisme en 1665, ne publia qu'en 1767 le *Missale chaldaicum ex decreto Sacrae Congregationis de Propaganda Fide editum*. Ce volume contient : p. 1-268, le texte syriaque avec traduction arabe (écrite en caractères chaldéens) des leçons des épiîtres de saint Paul; p. 272-3(11, le texte syriaque de la liturgie des apôtres (Addai et Mari); p. 302-603, les péripécies des évangiles en syriaque et arabe; p. 604-613, la traduction en syriaque des prières dites par les prêtres romains lorsqu'ils revêtent les ornements sacrés, et trois prières d'action de grâces.

Le texte du missel chaldéen fut traduit avant d'être édité, par ordre de la Propagande, en vue d'un examen dogmatique, par J. Al. Assémani : *qutn nos jussu superiorum antea latine interpretati jutaramus*. (Op. cit., p. 247.) La S. Congrégation se proposait sans doute de publier ensuite un rituel, puisque le même orientaliste en traduisit les formules d'après deux manuscrits de la bibliothèque Vaticane, provenant de Joseph Ier et deux de la Propagande, dont les cotes sont données par la copie officielle de la traduction (*Ilorgia latins* / 19 et 160; copie faite pour l'usage du cardinal Mai - *at. lat. OSSi*). On choisit pour ce travail des manuscrits récents, laissant de côté pour les ordinations le manuscrit utilisé par

Morin, qui en avait vu copie par Abraham Echellensis.

Après le missel de 1767, on trouve trois volumes chaldéens imprimés en 1771 et 1775, un missel, un rituel et un bréviaire, mais il s'agit de textes pour les Chaldéens du Malabar. Voir art Syho-mai[^]baki (Eglise).

C'est seulement en 1842 que la Propagande imprima pour les Chaldéens de Mésopotamie un nouveau livre liturgique, le *Psalterium chaldaicum in usum nationis chaldaicw editum*. La préface est signée de Joseph Guriel, auquel on doit toute une série de publications faites alors aux frais de la Propagande. Le psautier est divisé en *hulât* et *murmiyatâ*, précédées de leurs oraisons. Après le vingt et unième *hulâd*, composé des deux cantiques de Moïse, celui du Deutéronome divisé en deux, se trouve le *Magnificat*. Ce volume devait avoir une suite, que nous connaissons seulement par l'exemplaire de la bibliothèque Vaticane (*Raccolta generale, Liturgia*, t. 1, p. 356), brochure sans titre, qui porte à l'intérieur de la couverture une étiquette en syriaque avec les mots *ktâbu dagdam trad' batar*. La pagination, 335-601, relie incontestablement cette impression au psautier de 1812; l'ensemble formait une réduction de bréviaire analogue au diurnal latin, contenant le psautier complet et la partie de l'office ferial commun à toutes les semaines de l'année.

Nous ne savons pas si l'ouvrage complet fut distribué, mais nous en doutons, car il ne figure pas au catalogue de la bibliothèque Barbérini, qui recevait de droit un exemplaire de toutes les publications imprimées par la typographie de la Propagande. En 1815, paraissait un *Breviarium chaldaicum in usum nationis chaldaicw a Iosepho Guriel secundo editum*. Ce *secundo* indiquerait que la première tentative a été poussée jusqu'au bout; toutefois, on a du mal de croire que la S. Congrégation aurait fait les frais de deux éditions à trois ans de distance. L'édition de 1815 est imprimée avec d'autres caractères, dans un format de 11 centimètres sur 10; elle est tonnée également par la réunion du psautier cl du *ktâbu dagdam wad'batar*, mais on a ajouté au début *VApéri* et à la fin toute une série de morceaux traduits du latin en syriaque : actions de grâces après la messe. *Te Deum*, prières pour les malades, psaumes de la pénitence, litanies des saints avec leurs oraisons, litanies de la sainte Merge, du saint Nom de Jésus, etc.

En 1858, toujours par les soins de Guriel, paraissait un *Manuale sacerdotum... juxta ritum Ecclesie Chaldeorum*. Mais ce manuel ne correspond pas à ce que l'on attendrait, car s'il commence bien par les prières que le prêtre doit dire aux offices du matin et du soir (p. 31-13), comme les manuscrits nestoriens du manuel sacerdotal, il ne contient plus ensuite que des formules de dévotion empruntées aux livres latins.

Nous sommes insuffisamment renseignés sur les livres liturgiques que missionnaires et Chaldéens commencèrent dès lors d'imprimer en Orient. Un psautier imprimé à l'imprimerie patriarcale de Mossoul, chez Raphael Mazdji (bibliothèque Vaticane, *Raccolta generale, Liturgia*, t. 1, p. 21), et un missel lithographié à Constantinople chez Zellitch vers 1870 (ne serait-ce pas au temps où le patriarche Audo s'y arrêta, au retour du concile?) (*Raccolta generale, Liturgia*, n. 157), ne figurent pas dans le catalogue* imprimé du British Museum, qui indique par contre un bréviaire de 311 pages imprimé à Mossoul en 1866a. A. Baumstark indique deux éditions du missel imprimées par les soins des Lazaristes à Ounniah en 1876 et 1906 (*Geschichte der syrischen Literatur*, p. 199, n. 7), et, d'après les notes de IL Goussen, un Nouveau

testament suivi du psautier imprimé par les dominicains à Mossoul en 1896-1898 (p. 357). un rituel imprimé en 1907 (*ibid.*), et un *Psalterium juxta exemplar apud Chaldeos usurpatum*. 1910.

L'œuvre la plus considérable comme édition liturgique chaldéenne est le *Breviarium chaldaicum* en trois volumes, imprimé à Leipzig, édité à Paris en 1886, par le P. Bcdjan, dont le nom figure seulement comme censeur « à côté de celui du futur patriarche Ébed-Jésus V Khayyatli, alors archevêque de Diarbékir. Les trois volumes du bréviaire étaient accompagnés d'un *Liber psalmorum, horarum diurnarum, ordinis officii divini et homiliarum rogationum*, qu'on s'étonne de voir qualifié *ad usum scholarum*. Cette addition au livre a tout l'air d'avoir été faite pour tranquilliser l'imprimeur de la Propagande, qui risquait de garder en magasin le bréviaire de Guriel, terriblement distancé par l'élégante présentation de l'imprimeur Drugulin. Les trois volumes du bréviaire et celui du psautier diurnal sont, comme toutes les éditions de Bcdjan, très soignés et faits d'après les meilleurs manuscrits que ce consciencieux travailleur avait pu se procurer.

Le *Missale juxta ritum Ecclesie Syrorum orientaliu, id est Chaldeorum*, imprimé en 1901 par les dominicains de Mossoul, a été composé suivant les mêmes principes : disposer dans un ordre pratique les morceaux authentiques de la liturgie nestorienne épars dans les manuscrits. Ce missel contient les trois liturgies en usage dans l'Église nestorienne, mais celles dites habituellement de Théodore et de Nestorius sont appelées tout simplement deuxième et troisième messes; on sait que cette dernière est assez voisine de celle en usage à Byzance au temps de saint Jean Chrysostome et de Nestorius. A. Baumstark, *Die Chrysostomosliturgie und die syrische Liturgie des Nestorios*, dans *Χρυσόστομοιζα, Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo*, Borne, 1908, p. 771-857. Suivent les parties propres aux messes des dimanches, fêtes et commémoraisons, à l'exclusion des leçons.

1° *Éditions liturgiques des nestoriens*. - La mission anglicane a imprimé à Ounniah, en 1890, les trois liturgies et le rite du baptême sous un double titre syriaque et latin ; *Liturgia sanctorum apostolorum Adae et Maris, cui accedunt dua alla in quibusdam jestis et jeriis dicendtr. neenon ordo baptismi...*, où les noms de Théodore et Nestorius sont omis dans le titre des liturgies qui leur sont attribuées, soit par scrupule scientifique soit plutôt afin de ne pas compromettre la vente du volume aux prêtres chaldéens catholiques. Deux éditions du psautier ont la même origine, Ounniah, 1891 et 1908.

En 1928, le prêtre Joseph de Relaytâ, dont nous avons dit l'opposition au patriarche Simon XXI Isaïe, col. 258, a fait imprimer un manuel sacerdotal intitulé *The liturgy of (the Church of) the East, compared in details with many ancient mss., which their name and date is given in the synac introduction...* (édition de 520 exemplaires numérotés), 16 et 188 pages. Le contenu de ce volume est le suivant ; p. 1-58, liturgie des apôtres; p. 69-75, liturgie de Théodore; p. 76-101, liturgie de Nestorius; p. 101-106, canon d'*haylat* pour les difficiles fêtes du Seigneur; p. 107-160, rite du baptême; p. 161-171, préparation de la matière du sacrifice; p. 172-179, rite de la réconciliation; p. 180-192, renouvellement du *jermentum* ou *malkâ*; p. 182-207, prières diverses, pour la pluie, sur les semences etc.; p. 208-218, canons du catholicos Jean bar Abgâr sur le service de l'autel; p. 219-221, formules d'exorcismes; p. 225-232, diptyques; p. 243, bénédiction du calice dans un temps de nécessité; p. 244, confection du *htnânîl*; p. 245-249, bénédiction de l'eau; p. 250-292, *huttûmi* qui se font à la porte du

sanctuaire, par Ébedjésus; p. 293-360, prières des prêtres (office quotidien); p. 362-115, consécration d'un autel avec huile; p. 116-126, consécration d'un autel sans huile; p. 127-173, consécration d'un autel neuf, attribuée à Bo'yahb; p. 171-182, lavage de l'autel.

E. TISSERANT.

NEUMAYR François, de la Compagnie de Jésus (1697-1765). — Né à Munich le 17 janvier 1697, il entra au noviciat en 1712, et professa pendant une dizaine d'années les humanités et la rhétorique. Après avoir été appliqué aux missions, il dirigea à partir de 1733 la *Congregatio latina major* de Munich; en 1752, il est nommé prédicateur ordinaire de la cathédrale d'Augsbourg; il le demeura durant onze années, et Jouit d'une grande réputation d'orateur controversiste. Il dut quitter ce ministère en 1763 et mourut à Augsbourg le 11 mai 1765.

L'œuvre littéraire qu'il a laissée est assez considérable; mais les 112 numéros que lui consacre le P. Sommervogel ne doivent pas faire illusion; beaucoup des ouvrages en question sont de minces plaquettes de quelques pages. Pour mettre un peu d'ordre dans la longue énumération de Sommervogel, nous introduirons quelques divisions, qui correspondent assez bien d'ailleurs à l'ordre chronologique.

1. *Poésie et belles-lettres*. — Nous nous dispenserons d'énumérer les tragédies et comédies latines, composées à l'époque où le P. Neumayr professait la rhétorique. Elles sont rassemblées dans son *Theatrum politicum sive traegediarum ad commendationem virtutis et viliorum detestationem*, in-1., Augsbourg-Ingolstadt, 1760, qui a au moins un intérêt documentaire; on en dira autant de son *idea poeseos sive methodica institutio de praeceptis, praxi et usu artis*, in-12, Ingolstadt, 1751, où l'auteur donne souvent en exemple ses propres poésies latines, qu'il tournait assez joliment; autant de son *idea rhetorices*, in-8., Ingolstadt et Augsbourg.

2. *Piété et ascétisme*. — Directeur de la grande congrégation de Munich, le P. Neumayr a été souvent appelé à donner des méditations et des retraites, soit aux laïques, soit aux ecclésiastiques; il en a publié un bon nombre soit en latin, soit en allemand, et a rassemblé ultérieurement ces opuscules en quelque recueil: *Gratia vocationis sacerdotalis.., resuscitata per sacras commentationes venerabili clero accommodatas*, in-8., Munich, 1715; nombreuses éditions latines; éditions allemandes au xviii^e et au xix^e siècle. — *Theatrum asceticum sive meditationes sacrae*, recueil des méditations données pendant les carêmes de 1739 à 1717, in-1., Ingolstadt-Augsbourg, 1717, nombreuses éditions latines au xviii^e siècle. — Il faut signaler à pari, comme caractéristique de la dévotion mariale de l'époque: *Idea cultus mariani sodalitatibus Deipane consecratis proprii*, in-12, Munich, 1717, nombreuses éditions. — *Via compendii ad perfectionem datui religioso competentem oculidurno itinere emetienda*, en deux parties: 1. *Meditationes*, in-12, Augsbourg-Munich-Ingolstadt, 1757; 2. *Examina, dissertationes, considerationes et instructiones*, in-8., Augsbourg, 1759; la 2^e édition en un seul volume in-8., Augsbourg, 1759. — La *Vita reflexa sive usus examinis quotidiani*, in-8., Augsbourg, 1761, se dorme comme un extrait du livre précédent. — Le petit traité intitulé: *Vir apertolitus sive doctrina methodica de utili et /ardi praxi junctionum sacerdotalium*, in-12, Ingolstadt-Augsbourg, 1752, est présenté par l'auteur comme un appendice au livre *De gratia vocationis*.

Plusieurs ouvrages sont consacrés plus spécialement aux vertus chrétiennes ou à la lutte contre divers défauts: *Wesenheit, Kraft und Uebung der*

göttlichen Tugenden des Glaubens, der Jiofnung und der Liebe, in-8., Ingolstadt-Augsbourg, 1719. — *Exterminium acedii*, in-8., Augsbourg-Munich-Ingolstadt, 1755; plusieurs éditions. — *Curatio mltan-choliA uder Gedult in Trübsalen*, in-8., Augsbourg-Ingolstadt, 1757.

Enfin la théorie générale de l'ascétisme a été fidèlement et assez sommairement, dans *Idea theologizeasceticus:scientiam sanctorum... exhibens*, in-8., œuvre posthume, publiée à Augsbourg en 1781, fréquemment rééditée et encore en 1853 à Paris, sans parler de diverses traductions en allemand, polonais, italien, français.

3. *Théologie*. — En dehors des écrits et des conférences de controverse dont nous parlerons plus loin, le P. Neumayr n'a guère publié que des travaux caléchétiques: *Kern des Christentums, oder christ-katholische Glaubens-und Sittcnlehre in immenudhrende Uebung gcsclzt*, in-8., Augsbourg-Innsbruck, 1762, très nombreuses éditions dont plusieurs au xix^e siècle. — *Religio prudentu/n sive sola fides catholica fides prudens*, in-8., Augsbourg-Ingolstadt, 1761, à tendances apologetiques, souvent réédité; il y a une édition allemande: *Religion cinés vernünftigen Mannes*, *ibid.*, 1769.

Comme beaucoup de ses confrères, le P. Neumayr a été amené à prendre position dans la querelle du probabilisme. Dans une de ses conférences d'Augsbourg, il avait posé, à l'adresse, prétendait-il, des publicistes protestants, cette question: *Obder Probabilismus, oder die gelindere Sittcnlehre catholischer Schulen abscheulich und zu uermaledeyn sey?* 10 p. in-4., mardi de Pâque», 1753; il publia la même apologie du probabilisme en latin l'année suivante: *Quaestio an probabilismus sive doctrina moralis benignior... abominabilis et execratione sit digna?* Cet opuscule latin fut mis à l'index le 29 mai 1760. La Congrégation catholique sans doute que la chaire chrétienne n'était pas le lieu où traiter ces questions d'école, (c'est ce que dirent aussi à l'auteur un certain nombre d'adversaires catholiques du probabilisme. Voir Sommervogel, col. 1672-1673; et cf. Fleury, *Histoire ecclésiastique*, continuation, I 216, §52. Contre ces attaques, notre auteur se défendit dans des *Nota theologiae pro tutela probabilitismi*, in-1., Munich-Ingolstadt, où il prend spécialement à partie le P. Dominique Illichard. O. P.

4. *Controverse*. — Le P. Neumayr doit sa plus solide réputation aux conférences qu'il a prêchées à Augsbourg, et qui sont presque toutes orientées dans le sens de la controverse. C'est un genre qu'il aimait et il y déployait une ténacité et un mordant, qui risquent parfois de le rendre peu sympathique. Mentionnons seulement sa controverse écrite avec le bénédictin apostat IL Kothtischer, qui porte tant sur la profession de foi de ce converti au luthéranisme, que sur la réforme scolaire dont il commençait à entretenir l'opinion publique. Voir les n. 35-38 de Sommervogel. — D'intérêt plus considérable sont les conférences de controverse où l'orateur prit à partie d'abord les protestants. Beaucoup ont été publiées, aussitôt après avoir été données, en petits livrets in-8^o de 30-10 pages. L'auteur les a réunies en 2 vol. in-1., *Heilige Streitreden über wichtige Glaubensfragen*, Munich-Ingolstadt, 1757-1760, puis en 1 autres vol., 1763-1761. Les principes essentiels du protestantisme y sont longuement discutés. Il y eut, scmblerait-il, des plaintes car l'orateur traita très professo, le jour des Saints Innocents de 1753, cette (question: *Ob heilige Streitreden in der Kirche Gotlrs mit Redit üblich seijen?* \ plusieurs reprises aussi, il réfuta expressément des réponses écrites faites à ses conférences. cf. par ex. les n. 51, 55 de Sommervogel. A partir de 1760, laissant presque complètement de côté

la controverse antiprotestante, il s'adresse aux libres penseurs et traite les questions de l'existence de Dieu, de la Providence, de la destinée humaine, etc.

Les conférences du P. Neumayr tiennent davantage de la leçon académique (pic du sermon; il est froid et s'élève rarement aux mouvements d'éloquence; il est disculcur et semble chercher plutôt à réduire ses adversaires au silence qu'à les changer. Mais il est fort, pressant, dialecticien accompli. On serait curieux de savoir s'il avait des protestants dans son auditoire, et l'impression qu'il leur faisait. On se le représente beaucoup plutôt affermissant les catholiques dans leur foi que ramenant au bercail romain les brebis égarées. Incontestablement, il marque une date dans l'histoire de la prédication calholique en Allemagne.

Tout l'essentiel est dans* Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. v, col. 1651-1683. (i. t. i), col. 716; Hurler, *Nomenclator*, 3^e édit., t. v a, col. 235-237.

É. AMANN.

NEUSS (Philippe-Alberti do), théologien carme du xv^e siècle, naquit à Neuss, au diocèse de Cologne; il embrassa l'état religieux au couvent des carmes de Francfort et prit le doctorat en théologie. Il enseigna à Paris et à Cologne, fut régent et prieur du couvent de Francfort de 1196 jusqu'à sa mort, qui arriva l'an 1506. Philippe Alberti non seulement brilla par sa science philosophique, théologique et scripturaire, mais aussi par son talent littéraire et oratoire. Il écrivit les ouvrages suivants : 1. *Postilla in Cantica Cantorum*; 2. *Commentaria in Magistram Sententiarum*; 3. *De purissima B. V. Maria Conceptione*, ouvrage remarquable qu'il rédigea pour défendre l'immaculée Conception contre la *Quivstio quodlibeta* écrite et défendue, par le dominicain Wilgand Wirth d'Oppenheim à l'université de Cologne. On doit encore à Nicolas quelques *sermons* et des *lettres*.

Jean Trithème. *Catalogus illustrium viror. Germaniam exornantium, Optra historica*, Francfort 1601. p. 175-176; Gvsnr, *Bibliotheca (Epitome de Simler)*, Zurich, 1571. p. 571 a; Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta*, Lyon, 1575, L. IV. p. 312; Pierre Lucius *Carmelitana bibliotheca*. Florence, 1593, fol. 76 r^o Possevin, *Apparatus sacer*, Venise, 1606, t. m, p. 76; Augustin Biscareti, *Palmites vinn Carmeli*, ms. de 1638 conservé au Collège Saint-Albert à Home, fol. 198 r^o; Alègre de Cnsanac, *Paradisus carmelitici decoris*, Lyon, 1639, p. 371 ; J.-B. «le Lrzimn, *Annales*, Home, 1615-1656, t. iv, p. 986, 991-992; Daniel «le la Vierge Marie, *Spéculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. n, p. 1098, n. 3891 ; Joseph Hart/hcim, *Bibliotheca Colonienis*, Cologne, 1717, p. 286 a; *Prodromus historia' universitatis Colonienis*, Cologne. 1759, p. 10; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*. Orléans, 1752. t. I. col. 26, n. 35; t. II, col. 625-626, n. 155; Henri-Hubert Koch, *Die Karmelitcn-Oster der Niedcrdeulxchen Provins*, ITibourg-en-B., 1889, p. 15, 22. 23, 11; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. II, col. 1111; Benedict Zimmerman. *Monumenta historica carmelitana*, Lérins, 1907, p. 120 et 517; *Acta capit. gener. Ord. r«irm.,H«»mc*, 1912. p. 298.

P. Anastase de Saint-Paul.

NEUSSER Brunon, frère mineur de l'Observance, lecteur de théologie à Mayence et custode de la province de Cologne, fut un philosophe et un théologien très goûté, mais avant tout un prédicateur renommé. Il doit être mort vers 1669 ou 1680. Nous n'avons que peu de détails sur sa vie et son activité littéraire. Il a traduit de nombreux ouvrages homilétiques de prédicateurs illustres en latin : 1. *Hortus aridissimus discursuum pnedicabiliini*, 1 vol., Mayence, 1677; 2. *Scientia universalis condonatorum* (trad. de l'italien), Cologne, 1676; 3. *Quadragesimalc, Dominicale et Sanctoralc* (trad. de l'italien), 1 vol., Afayence, 1669; 4. *Sermones per omnes dominicas* (trad. du français). Mayence, 1668; 5. *Assumpta pnedicabilia super omnia evangelia quadragesimo*: (trad. de l'italien), Cologne,

1668; 6. *Summa prrcdicabilium sermonum*, 2 vol., Cologne, 15^e.

Gaudentius Guggenbichlrr, *Belirage sur Kirehengrscht des XVI. and XVII. Jahrhunderis*, vol. i (unie.), Bozen, 1880, p. 321 »q Zawart, O. M. Lap.. *The history of /randscan preaching and o/ franciscan preachers (1209-1927). A bio-bibliographical study (Franciscan studies, n° 7)*, New-York, 1928, p. 503-500.

Am. Thetabut.

1. NEWCASTLE (André de), frère mineur du début du xiv^e siècle. Originaire d'Angleterre, il semble avoir appartenu à la custodie des frères mineurs de Lorraine et à la province de France. Cc théologien. <jui fut appelé *Doctor ingeniosissimus*, a composé deux ouvrages; d'abord, un *Tractatus de conceptione beata Mariir*, qui est resté inédit, et ensuite un *Commentarius in primum Itbrum Sententiarum*, qui fut imprimé, à Paris, en 1514 et dont il existe un manuscrit à la Bibl. nationale de Paris. André n'a probablement pas commenté les quatre livres des *Sentences*, comme le dit L. Wadding.

L. Wadding, *Scriptions ordinis minorum*, 2^e édit.. Borne, 1906, p. 16; J.-L Sbanden. *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. i, 2^e édit.. Borne, 11'08. p. 37-38; IL Wnrthon, *Appendix ad historiam litterariam Guilielmi Cavi*, Oxford, 1713, L 1, à l'année 1301; C. Oudin. *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Ixlpzig, 1722, l. II, nu mot *Andreas de Newcastle* ; Quétif-Echard. *Scriptores ordinis Pnrldicalorum*, Paris, 1719, t. I, p. 710.

Am. Tietært.

2, NEWCASTLE (Hugues d.). frère mineur, originaire d'Angleterre et appelé généralement *Doctor scholasticus*. Il eut comme maître Duns Scot dont il fut un fidèle disciple et un défenseur acharné. Il doit donc être postérieur au Docteur subtil. et sa carrière professorale et littéraire ne peut point se placer en 1281, comme quelques auteurs le supposent. Il souscrivit, en 1322, la déclaration du chapitre général de Pérouse, dans laquelle les capitulaires déclarent, contre Jean XXII, que la proposition : « Le Christ ni les apôtres n'ont jamais rien possédé, ni personnellement, ni en commun. » est une vérité établie par les saintes Écritures. Hugues de Newcastle est aussi un des quatorze théologiens franciscains célèbres, dont les noms sont gravés autour du tombeau de Duns Scot à Cologne. On v lit : *Magister Hugo de Novo-castro*.

Hugues a écrit un commentaire sur les quatre livres des *Sentences* qui est resté inédit jusqu'à nos jours, *I. incipit* du I^{er} livre est le suivant : *Pulchritudinem candoris ejus admirabitur oculus, eta Eccles.* 13. 20. Le II^e livre commence par les mots : *Mirabilia opera lua et anima mea cognoscit nimis : in Psat. Dicebatur in primo Sententiarum proseguendo illud verbum : Pulchritudinem candoris ejus admirabitur oculus : quod in sacra scriptura quatuor mirabilia continentur*; tandis que le III^e livre débute ainsi : *Auditum audlo a Domino, Je. 19. Quia veritas pruni principii*. — Il aurait encore écrit des *Jieportata in Quatuor libros Sententiarum* (cf. L. Wadding. *Scriptores ordinis minorum*, Home, 1900, p. 121). Et, en effet, au début d'un ms., qui appartient autrefois à la bibliothèque du couvent Saint-François à Assise, on lit : *Incipit secundus Lectura' Fratris Hlgonis ordinis fratrum minorum, suppletus ab eodem*. — Hugues de Newcastle composa encore : *Tractatus de victoria Christi contra Antichnstum*, qui fut publié, en 1171. à Nuremberg; un *Tractatus de adventu Anlichristi*, et des *Collationes* dont une porte comme titre : *De mysterio Immaculata Conceptionis virginis Marne*.

D'après toutes ces considérations, nous pouvons conclure qu'il faut placer l'activité professorale et

littéraire de Hugues de Newcastle» au début du xiv^e siècle.

U. Winddinu. *Annales minorum*, Home, 1733, t. vi, p. 137, 176 et 396; du même, *Scriptores ordinis minorum*, 2^e éd., Borne, 1006, p. 121; J.-H. Sbrnralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2^e éd., Borne, 1921, t. I, p. 383.

Am. Tectaeut.

NEWMAN (John-Henry), ecclésiastique anglican, converti au catholicisme et finalement cardinal de l'Église romaine (1801-1890). — I. Vic. IL Œuvres et doctrines (col. 353).

I. La vie. — I. PEPJODE ANGLICAN DE LA VIE DE v/ MA.X. — Les principales autorités pour la période anglicane de la vie de Newman sont : *VApologia*, 1864; *Letters and correspondence of J. H. Newman during his life in the english Church, with a brief autobiography, edited at cardinal Newman's request by Anne Mosley*, 1891 (lettres et correspondance de J. H. Newman écrites durant son séjour dans l'Église anglicane, publiées à la requête du cardinal Newman par Anne Mozley, 1891); *Correspondence of J. H. Newman with John Keble and others, 1839-1845, edited at the Birmingham Oratory*, 1917 (correspondance de J. H. Newman avec John Keble et d'autres personnes (1839-1845) publiée à l'Oratoire de Birmingham, 1917). Ces ouvrages seront désignés respectivement par les abréviations suivantes : *Apol.*, *M.*, *K.* Pour *Apot.*, les renvois se réfèrent à l'édition d'ensemble des œuvres de Newman, publiée par Longman's; pour 3/ à la seconde édition.

1. *La première jeunesse*. — John Henry Newman naquit le 21 février 1801. Son père était un banquier de Londres dont les ancêtres étaient originaires du comté de Cambridge. On a raconté que la famille était d'origine juive; mais cette légende a pris naissance dans l'imagination de l'écrivain, auquel est dû l'article sur Newman de *l'Encyclopædia britannica*. Celui-ci avoua par la suite à Wilfred Ward que ses seules preuves étaient « le nom et le nez » de son personnage. Son hypothèse n'a été acceptée par Mgr Barry dans son *Newman (Literary Hoes series*, Hodder et Stoughton, 1904, p. 9-10), mais il a, lui aussi, reconnu dans un ouvrage récemment publié qu'il n'en avait jamais découvert aucune confirmation. *Memories and opinions*, Londres, 1927, p. 239. Le nom ne prouve rien, car il était fort répandu en Angleterre longtemps avant que les Juifs, sous Olivier Cromwell, ne fussent autorisés à s'établir dans le pays. La mère de Newman descendait de réfugiés huguenots. On a dit qu'elle était très attachée à l'école calviniste ou « évangélique »; mais c'est là une fable mise en circulation par Thomas Mozley, cet écrivain si peu exact, dans ses *Reminiscences, chiefly of Oriel*, etc. (Souvenirs, principalement du collège d'Oriel à Oxford.) Des lettres de protestation furent adressées à Mozley par Newman aussi bien que par son frère Francis; celui-ci s'indignait de l'injustice qui était faite à la mémoire de sa mère « femme trop sage, disait-il, pour élever ses enfants « sans une religion qui fût en quelque manière settaire. » *The early history of cardinal Newman*, etc. Londres 1891, p. 72 (Histoire des premières années du cardinal Newman). Mozley, tout en gardant le silence, fit disparaître son affirmation de la seconde édition de son livre. La religion dans laquelle fut élevée Newman, était, on peut le supposer la « religion de la Bible » telle qu'il l'a définie dans sa *Grammar of assent*, p. 56-58, comme étant celle de « la masse des gens pieux et vertueux » dans l'Angleterre de son temps. K. Il fut de sept ans. Newman fut envoyé dans une grande école à Ealing (près de Londres, aujourd'hui dans la ville), où il resta jusqu'à la fin de 1816. Au cours des derniers mois — citons ses

paroles : « un grand changement se produisit dans ma pensée. Pour la première fois, je subis l'influence d'un *credo* arrêté, et j'eus conscience de ce qu'est un dogme, impression qui, grâce à Dieu, ne s'est jamais effacée ni obscurcie. » L'auteur de ces lignes, il vaut la peine de le remarquer, insiste sur le côté intellectuel de sa conversion; ce trait la distingue nettement de ses conversions émotives auxquelles on l'a souvent comparée. L'instrument humain de ce grand changement fut un clergyman de l'école évangélique ». L'un des maîtres de l'école d'Ealing, nommé Waller Mayers. Les « évangéliques » représentaient à l'intérieur de l'Église anglicane le grand mouvement religieux que Wesley et Whitefield avaient mis en branle. Ceux qui, après la mort de Wesley, s'étaient peu à peu laissés emporter par le courant hors de l'Église d'Angleterre, avaient reçu le nom de méthodistes. Bien différents de Wesley, qui était franchement hostile au calvinisme, la majorité des évangéliques » professaient des doctrines calvinistes.

Il est sans doute assez risqué d'affirmer quoi que ce soit relativement à la doctrine de gens qui ne sentaient pas le besoin d'un système théologique; on peut, néanmoins, en toute sûreté, tenir ceci pour acquis : ce que l'on a coutume d'entendre sous le nom de calvinisme rigide n'était pas un trait caractéristique de leur enseignement. Mayers peut être considéré comme un exemple typique. Francis Newman, frère cadet de John-Henry, parle ainsi de lui : « Comme chez la plupart des « évangéliques » de ma jeunesse voici en quoi consistait son calvinisme : il ne cherchait pas à éluder par des commentaires le 17^e des 39 articles anglicans, mais s'inclinait devant lui en tremblant d'une peur respectueuse. Il était par nature incapable de professer une doctrine aussi terrible et de la soutenir par des arguments; mais il croyait que « dans l'autre monde elle nous serait expliquée de quelque manière. » *Op. cit.*, p. 15. Le 17^e article est celui qui traite de la prédestination et de l'élection ». Il ne parle que de la prédestination des élus. La croyance qui tenait réellement à cœur aux évangéliques » était que la foi seule justifiait, et qu'elle était, du commencement à la fin, le don gratuit de Dieu. Ils n'adhéraient au calvinisme que dans la mesure nécessaire pour mettre ainsi hors de cause le caractère gratuit de ce don. Ils détestaient profondément la doctrine de la régénération par le baptême, et dépensaient force d'ingéniosité à annuler, par des explications, l'affirmation qui en était clairement faite dans le *Book of common prayer*. La conversion soudaine était plus ou moins considérée comme l'idéal, mais étant donné que tant de « vrais croyants » et de « chrétiens d'accord avec eux-mêmes » — pour nous servir ici de leur phraséologie — n'étaient pas passés par cette expérience, on ne pouvait la considérer comme essentielle. Mayers nous a lui-même rapporté que sa conversion avait été graduelle; selon toute apparence, celle de Thomas Scott l'avait été aussi, et celle de Newman, s'il est vrai qu'elle ne s'étendit pas sur une longue période, ne fut pas soudaine.

Les traits les plus frappants de cette première conversion sont sa profondeur et sa simplicité. • Lorsque j'étais un jeune garçon de quinze ans, je vivais une vie de péché, la conscience très noire, et l'esprit très méprisant des choses saintes. Il a dans sa pitié touché mon cœur, et malgré d'innombrables péchés, je ne l'ai plus oublié depuis ce temps, et il ne m'a pas oublié lui non plus » AL.p. 31 L C'est en ces termes que Newman écrivait à Keble en 1844. Il dit dans une autre lettre à Miss Mozley (1885) : « Je ne puis comme « juste juger objectivement de mon propre cas mais, cette réserve faite, on peut difficilement, à mon sens, se représenter ou imaginer

qu'après le mois d'août 1816, le jeune garçon ([ne j'étais soit resté la même personne. Dans *VApologia*, il est, dit-il, plus certain d'avoir subi cette conversion intérieure, (pi'il ne l'est d'avoir des mains et des pieds. *Apol.*, p. 1. Ici s'affirmo une tendance à l'idéalisme philosophique, Newman est plus certain d'une expérience purement intérieure que de faits de perception extérieure.

En 1872, Newman détruisit les notes et les papiers écrits après sa conversion, mais « répugnant à supprimer entièrement les traces de la grande miséricorde de Dieu envers lui », il en recopia quelques extraits. Miss Mozley lit un choix de quelques-uns d'entre eux; mais elle ne reproduisit pas avec son exactitude habituelle le passage suivant que l'on a bien des fois cité. C'est apparemment le brouillon d'une composition qui paraissait au jeune garçon susceptible d'être rédigée : « La réalité de la conversion, en tant qu'elle coupe le doute à la racine et tend une chaîne entre Dieu et l'âme (c'est-à-dire une chaîne dont aucun maillon ne manque]. Je sais (pie je suis dans le vrai. Comment le sais-je? Je sais que je le sais – Comment? — Je sais que je sais (pic je le sais. (*Vide Gram. of as.*, 1^{re} édit., p. 195-197]. Miss Mozley laisse de côté les crochets <pii renferment — cela est clair — des explications ajoutées par Newman en 1872; et elle laisse croire par là que c'est elle-même <lui renvoie à la *Grammar of assent*. Elle omet également les mots suivants : « Et encore chaque action a son effet, a son poids et son sens. Pas d'ombres, accord et suite. L'homme non converti change sa raison de vivre selon les périodes de son existence, ou bien ne cesse de changer au hasard; mais ici tout s'accorde, tout se suit. » Le jeune homme aimerait justifier sa certitude, mais il ne le peut. Il doit se contenter de *Vipse dixit* de son esprit. Cependant il y a quelque chose qu'il peut énoncer en paroles, à savoir. l'harmonie et l'esprit de suite que la religion donne à la vie. Le jeune garçon de moins de seize ans qui est prêt, s'il le faut, à s'en tenir à son « Je sais que je sais », mais avancera plus loin s'il le peut, n'est pas près d'être mûr pour la philosophie de Locke, ni pour le fidéisme.

Les « évangeliques » professaient des opinions sévères sur les distractions mondaines, telles (pie la danse et le théâtre, et ils exigeaient la stricte observance du dimanche. Newman se traça à cet égard une ligne de conduite à lui. Vers la fin de 1816, nous le voyons condamner la danse, mais pour lui-même seulement. Écrivant en latin, tant pour s'exercer que pour se protéger contre des indiscretions, il exprime ainsi question et réponse. *Sic agendo alios qui choreis /avent condemnno? Procul a me sit illud!* Il ne voyait aucun mal à aller au théâtre, bien qu'il n'y eût mis les pieds <pie deux fois après 1816. Lorsqu'enfin, en 1821, il décida de ne plus le faire, il se mit en garde contre toute tendance à juger ceux (pii avaient des principes moins rigoureux. De même en 1823, lorsqu'il renonça à « profaner le dimanche », par exemple en lisant des journaux. D'un bout à l'autre, on est frappé de ne pas rencontrer l'entêtement volontaire de l'enthousiaste ». Il reconnaissait instinctivement (pie s'abandonner à l'arbitraire de sa propre volonté, et l'imposer aux autres, ce n'est pas seulement faire preuve de mauvaise éducation, mais encore s'exclure de la vraie spiritualité.

Mayers en quiliant Newnum. lui lit cadeau d'un ouvrage de Beveridge, *Private thoughts* (Pensées intimes), livre de piété solide que le jeune homme étudia ardemment. Mais l'écrivain (pii eut le plus d'influence sur lui fut Thomas Scott (1717-1821). clergyman de l'Église d'Angleterre, qui, après être tombé dans le socinianisme, avait été converti par Newton, « évangelique » célèbre et guide spirituel

du poète Cowper. Scott devint un champion résolu des doctrines calvinistes et, en même temps, combattit avec force ce qu'il en considérait comme l'abus. Il insistait sur le côté pratique des épîtres de saint Paul aussi bien que sur leur côté doctrinal, et s'attira ainsi le reproche de pencher vers l'arminianisme. Puisque les bonnes œuvres devaient nécessairement suivre la foi « qui seule sauvait », on estimait inutile de prendre ces œuvres pour matière de prédication. C'est apparemment le côté minutieusement pratique de l'enseignement de Scott qui faisait dire de lui par Newman : « C'est l'homme à qui (humainement parlant je dois presque mon âme. C'est lui aussi qui, le premier, implanta profondément dans l'esprit du jeune homme la doctrine de la Trinité. *Apol.*, p. 5.

En 1816, Newman lut *l'Histoire ecclésiastique* de Milner, ouvrage « évangelique », et « se prit d'un goût passionné pour les longs extraits des Pères » qu'il y trouva; il lut en même temps le livre de Newton. *Of the prophecies*, (pii le convainquit que le pape était l'antéchrist. *Apol.*, p. 7. Telle était l'opinion courante des Anglais religieux, il y a un siècle. Ils voyaient dans les soi-disant prophéties sur l'apostasie papale », et dans leur accomplissement une des preuves capitales de la divinité du christianisme. Il s'approprija aussi en passant la doctrine d'après laquelle les convertis sont sûrs de persévérer jusqu'au bout. Mais cette « détestable doctrine » n'eut aucune influence sur sa conduite, et en l'espace de quelques années s'effaça progressivement de son esprit. *Apol.*, p. 4. En acceptant l'évangélisme, le jeune homme acceptait la seule forme de religion où se trouvât à cette époque une foi vivante aux dogmes de la Trinité et de l'incarnation.

2' *Newman à Oxford.* — Newman devint étudiant à Oxford en juin 1817. En 1820, il obtint le grade de bachelier ès arts, mais il ne réussit nullement à se distinguer aux examens, contrairement à l'attente de tous ceux (pii le connaissaient. Cet échec relatif fut plus que compensé en 1822, lorsqu'il fut nommé « fellow » du collège d'Oriel. Il se trouva tout à coup placé dans la société la plus intellectuelle d'Oxford.

Nous passerons sur ce qui est familier à tout lecteur de *VApologia*, sur la manière dont Whaleley lit sortir Newman de sa coquille et lui apprit à penser par lui-même, etc.; mais nous pouvons nous arrêter un moment à un autre sujet; *VApologia* n'y fait qu'une brève allusion, mais l'Autobiographie s'y attarde assez longuement, nous voulons parler de la manière dont fut déraciné son « évangelisme ». En 1821, il fut ordonné diacre et devint vicaire de l'église Saint-Clément à Oxford. Il chercha naturellement les conseils d'un de ses collègues d'Oriel. Hawkins, à cette époque curé de l'église Sainte-Marie. Les critiques que fit Hawkins des sermons de Newman, ses fréquents entretiens avec le jeune homme et un livre qu'il lui mit entre les mains. *Apostolical preaching* (la prédication apostolique) de Sumner, tout cela eut pour résultat d'arracher de son *Credo* les doctrines « évangeliques ». *M.*, i, p. 105. Il en vint à reconnaître les différences fondamentales qui séparaient les exhortations de saint Paul dans ses épîtres de celles (pii tombaient des chaires « évangeliques ». Ou donc, par exemple, l'apôtre divise-t-il ceux (pii le lisent en deux catégories, ceux qui sont justifiés par leur foi et ceux (pii ne le sont pas? Pendant un moment, Newman fut en danger de se laisser tomber dans « une froide doctrine arminienne, le premier degré du libéralisme. » Mais sa dévotion aux Pères de l'Église (*M.*, i, p. ni), une maladie et un grand deuil (*Apol.*, p. 1) le sauvèrent. En 1826, il se vit attribuer l'un des postes de « tuteurs » à Oriel; en 1828, il succéda comme curé de Sainte-

Marie à Hawkins, qui avait été élu prévôt d'Oriel. En 1832, à la suite d'un différend avec Hawkins, il dut mettre fin à son activité comme « tuteur ». La même année, il acheva son livre sur les ariens, et en décembre partit pour l'étranger avec Hurrell. Fronda et le père de celui-ci. Il fit un voyage d'excursion en Sicile, au cours duquel il prit une fièvre et tomba dangereusement malade. Il revint en Angleterre en juillet 1833. Au cours du même mois, Keble prêcha son fameux sermon sur *l'Apostasie nationale*, qui fut toujours considéré par Newman comme le début du « mouvement tractarien » ou « mouvement d'Oxford » — le premier nom étant dû aux fameux *Tracts for the times* (brochures pour le temps présent), le second au fait que les auteurs de ces *Tracts* résidaient à Oxford.

3. *Le mouvement tractarien.* — Ce mouvement était une protestation contre l'érasianisme dans une Église soumise à un État sécularisé. On voyait rapidement disparaître l'ancien ordre de choses, où une seule formule englobait « l'Église et l'État » : il n'y avait plus identité entre les deux. L'abrogation des lois dites *Test and corporation Act* (1828) accordait d'une manière formelle aux « dissidents » (non conformistes) ce qu'ils possédaient depuis longtemps en pratique, l'égalité politique avec ceux qui faisaient acte de culte dans l'Église anglicane. La loi qui émancipait les catholiques (*Catholic emancipation Act*) en 1829, fit entrer au Parlement des représentants catholiques de l'Irlande, qui, tout aussi bien que les pairs catholiques anglais, pouvaient désormais prendre part au vote sur des mesures législatives, où les intérêts de l'Église d'État étaient directement engagés. Le *Reform Bill* (loi sur le régime électoral) de 1832 accrut indirectement la puissance politique des « dissidents », et transféra en pratique la suprématie royale sur l'Église au Parlement qui, en 1833, supprima dix évêchés anglicans en Irlande. Cette mesure était financièrement sage, puisqu'on ne pouvait plus forcer les catholiques irlandais à payer la dime ecclésiastique; mais elle était contraire aux désirs de l'Église d'État. Si l'on y ajoute l'agitation semi-révolutionnaire qui avait contraint le gouvernement à accepter le *Reform Bill*, et qui n'était pas encore calmée, il y avait aussi une hostilité largement répandue contre l'Église anglicane en tant qu'Église établie, la suppression des évêchés semblait être un premier coup que d'autres coups plus lourdement frappés allaient bientôt suivre. C'est au milieu de ces alarmes que Newman lança ses premiers *Tracts for the times*. Il en fit paraître trois en septembre 1833. Le premier d'entre eux, véritable appel de clairon du mouvement d'Oxford, avait pour titre *Thoughts on the ministerial Commission* (Pensées sur la charge commise au ministère sacré). Ce tract était adressé aux membres du clergé. Il leur posait la question suivante : « Si le gouvernement et le pays oublient leur Dieu au point de rejeter l'Église, sur quel terrain vous placerez-vous pour exiger de votre troupeau l'attention dévouée et le respect? Et la réponse était : « Je crains que nous n'ayons négligé la fondation véritable sur laquelle est bâtie notre autorité, le fait (pie nous déterraions des apôtres. Peut-être certains membres du clergé ne voudraient-ils pas tout d'abord reconnaître qu'ils professaient cette doctrine; mais leur assurant, en fait ils y croient, car c'est la doctrine du service de l'ordination doctrine dont ils ont, par conséquent, reconnu la vérité au moment le plus solennel de leur existence. » Parmi ceux à qui il était nécessaire de donner une telle assurance, se trouvait l'évêque de Londres; il avait déclaré, disait-on, que la croyance à la succession apostolique était morte avec les « non-jureurs ». *Apol.*, p. 31.

Les tracts continuèrent à paraître de septembre 1833 à janvier 1841, date à laquelle ils s'achevèrent par le fameux « Tract 90 »; au total, Newman en écrivit près du tiers. (On trouvera dans la *Vie de Rusci* de Liddon, au t. II, une liste complète des tracts et de leurs auteurs.) À la fin de chaque année, les numéros parus étaient réunis en volumes. Dans son *Oxford movement* (Le mouvement d'Oxford), Church cite en entier l'avertissement au lecteur du t. I^{er}, parce qu'il fournit « un exposé contemporain et faisant autorité de ce que les chefs avaient dans l'esprit. » D'après ce document, les Tracts ont pour objet « de faire revivre en pratique des doctrines qu'ont professées les grands théologiens de notre Église, mais qui, pour la majorité de ses membres, sont aujourd'hui tombées en désuétude, et qui sont soustraites aux regards du public, même par les quelques individus plus savants et plus orthodoxes qui y restent encore fidèles. La succession apostolique, la sainte Église catholique, étaient des principes d'action dans l'esprit de nos prédécesseurs du XVIII^e siècle », etc. C'étaient feaut et les théologiens de l'époque de Charles I^{er} et de Charles II, et non point les premiers réformateurs, qui représentaient l'idéal des « tractariens ».

Une rapide esquisse de la position doctrinale de Newman durant le mouvement d'Oxford sera à sa place ici. Cette position est caractérisée sous son aspect ecclésiastique par la théorie dite des branches de l'Église (*Branch theory*), sous son aspect théologique par celle de la *Via media*. D'après la *Branch theory*, l'Église catholique d'aujourd'hui consiste principalement en trois branches : l'anglicane, la grecque et la romaine. Chacune d'entre elles est réellement l'Église catholique sur le territoire qu'elle occupe. Le péché de schisme ne consiste pas à suspendre la communion entre Église et Église, mais à dresser autel contre autel, évêque contre évêque, dans le même diocèse, à la manière des donatistes. Ainsi, ce serait un acte de schisme de créer un évêché anglican à Malte ou à Jérusalem. La séparation extérieure des différentes parties de l'Église peut être un terrible jugement de Dieu, un effrayant triomphe des puissances du mal, mais elle ne va pas à l'encontre de la promesse d'indéfectibilité faite par Dieu à son Église. L'Église ne perd pas sa qualité (l'Église, aussi longtemps qu'elle ne perd pas la succession apostolique, aussi longtemps qu'elle ne se solidarise pas formellement avec l'hérésie.

Quant à la *Via media*, elle devait ce nom au fait qu'elle suivait une ligne intermédiaire entre le protestantisme et Home, maintenant contre le premier l'autorité de la tradition (ou des premiers Pères) et rejetant contre la seconde des doctrines qui apparaissaient comme des innovations. Le canon qui devait servir de critère était le *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus* de Vincent de Lérins. La *Via media* postule l'existence d'un système de doctrine faisant bloc et capable de satisfaire à une telle règle. Le canon de Vincent de Lérins, considéré du point de vue anglican, ne pouvait d'ailleurs donner satisfaction. (Voir à ce sujet l'introduction de l'Essai *sur le développement* de Newman. Ce canon prouve trop ou trop peu. « On ne peut à la fois, condamner saint Bernard et saint Thomas, et défendre saint Athanase et saint Grégoire de Nazianze, » p. 12.) Mais comme les écrits, auxquels on emprunte ce système de doctrine, ne sont pas inspirés, on est conduit à se demander de quelle nature est l'autorité de cette Tradition. À cela trois réponses peuvent être données, qui ne sont pas inconciliables.

1. C'est l'autorité même de l'Écriture, qui confirme, ne fût-ce que d'une manière indirecte, les doctrines de la *Via media*.

2. C'est une autorité prouvée par l'histoire. car les doctrines qui satisfont au canon de Vincent de Lérins doivent avoir une origine commune, et celle-ci ne peut être que dans l'enseignement des apôtres.

3. C'est l'autorité infaillible que possède l'Église là où elle n'est pas divisée. — De ces trois solutions possibles, Newman acceptait la première. Il était tenu, comme anglican, d'admettre que tout ce qu'il est nécessaire de croire est contenu dans l'Écriture. Il acceptait aussi la seconde comme répondant à un état de fait historique; mais, parla suite, il reconnut de plus en plus distinctement qu'il y avait eu développement progressif, même dans les tout premiers âges. Enfin, quant à la troisième, il semble qu'il se soit exprimé de façon variable, comme il l'a lui-même montré. *Via media*, t.i, p. xxvi, cf note p. 81-85.) D'une manière générale, il semble avoir admis deux choses à la fois : d'abord que l'Église non divisée était au moins virtuellement infaillible, car la promesse divine qu'elle ne faillirait pas ne pouvait permettre à l'Église entière de tomber dans l'erreur; d'autre part, qu'un magistère infaillible n'était pas nécessaire, soit pour rendre les doctrines certaines — l'Écriture et la tradition suffisant pour cela — soit pour permettre à l'autorité ecclésiastique de les imposer légitimement. Telles étaient, pensons-nous, à peu de chose près, les opinions de Newman en 1837, lorsqu'il publia son *Prophetical office of the Church* (La fonction prophétique de l'Église). Elles avaient changé en 1815, lorsque, dans son *Essay on development*, il insista sur le fait qu'on devait considérer *a priori* comme probable l'existence d'une « autorité infaillible et se développant graduellement ».

Les « Tractariens » n'avaient pas derrière eux un système de théologie clairement défini. Newman, en écrivant son *Prophetical office* et ses *Lectures on justification*, pensait contribuer à créer ce qui n'existait pas encore, une « théologie anglicane officiellement reconnue ». Il pensait qu'en vue d'une telle création, on trouverait quantité de matériaux dans les écrits des grands théologiens anglicans, mais qu'il était nécessaire de les ordonner et d'en faire un système. En fait, il ne semble pas que les écrits de ces théologiens l'aient tant soit peu aidé ou gêné. Si l'on veut apprécier dans les deux volumes ci-dessus mentionnés, ce qui est original, ce qui ouvre une voie nouvelle, on ne saurait commettre une plus grave erreur (que de les considérer comme l'exposition d'un système théologique déjà reçu).

Ce qui, aux yeux de Newman, faisait la force de la *Via media*, c'est qu'elle faisait appel au témoignage de l'antiquité chrétienne. Mais il ne chercha jamais à en dissimuler les points faibles. Ses amis et lui se lançaient dans une vaste entreprise. Il valait mieux se rendre compte des difficultés dès le début (pie de se laisser surprendre par elles plus tard. Le protestantisme et le catholicisme romain étaient des faits. Ils avaient joué leur rôle dans l'histoire et façonné le caractère de grandes nations; mais jusqu'à présent la *Via media* n'avait été qu'une simple théorie, qui existait seulement sur le papier et sommeillait dans les bibliothèques. Bien de sérieux n'avait été tenté pour la faire passer dans la réalité. Mais si le principe était sain — et Newman s'en croyait assuré — la tentative devait être faite; sinon l'Église d'Angleterre qui ne pouvait plus prendre appui sur l'État, tomberait au rang d'une de ces sectes protestantes que l'on voyait pulluler.

• 1. *Premières déconvenues.* — Telle fut dans ces très grandes lignes, semble-t-il, la position de Newman jusqu'à l'année 1839. Plein de confiance dans la solidité de cette position, et encouragé par le succès. — car les principes tractariens gagnaient partout et

ne rencontraient aucune opposition sérieuse — il consacra l'été et l'automne de cette année à ses études patriotiques, prenant pour sujet l'histoire des monophysites et du concile de Chalcédoine. Alors il se produisit un fait imprévu. La pensée lui vint tout à coup que jusque-là il avait lu l'histoire de travers. L'explication qu'il nous donne de ce changement est fort simple. Les années précédentes, son attention s'était surtout arrêtée sur la controverse arienne; celle-ci avait été étudiée de près par les théologiens anglicans, notamment à cause de leurs discussions avec les ariens et les sociniens de leur temps. En conséquence Newman l'avait lue « avec leurs yeux ». Par contre les controverses christologiques avaient été relativement négligées; aussi lorsque Newman les aborda, il dut faire usage de ses propres yeux, et s'aperçut qu'ils s'ouvraient sur un état de choses bien différent de ce que ses guides lui avaient appris jusque-là. « Mes préjugés, nous dit-il, trop enracinés pour se laisser vaincre par les faits si frappants de l'histoire des ariens, ne purent résister à celle de saint Léon et du concile de Chalcédoine... Si je devais me laisser guider par les premiers temps du christianisme, le pape y avait dans l'Église une position bien différente de celle que j'avais supposée. Dès qu'une première lecture suffisamment nette de cette vérité eut pénétré dans mon esprit et que je me fus mis à regarder les faits historiques par moi-même, le système anglican commença à s'écrouler autour de moi de tous côtés. » /c., p. 17. Ce qui le mit le plus dans l'embarras, ce fut de découvrir que cette *Via media* qu'il chérissait n'était pas une voie nouvelle. Les semi-ariens et les monophysites l'y avaient précédé. L'histoire ne fait que se répéter. Une nouvelle hérésie présente ordinairement quelque côté qui choque le bon sens. Les plus sages parmi ceux qui la soutiennent sentent le danger, et se tracent une route à eux entre les deux extrêmes; ils sont ainsi favorisés du pouvoir civil, qui aime la modération dans la religion. Lorsque Newman, selon sa propre expression, dut se servir de ses propres yeux, devant lui surgit une nouvelle vision des choses, vision qui devait être méritée d'être étudiée de plus près qu'elle ne l'a été jusqu'ici. On peut du moins en juger d'après les fruits qu'elle porta, dans l'*Essay on development*. Newman bénéficia ici, semble-t-il, d'un accroissement de force intellectuelle, et acquit ce vigoureux sens historique qui permet de saisir la continuité du présent et du passé, et d'appliquer aux problèmes contemporains l'expérience de l'histoire. Quoi qu'il en soit, l'idée qu'il envisageait maintenant un horizon historique plus vaste, aurait été la dernière à lui traverser l'esprit. Il se sentait simplement désemparé. Bientôt après, son attention fut attirée sur un article de Wiseman sur les donatistes (*Dublin review*, août 1839, *Essays* de Wiseman, t. n, p. 201-262). Il n'y avait là rien (qui lui fût nouveau; et le cas des donatistes n'était pas parallèle à celui des anglicans. Mais l'article citait l'appel fait par saint Augustin au jugement de l'Église universelle : *Securus judicat orbis terrarum*; ici les anglicans étaient frappés aussi bien que les donatistes; Newman en prit pleinement conscience et sa détresse s'en accrut. Puis, peu à peu il se remit des effets de ce coup. Mais il n'avait plus comme naguère le sentiment d'être en un terrain sûr. La théorie de la *Via media* était discréditée à ses yeux sans espoir de retour, et quant à celle des *branches*, il n'y avait plus qu'une manière de la défendre : c'était de plaider que les Pères avaient autre chose en vue. lorsqu'ils attaquaient les schismes locaux. Mais il éprouvait toujours les mêmes difficultés à l'égard de Rome.

5. *L'ébranlement final.* — Alors surgissent des difficultés extérieures. Quelques-uns des plus jeunes

parmi les Tractariens commençaient à se demander anxieusement comment ils pouvaient, tout en restant d'accord avec la doctrine catholique, mettre leurs signatures au bas des Trente-neuf articles de l'Église anglicane. Dans le tract 90, Newman s'appliqua à résoudre cette difficulté en se plaçant sur le terrain de l'histoire. Certes, le ton des articles était farouchement protestant; mais, comme l'intention du gouvernement de la reine Élisabeth était d'entraîner toute la nation vers l'Église réformée, on avait intentionnellement employé des termes vagues, afin que ceux-là même pussent y souscrire, qui étaient encore sous l'influence de la tradition catholique. Le tract se terminait sur ces mots : « La confession de foi protestante de notre Église fut rédigée de manière à inclure les catholiques; et maintenant les catholiques refusent de se laisser exclure. »

Les ennemis des Tractariens sentirent alors qu'ils tenaient enfin l'occasion d'agir. Le tract 90 fut condamné à Oxford par le « Conseil hebdomadaire », (*Hebdomadal Board*) et une émotion générale parcourut le pays. Par déférence pour son évêque, Newman accepta d'interrompre la publication des tracts, mais on ne devait pas lui demander de retirer le tract 90. On lui fit savoir que les évêques avaient l'intention de ne pas pousser les choses plus loin. Il n'en demanda pas plus, se retira à Littlemore, et commença à travailler à sa traduction de saint Athanase pour la *Library of the Fathers* (Bibliothèque des Pères) éditée à Oxford. C'était alors l'été de 1811. « Entre les mois de juillet et de novembre de la même année, je reçus trois coups qui me brisèrent... » Dans l'histoire des ariens je retrouvai sous une forme bien plus accusée, le même phénomène exactement, que j'avais trouvé chez les monophysites... Je vis clairement que les ariens purs étaient les protestants, (pie les semi-ariens étaient les anglicans, et (pie Home était alors ce qu'elle est aujourd'hui. La vérité se trouvait non dans la *Via media*, mais dans ce qu'on appelait le parti extrême. 2* Les évêques, l'un après l'autre, publièrent une série de mandements contre moi. C'était de leur part un mouvement concerté et déterminé... Ils continuèrent de la sorte, me chargeant sans interruption pendant trois années. Je reconnus que c'était la ma condamnation; la seule qu'il fût en leur pouvoir de porter contre moi. » *Apol.*, p. 139-140. 1^{er} troisième coup lui fut porté lorsque les gouvernements prussien et anglais établirent conjointement un évêché protestant à Jérusalem. D'après la *théorie des branches*, c'était bien un acte de schisme, qui naturellement accentuait le caractère protestant de l'Église d'Angleterre. À partir de la fin de 1841, je fus, en tant que membre de l'Église anglicane, sur mon lit de mort, bien que je n'en prisasse alors conscience (pie par degrés. » *Apol.*, p. 117.

La manière dont son esprit travailla, avant qu'il en arrivât à sa décision finale, s'éclaircira par les citations qui suivent. En mai 1813, laissant pour la première fois comprendre à Keble qu'il vacillait, il lui écrivait ces mots : « Actuellement, il faut l'avouer, autant que je puisse me rendre compte de mes propres convictions, je regarde l'Église catholique romaine comme l'Église des apôtres... et que l'Angleterre soit en état de schisme, je m'en sens bien plus assuré (pie je ne le suis du caractère artificiel des innovations romaines en matière de dogme*, elles peuvent bien n'être qu'un développement, dû à une réalisation profonde et vivante du dépôt divin de la foi. » *K.*, p. 219. En octobre de la même année, il écrivait à Manning les paroles suivantes. « C'est rêver que de donner à une confession le titre de catholique, alors que l'on ne peut ni se autoriser de formulaires, où puisse trouver quelque claire affirmation de la doctrine

catholique, ni interpréter des formulaires ambigus d'après le sens reçu et vivant dans le passé ou dans le présent. » *K.*, p. 273. La traduction de saint Athanase fut achevée en 1811. En 1815 Newman commençait son *Essay on development*, et le 9 octobre de la même année il était reçu dans l'Église catholique.

// *PE/UbE CATHOLIQUE DE LA VIE* />, .VAH'J/.tâ, — La principale collection de matériaux pour l'histoire de la vie catholique de Newman est contenue dans *The life of John Henry Newman* (La vie de J. H. Newman) par Wilfrid Ward, Londres 1912. Pour ses relations avec les autorités romaines et avec Manning. *The life and times of archbishop Ullathorne* (L'archevêque Ullathorne, sa vie et son temps) par dont Butler, ancien abbé de Downside, Londres. 1926, est une source d'une importance unique, non seulement par les matériaux inédits qu'elle a mis au jour, mais aussi par les litres éminents qu'a son auteur pour porter un jugement sur les événements qu'il rapporte. Pour les mêmes raisons *Lord Acton and his circle* (Lord Acton et ses amis) par le cardinal Gasquet. Londres, s. d., est un ouvrage d'une valeur inestimable dans le domaine limité qu'il s'est fixé, c'est-à-dire pour les relations de Newman avec le groupe du *Rambler*. On trouvera le récit le plus long et le meilleur de la controverse engagée sur l'infaillibilité papale dans *William George Ward and the catholic Revival* (W. G. Ward et la renaissance catholique) par Wilfrid Ward. Londres 1893. Les *Essays* de Henry Dudley Hyder, Londres. 1911, jettent encore quelque lumière sur les relations de Newman avec Manning, et sur la controverse relative à l'infaillibilité papale. *Lord Acton's correspondence* (La correspondance de Lord Acton) publiée par J. N. Eiggis et B. V. Laurence, Londres 1917, complète le *Lord Acton and his circle* de Gasquet, mais il y a lieu d'être prudent avant d'accepter les idées et les opinions de Lord Acton. — Outre ces ouvrages on trouvera également cités : *VApologia; Difficulties of Anglicans (I)ifj.); Present position of Catholics (Pre. pos.); la Grammar of assent (G. A.); la Via media (V. If).*

1^{er} Newman à Rome. — Le 22 février 1816, Newman quitta Littlemore (voir *Apol.*, p. 236) et se rendit à Maryville (Old Oscott). Là il adopta, avec cinq de ses amis, une règle de vie donnée par l'évêque Wiseman, alors coadjuteur du vicaire apostolique pour l'Angleterre centrale. En août, Wiseman décida que Newman et Saint-John iraient à Home poursuivre leurs études. Ils y arrivèrent le 28 octobre, et quelques jours plus tard ils s'installèrent à la Propagande. Le dimanche de la Trinité. 30 mai 1817, Newman fut ordonné prêtre en même temps (pie Saint-John par le cardinal Fransoni, et le jeudi suivant, il célébra sa première messe dans la petite chapelle des jésuites - à la Propagande, messe servie par William Clifford, plus tard évêque de Clifton. Le 28 juin, résolu à se faire oratorien, il commença, en compagnie de six autres convertis, son noviciat à Santa-Croce, sous la direction du P. Bossi, de l'Oratoire de Home.

Durant son séjour à Borne, Newman soumit à un nouvel examen les principes (pii étaient à la base de ses *University sermons* et de son *Essai on development*. Parmi ses manuscrits inédits appartenant à cette période se trouve un court traité intitulé *Theses de fide*, revu par celui qu'il appelle son directeur théologique (« *theological tutor*) et un autre intitulé *Re catholici dogmatis evolutione*, avec des annotations par le P. Perrone S. J. À Home aussi il traduisit en latin, en les modifiant, et fit paraître en 1847, sous le titre de *Dissertatiuniulo quodam critico-theological* quatre Notes tirées de ses *Sermons of S. Athanasius against the arians* (traités choisis de saint Athanasius

contre les ariens), publiés à Oxford dans la *Library of the Fathers*, Oxford, 1812. 1811. La première de ces quatre dissertations est tirée de la deuxième partie des *Traitées* (p. 198 sq.); les trois autres de la première partie (p. 165 sq., 272 sq. et 61 sq.).

2* *L'Oratoire anglais*. — En décembre 1817, Newman retourna en Angleterre, il arriva à Londres la veille de Noël, et se rendit de là à Maryvale, où l'Oratoire anglais fut officiellement fondé dans la soirée du 1^{er} février 1818. Au début, la congrégation comptait dix membres (six Pères, un novice et trois frères laïcs); mais moins d'une quinzaine après, sa force se trouva considérablement accrue lorsque se joignirent à elle Faber et ses compagnons, qui avaient fondé à la maison de Saint-Wilfrid un institut religieux particulier. Maryvale fut alors abandonné, et, après un bref séjour à Saint-Wilfrid, Newman assuma, au début de l'année suivante, la charge de la mission d'Alcester Street à Birmingham. En mai, il fonda l'Oratoire de King William Street à Londres, et mit Faber à la tête de cette nouvelle communauté. Le 16 février 1852, il s'installa dans la nouvelle maison d'Edgbaston (Birmingham) qui resta, sauf au cours de brèves périodes passées à Dublin, sa résidence pour le reste de sa vie.

En 1818, l'Hathorne devint vicaire apostolique pour l'Angleterre centrale et se trouva être par le fait l'évêque de Newman. Combien cet événement était heureux pour celui-ci. c'est ce que l'on devait voir par la suite; car on ne saurait trop dire ce qu'il dut au soutien fidèle que lui accorda l'Hathorne. Mais tout d'abord les relations entre les deux hommes furent quelque peu tendues. Les difficultés surgirent à propos d'une collection de *Vies de saints*, traduites principalement de l'italien, que Faber avait pris l'initiative de publier, avant d'entrer à l'Oratoire, (ces *Vies* soulevèrent une opposition considérable; on disait qu'elles convenaient mal aux catholiques anglais; et un prêtre, lui-même converti du presbytérianisme, alla jusqu'à dénoncer comme entachés d'idolâtrie certains passages de la vie de *Sainte Rose de Lima*; il en exprima, il est vrai, par la suite, des regrets qui lui faisaient beaucoup d'honneur. Quant à Newman, il confia bien à un ami, qu'il n'aurait jamais laissé Faber publier *Sainte Rose*, s'il avait alors appartenu à l'Oratoire; mais il n'était à ce moment nullement en sympathie avec ceux qui critiquaient les *Vies*. Cependant, « pour l'amour de la paix », il décida que la collection en resterait là et fit connaître sa décision à Faber par une lettre, dans laquelle il prenait d'ailleurs fait et cause pour lui, et qu'il lui donna la permission de publier. Ward, t. 1, p. 211-212. Sur ces entrefaites, avant la publication de ce document, Newman reçut une lettre de l'Hathorne prenant position contre les *Vies*, qui ne convenaient pas, à son sens, à des lecteurs anglais. Comme il était assez naturel, lorsque la lettre de Newman fut publiée quelques jours plus tard, l'Hathorne en fut offensé; tandis que Newman de son côté était blessé par l'indifférence dont son évêque semblait faire preuve, en face de l'attaque outrageusement violente dont nous avons parlé plus haut. Peut-être l'Hathorne ne tint-il pas suffisamment compte des relations de Newman avec Faber; l'interruption des *Vies* était pour celui-ci une dure épreuve; il attachait en effet à cette collection une importance démesurée; elle exprimait à ses yeux la quintessence de l'esprit catholique, esprit qui, d'après lui, faisait défaut en Angleterre, bien qu'il n'eût, à cette époque, aucune connaissance intime de la vie catholique, ni dans son pays, ni à l'étranger. Bientôt, lorsque Newman eut plus d'expérience, les extravagances de Faber commencèrent à le rebuter; et lorsque l'occasion

s'en présenta, il se déclara d'accord avec la manière de voir de l'Hathorne. *Diff.*, t. II, p. 21-22.

3* *La polémique avec les anglicans*. — En 1850, la hiérarchie catholique fut rétablie en Angleterre. Cet événement fut annoncé par la pastorale que Wiseman datait, le 7 octobre, de la porte Flaminienne; le ton en était peut-être exagérément pompeux, et sonnait l'arrogance pour des oreilles protestantes. Il s'en suivit à travers tout le pays une explosion, violente et absurde à la fois, de sentiments « anti-papistes ». Parmi les imposteurs, qui virent là une occasion sans pareille de faire des dupes, se trouvait un certain Achilli, ancien dominicain; sa vie avait été, aussi bien avant qu'après son apostasie, exceptionnellement déréglée. Il se donna pour un martyr de la cause protestante et une victime de l'inquisition. Wiseman l'avait démasqué en publiant son histoire dans la *Dublin review* (juillet 1850); mais Achilli pouvait se permettre de n'en tenir aucun compte, car la *Dublin review* ne pénétrait pas dans les familles protestantes. Il en fut tout autrement lorsqu'il, dans une conférence publique, à laquelle assistaient des représentants de la presse, Newman mit au jour les agissements du malheureux, lui infligeant ainsi, l'une des corrections publiques les plus cinglantes dont on eût gardé le souvenir. *Pre. pas*, p. 207 sq. Un passage de son discours, qu'il retrancha parla suite, mais que l'on trouve dans Ward (t. I, p. 279) fut estimé diffamatoire par un jury. La suite en (fut un procès pour diffamation devant un juge partial et un jury aveuglé par ses préjugés religieux; un verdict de culpabilité fut rendu contre Newman qui s'attendait un instant à être emprisonné; par la suite il fut condamné à une amende de 100 livres sterling; un second juge qui n'avait pas l'air de goûter cette lâche, lui adressa une sermon sur la déchéance morale des convertis au catholicisme (31 janvier 1853). Les frais étaient élevés, mais furent plus que couverts, grâce à la libéralité des catholiques du monde entier, et de ceux de France en particulier. Le *Times* exprima son dégoût de voir la justice aussi mal rendue, et en fin de compte Achilli disparut. Tels furent les événements notables qui marquèrent cette période de la vie de Newman. Ce procès lui apprit pour la première fois, mais non pour la dernière, jusqu'à quel point Wiseman manquait des habitudes nécessaires à des affaires de cet ordre. Newman comptait sur des documents que Wiseman disait posséder. Au moment critique, celui-ci ne put les produire. Cela était déjà bien fâcheux, mais il y eut pire. Newman devant envoyer des agents à Naples, en quête de témoignages sur Achilli, Wiseman leur fournit des lettres d'introduction; mais il les rédigea en des termes qui manquaient ou semblaient manquer de vigueur. Ces lettres ne furent « pas assez toriques pour ouvrir les livres de la police ». A Naples, on dit aux amis de Newman que tout aurait pu être fait si le cardinal avait été plus énergique. Ward, t. I, p. 283.

1° *Travaux durs*. — Le 12 novembre 1851, Newman fut nommé recteur de l'université catholique de Dublin: il donna sa démission le 12 novembre 1858. Ces années furent des années perdues, sauf toutefois en ce qui concerne les œuvres de premier ordre que son nouveau rôle lui donna l'occasion de composer. En écrivant son *Idea of a university* (Quelle idée se faire d'une université?) il servit peut-être la cause de l'éducation catholique de la religion, plus que s'il avait atteint le but immédiat qu'il s'était proposé. Nous n'avons pas à nous étendre sur cette période malheureuse, qui rompt l'unité de la partie catholique de sa vie. Les différents documents relatifs à l'université catholique de Dublin furent rassemblés en 1896, après la mort de Newman, en un seul volume, (qui ne fut

pas mis dans le commerce. Cet ouvrage intitulé *My campaign in Ireland, Part 1* (Ma campagne en Irlande, 1^{re} partie) a beaucoup de valeur pour tous ceux qui s'occupent d'éducation; malheureusement on ne le trouve plus que dans les bibliothèques. La deuxième partie ne fut jamais imprimée, autrement elle eût sans doute contenu un document écrit par Newman en 1870 et intitulé *Memorandum about my connection with the catholic university* (Memorandum sur mes rapports avec l'université catholique), document que Ward a largement utilisé. Sur les causes de l'insuccès de Newman, voir ici même, t. vi, col. 3403; ce qu'on trouvera en cet endroit est confirmé dans *Ullathorne* de dom Butler (t. n, p. 312). L'auteur cite le témoignage de son père qui fut professeur de mathématiques à Dublin sous les ordres de Newman.

En 1858, Wiseman et les évêques anglais demandèrent à Newman d'entreprendre une nouvelle traduction de la Bible en anglais. Newman se mit à l'œuvre avec ardeur; mais il dut bientôt reconnaître qu'il n'avait à attendre aucun soutien, moral ou financier, de la part des évêques. Dès que l'affaire fut en train, Wiseman cessa d'y porter le moindre intérêt et ne prit même pas la peine de répondre à des lettres importantes qui y avaient trait. En conséquence le projet fut abandonné. Newman avait l'intention de mettre en tête de sa traduction, sous le titre *Prolegomena*, une introduction approfondie qui devait avoir un caractère apologétique; il alla même jusqu'à en commencer une première rédaction: mais on croit qu'il en détruisit le manuscrit.

5. *L'affaire du Rambler*. — Nous en aurons plus long à dire sur le *Rambler* et sur les rapports de Newman avec les directeurs de cette revue; car ces rapports furent la cause indirecte de la défiance que, de longues années durant, on lui témoigna à Home.

L'orageuse histoire du *Rambler* a retenu l'attention de deux écrivains exceptionnellement qualifiés pour porter un jugement sur ce sujet, le cardinal Gasquet dans son introduction à *Lord Acton and his circle*, et dom Butler dans son *Ullathorne* (t. i, p. 308 sq.). Le *Rambler* fondé le 1^{er} janvier 1818 par J. M. Capes, un converti d'Oxford, passa dix ans plus tard, après diverses vicissitudes, entre les mains d'un autre converti d'Oxford, Richard Simpson, et d'un élève de Dollinger, John Dalberg Acton. A la suite de deux articles de janvier et février 1859, (*The royal Commission on Education*, p. 17-30, et *The royal Commission and the Tablet* », p. 101-113), tous deux par S. N. Stokes, articles qui s'ajoutaient à d'autres motifs d'irritation, le *Rambler* fut vivement pris à partie, et menacé d'être condamné par les évêques. Pour sauver la situation, Newman, avec l'approbation de Wiseman, accepta le poste de rédacteur en chef: la revue avait été jusque-là mensuelle: il la fit paraître tous les deux mois. Le premier numéro publié sous sa direction parut en mai 1859; le second et dernier en juillet. Ce numéro contenait le fameux article *On consulting the Faithful in matters of doctrine* (Faut-il consulter les fidèles en matière de doctrine? p. 198-230). Le *Rambler* avait pour objet — et Newman l'approuvait de toute sa sympathie — de fournir une revue catholique comparable aux meilleurs périodiques non catholiques de la même catégorie; les questions du jour y seraient, en toute franchise, soumises à la discussion, et les difficultés qu'elles présentaient seraient regardées en face. L'entreprise avait été conduite jusque-là avec un talent remarquable; elle aurait dû contribuer à établir parmi les catholiques une magnifique tradition littéraire, si les circonstances avaient été propices; mais elles ne l'étaient pas. Dès le début, Wiseman et les hommes qui étaient à la tête de la revue se trouvèrent en opposition de

principes. Pour Wiseman, sur tous les sujets qui n'étaient pas, du point de vue religieux absolument indifférents, l'écrivain laïque ne devait être que le porte-parole de l'épiscopat; pour les rédacteurs du *Rambler*, la liberté de discussion devait subsister, toutes les fois que l'Église n'avait pas tranché la question par un acte d'autorité. De cette opposition fondamentale, la crise de 1859 fournit un exemple excellent. A ce moment au sujet des *Poor schools* (Écoles des pauvres) catholiques, le *Rambler* préconisa, dans les deux articles ci-dessus mentionnés, une politique opposée à celle des évêques à l'égard de certaines propositions du gouvernement. A la décharge du *Rambler*, il faut dire ce qui suit:

1. Lorsque les évêques commandèrent aux catholiques de cesser toutes relations avec le gouvernement et la *Commission on Education* (commission de l'enseignement), leur décision fut accueillie avec acclamation par les laïques en général (Gasquet, p. 1), y compris W. G. Ward (*ibid.*, p. xi.viii),

2. L'auteur des articles était secrétaire du comité des *Poor schools*; on comprend qu'il ait protesté contre une manière d'agir qui semblait compromettre l'avenir des écoles.

Par contre, il faut bien l'admettre, le *Rambler* eût été plus sage s'il eût évité de provoquer du ressentiment. Aux yeux de tout converti, les insuffisances de l'enseignement catholique ne pouvaient qu'être un obstacle aux progrès du catholicisme; mais la critique qu'en faisait le *Rambler* fut naturellement mal accueillie. A l'occasion aussi, la revue pénétrait avec imprudence sur le terrain de la théologie; ces incursions avaient quelque chose d'alarmant, bien que, Gasquet nous le rappelle, ce qui était alors téméraire, puisse ne l'être plus aujourd'hui. De plus, il s'ajoutait à la matière de certains articles, quelque chose de plus personnel dans le style, qui était dû surtout à Simpson. « Tout vrai et fervent catholique qu'il fût, dit de lui Gasquet, il avait le don, don fatal, peut-on dire, dans les circonstances où il était placé, de saisir le côté comique des questions sérieuses; cela l'amenait souvent à manquer de respect envers des hommes investis d'une autorité, et habitués à être révérents et obéis, à Wiseman était un de ces hommes « investis d'une autorité », homme de vaste science, certes, mais peu doué de sens critique; et il offrait à *Ullathorne* de Simpson une cible par trop tentante. Lorsque le numéro de mai du *Rambler* parut, Ullathorne alla trouver Newman, et le pressa d'abandonner la rédaction (22 mai); le ton de la revue, disait-il, était irritant, et donnait à penser que certaines gens se sentaient mal assurés dans leur foi. Newman répondit que peut-être il voyait un côté des choses qui était caché aux évêques, et cita en exemple ce qu'il avait éprouvé en Irlande. Mais malgré ses paroles, Ullathorne persista à ne pas vouloir que les laïques eussent trop conscience du caractère épineux de certaines questions. Or Newman, depuis qu'il avait, dans l'anglicanisme, admis l'épiscopat comme une institution divine, témoignait à l'autorité épiscopale un dévouement presque romanesque: pour lui, le conseil ou le désir de son évêque avait la force d'un ordre. Il accepta donc de se retirer après le numéro de juillet du *Rambler*. « Étant donné, écrivit-il à un ami, les principes et les sentiments qui m'ont guidé durant toute ma vie, il m'était impossible d'agir autrement. » Ward, t. i, p. 198. Il continua, comme le montre sa correspondance, à s'intéresser chaleureusement au *Rambler*, et fit de grands efforts pour en modérer le ton par ses conseils, il alla parfois jusqu'à des remontrances si vigoureuses qu'on doit savoir gré à Acton et à Simpson de ne pas avoir pris en mauvaise part une franchise aussi franche. Il n'en

était pas moins en fâcheuse posture, car tout pouvoir de direction lui avait en fait échappé. Les ennemis du groupe du *Rambler* ignorait ni cette situation, et continuaient à considérer Newman et In revue comme ne faisant qu'un. Aussi Ionique parut (novembre 1861, p. 106-119) un compte rendu des conférences de Manning intitulées : *The last glories of the Holy See greater than the first* (la gloire finale du Saint-Siège plus grande que la première), compte rendu écrit en fait par Simpson, Manning. Mins plus réfléchi, estima que l'article avait été, sinon rédigé, du moins inspiré par Newman en personne. Son désaccord avec lui, il l'a en somme avoué lui-même, remonte à ce moment. Cf. Purcell, *Manning*, t. n, p. 318. Et pourtant, quand parut le compte rendu en question, non seulement Newman n'étnlt plus, comme le croyait à tort Manning, rédacteur en chef du *Rambler*, mais il était en relations tendues avec le groupe.

Que l'erreur de Manning ail pu entraîner de telles conséquences, cela déjà était fâcheux; mais les relations de Newman avec le *Rambler*, si brèves qu'elles eussent été, devaient avoir des suites plus durables et plus regrettables encore. Dans le n° de mai 1859 (p. 122) Newman, lui-même, en qualité de rédacteur en chef, avait voulu s'excuser auprès des évêques des articles sur les *Poor schools*. Il avait écrit notamment : « Si même dans la préparation d'une vérité dogmatique les fidèles sont consultés, comme on l'a fait récemment pour l'immaculée Conception, il est ni moins naturel de s'attendre à un pareil acte de bonté et de sympathie, lorsqu'il s'agit de questions pratiques; c'est une forme de la condescendance qui doit être propre à ceux qui sont *forma facti gregis ex animo*. » Des critiques pointilleux, en Angleterre, j/rirent ombrage du mot « consulter ». Newman publia donc dans le n° de juillet le célèbre article : *On consulting the Faithful* (Faut-il consulter les fidèles?). Pour justifier l'emploi du mot, Newman invoque l'usage du mot dans l'anglais courant : on consulte bien des choses inanimées, un baromètre, un livre, le pouls d'un malade. Il insiste ensuite sur ce qu'il y a toujours de délicat à faire passer un mot d'une langue dans une autre, prenant des exemples dans ses propres écrits. Lorsqu'il avait employé des mots comme *evidence* ou *evidences*, *probable*, *natural theology*, il avait été compris de travers par des étrangers, qui oubliaient « que l'anglais correspond mal au latin théologique ». Mais le sujet principal de l'article était le *fidelium sensus* ou *consensus*, considéré comme l'un des *loci theologici*. Au cours de ses études, Newman avait été amené à attacher beaucoup d'importance à ce *sensus*; il permettait, à son avis, de résoudre la difficulté qui se présentait, lorsque le témoignage de certains écrivains ecclésiastiques sur certaines doctrines présentait des lacunes; et il avait surtout en vue les *difficiliores modi loquendi* des écrivains anli-nicéens. En 1817, il avait discuté la question avec Passaglia et Perrone. Le premier n'avait pas pris la difficulté au sérieux, et avait renvoyé Newman à l'évêque anglican Bull. Le second avait semblé répondre au fait allégué par un *transeat*, et avait insisté sur ce fait que le *sensus fidelium* suppléait à ce qui manquait au témoignage des Pères. L'année suivante, lorsqu'il avait lu l'ouvrage de Perrone sur l'Immaculée Conception, il avait été ravi de découvrir (pie l'auteur attachait au *sensu* une grande importance. Dans la dernière partie de son article, après avoir cité plusieurs passages de ce traité, il les illustre par l'histoire de l'époque troublée qui suivit le concile de Nicée, époque où des évêques en grand nombre compromirent la foi, tandis qu'elle fut, dans une large mesure, maintenue par des laïques. Mon argument est le suivant : s'ils n'avaient été catéchisés,

comme dit saint Hilaire, dans la foi orthodoxe depuis le temps de leur baptême, ils n'auraient Jamais pu avoir l'horreur dont ils font preuve, à l'égard de la doctrine hétérodoxe des ariens. Leur voix, donc, est la voix de la tradition » (p. 213).

Vers la fin de l'article (p. 214), on relève ce passage : « Je dis que la fonction de *VEcclesia docens* fut temporairement suspendue. Les évêques manquèrent à leur devoir, qui était de confesser la foi en corps. Ils parlèrent diversement, et l'un contre l'autre; on n'entendit plus, après Nicée, et pendant près de soixante années, de témoignage ferme, invariable, d'accord avec lui-même. Il y avait des conciles indignes de confiance, des évêques infidèles; on voyait la faiblesse, la peur des conséquences, les conseils des mauvais bergers, les illusions, les hallucinations sans fin et sans espoir, pénétrer jusque dans tous les recoins, ou presque, de l'Église catholique. » On pouvait évidemment interpréter ces paroles, séparées de leur contexte, en leur prêtant un sens que leur auteur n'aurait jamais voulu leur donner; traduites en latin, elles pouvaient même suggérer l'hérésie. Un évêque les comprit de travers et, sans avoir même consulté Wiseman ou Ullathorne, les envoya à Borne pour examen. Ullathorne en fut informé, alors qu'il se trouvait séjourner à Home à la fin de 1859; on le pria d'avertir Newman. Celui-ci, selon les conseils de son évêque, écrivit à Wiseman, qui était à Home pour quelque temps (19 janvier 1860) et mit toute l'affaire entre ses mains. Ward, t. n, p. 171. Il demandait qu'on lui indiquât les passages qui avaient donné lieu à critique, qu'on lui fournit la traduction dans laquelle ils avaient été lus, et l'annoncé des vérités qu'il était censé avoir contredites; et il s'engageait dans le délai d'un mois, à professer * ez *ammo*, dans leur plénitude et leur intégrité ». ces propositions dogmatiques, et à montrer qu'elles étaient absolument d'accord, aussi bien avec son argumentation prise en elle-même, qu'avec le texte de cette argumentation en anglais. Wiseman obtint promptement de la Propagande une liste des passages incriminés: mais il ne répondit pas à la lettre de Newman, et ne lui envoya pas la liste. Puis en avril, tandis qu'il était encore à Borne, il lui fit dire par Manning qu'il vaudrait mieux laisser les choses en état jusqu'à son retour en Angleterre. Newman ne reçut pas d'autre communication du cardinal; il crut comprendre, d'après les paroles de Manning, que l'affaire était réglée, et ne fit pas d'autres démarches. Ce fut pour lui une surprise brutale, en 1867, d'apprendre qu'il couvait encore sous la cendre quelque ressentiment contre lui; on lui avait, disait-on, donné l'occasion de s'expliquer, et il n'en avait pas profité. Des que la lumière fut faite sur cet état de choses, Newman n'eut pas de peine à faire cesser le malentendu. Mais une difficulté subsistait : Franzelin avait mis, sous forme théologique, les objections que l'article avait suscitées. Perrone, consulté, insista pour que Newman profitât pour répondre à Franzelin d'un écrit sur quelque autre sujet. Newman suivit ce sage conseil, et sa réponse, courte mais concluante, parut dans un appendice de la nouvelle édition de *The (irions* (p. 166-468). Il ne semble pas qu'on ait plus Jamais entendu parler de ce malheureux sujet : Ce qui est regrettable, c'est que Wiseman n'ait pas agi avec plus de vigueur dès le début. S'il l'avait fait, les soupçons auraient été dissipés aussitôt.

6. *La question du haut enseignement.* — Après qu'il fut rentré d'Irlande, et qu'il se fut séparé du *Rambler*, Newman vécut des années paisibles dans la maison de l'Oratoire; une seule pensée venait jusqu'à un certain point troubler cette paix : c'était que d'autres hommes, de moindre valeur, faisaient quelque bruit dans le monde, tandis qu'il semblait, lui, avoir été rdc-

gué dans *l'olium cum dignitate* de la vieillesse, alors qu'il venait à peine d'arriver à la plénitude de ses forces. Son horizon s'était rétréci jusqu'aux limites étroites de sa communauté, mais il était décidé à lui faire accomplir un travail digne d'éloges, pour sa génération et pour les suivantes. Comme bien d'autres personnages fameux dans l'histoire, il se fit professeur. En 1859, il créa l'école de l'Oratoire, *public school* en miniature, mais avec une atmosphère catholique. Cette école s'est acquise, au cours de ses soixante-dix années d'existence, une réputation qui n'est pas indigne de son fondateur; elle a exercé sur l'enseignement catholique une influence qui, pour n'être point reconnue, n'en est pas moins réelle. Les premières années de son existence furent mouvementées; comme son fondateur, elle fut traitée en suspecte. On lui courait à son sujet des racontars dont la malveillance est à peine croyable: l'histoire se refuserait à admettre (luc de tels propos aient été tenus, s'il n'existait des preuves documentaires (pie l'on ne saurait récuser.

Quoi qu'il en soit, l'enseignement catholique était la *quæstio vexata* des années qui suivirent 1860, jusqu'à ce que la controverse sur l'infaillibilité rejetât à l'arrière-plan tous les autres sujets.

L'échec de la tentative faite en Irlande avait soulevé d'une manière aigüe le problème de l'enseignement supérieur pour les laïques, et il fallut plus de trente ans avant qu'on arrivât à une solution. En théorie, Newman était favorable à l'idée d'une université catholique; mais il se rendait compte qu'étant données les circonstances, un tel projet était tout à fait irréalisable. et les évêques s'associèrent à son opinion (1861). cependant si l'on avait laissé les choses aller, la difficulté aurait pu se résoudre peu à peu d'elle-même, d'une manière qui nous semble aujourd'hui avoir été dès le début inévitable. Dans les deux grandes universités, on acceptait désormais les étudiants sans distinction de religion (à Oxford depuis 1851. à Cambridge depuis 1855); et un petit nombre de catholiques — vingt peut-être entre 1851 et 1863 — avait commencé à suivre les cours à Oxford. En 1862, on mit en avant l'idée d'ouvrir dans cette université un « College » ou un « Hall » catholique; mais la proposition n'aboutit pas. Pour réserver l'avenir, Newman, sans avoir en vue aucun projet particulier, acheta un terrain à Oxford; et lorsque (Hathorne lui offrit la charge de la paroisse catholique de la ville, il l'accepta avec joie, pensant qu'il pourrait ainsi veiller au bien-être spirituel des étudiants catholiques. Les extrémistes — Manning et Ward en Angleterre, Talbot, à Home — sentant que la présence de Newman attirerait les catholiques d'une manière irrésistible, s'alarmèrent et engagèrent contre lui une active campagne. Les évêques se réunirent (13 décembre 1861) et votèrent une résolution hostile à la présence d'étudiants catholiques à Oxford, résolution qui, sans leur interdire de fréquenter l'université, le leur déconseillait. Newman se soumit respectueusement, et renonça à son projet. Mais l'Hathorne, nature plus généreuse et plus clairvoyante que ses collègues, insista de nouveau auprès de Newman pour qu'il acceptât la charge de la paroisse d'Oxford (août 1865); et Newman, après une année d'hésitation, accepta sous conditions. La Propagande autorisa en décembre 1866, l'établissement d'un Oratoire à Oxford; mais avec la réserve que, si Newman se montrait le moins du monde désireux de s'y établir, il faudrait l'en dissuader *blonde suaviterque*. (vite condition devait rester secrète, ou du moins Newman ne devait pas la connaître. Cependant, le secret fut mal gardé à Home et l'Hathorne, ne voyant pas d'autre moyen de sortir d'embarras, avertit Newman (6 avril 1867). Tout est perdu, s'écria celui-ci. On

ne nie permet pas d'aller là-bas. » Amèrement déçu, et sentant qu'en donnant des instructions secrètes*, les autorités lui avaient témoigné de la défiance, il résolut de faire sonder par des représentants de son choix, les dispositions de Home à son endroit. Il apprit ainsi que les autorités romaines étaient hostiles à l'éducation commune des catholiques et des non-catholiques, qu'elles combattaient tout ce qui pouvait, de près ou de loin, tendre à l'encourager. En conséquence, le 15 août 1867, il résigna entre les mains de l'évêque la charge paroissiale d'Oxford. Le rêve passager d'un second mouvement d'Oxford s'évanouit, et le problème de l'enseignement supérieur pour les laïques resta sans solution. Les idées de Manning sur ce point ne pouvaient conduire, dans les conditions d'alors, à une solution viable, on s'en aperçut bien lorsqu'il essaya de les mettre en pratique dans les années qui suivirent 1870.

7^e *La question de l'infaillibilité pontificale*. — L'épisode d'Oxford montrait qu'il s'était groupé en face de Newman un parti puissant, décidé à contrarier toute proposition, tout mouvement, qui pourrait se dire soutenu par lui, et sans grand scrupule sur le choix des moyens. Dans le cas présent, ses adversaires* pouvaient mettre en avant les dangers de l'éducation mixte; mais à défaut de ce prétexte, ils auraient trouvé quelque autre raison pour écarter Newman d'Oxford; et non seulement d'Oxford, mais aussi de toute autre position dans laquelle il aurait pu exercer son incomparable influence. C'était là < ce violent parti *ultra*, qui élève ses opinions à la hauteur de dogmes, et qui a surtout à cœur de détruire toute école de pensée qui diffère de lui. ■ *Apol.*, p. 260.

Les circonstances firent le jeu de ce parti. La papauté était dans une position difficile, exposée aux violences des révolutionnaires italiens. Les catholiques n'en étaient que plus portés à témoigner de leur loyalisme envers le Saint-Siège, et pour les gens dont nous parlons, ce loyalisme prenait la forme d'un chauvinisme ecclésiastique. Cette attitude ne pouvait manquer de s'accroître encore du fait que l'infaillibilité pontificale allait être bientôt définie; elle devenait une menace pour la paix entre catholiques; elle provoquait l'hostilité des non-catholiques, Newman qui n'était pas moins bon théologien que les gens du parti adverse et (pii comprenait beaucoup mieux l'histoire, prévit le danger et prêcha la prudence. La faiblesse de ses adversaires résidait en ceci que, si Manning avait son trône à l'archevêché de Westminster, Newman avait le sien dans le cœur de tous ses compatriotes, sans distinction de croyance.

En effet l'estime du public était revenue tout d'un coup à Newman, à la suite d'un épisode dont l'élément essentiel fut la publication, en 1861, de *l'Apologia*. Chef-d'œuvre, sans doute, de la littérature de controverse, cet ouvrage a pris rang parmi les grandes* autobiographies religieuses de tous les temps et de tous les lieux. — Pendant les vingt années qui avaient suivi sa conversion, l'attention publique s'était en somme détournée de Newman. Non éclipse était réelle et Manning exprimait bien ce que ses compatriotes avaient pensé jusque-là, lorsque, ayant lu *l'Apologia*, il prononçait en guise de commentaire ces paroles : C'est une voix d'outre tombe. Aux yeux de l'Angleterre protestante, Newman, plus qu'aucun autre des convertis, avait perpétré la grande trahison et méritait pleinement le sort des traîtres.

Le Dr Newman, imprimait un Journaliste, fut Jadis un érudit et un gentleman C'est encore un érudit.... Bien ne pouvait être plus éloquent (pie ces points de suspension! Mais l'occasion de se réhabiliter s'offrit à Newman sans qu'il l'attendit ni la cherchât; et il

sut être n la hauteur de* circonstances. Le numéro de Janvier 1861 du *Macmillan's magazine* contenait un compte rendu de *l'Histoire d'Angleterre* de Fronde, qui était en cours de publication. L'auteur du compte rendu était Charles Kingsley, un clergyman anglican du parti *Hroad* ('Juinh, professeur d'histoire moderne à Cambridge, poète et romancier en renom. Il Jetait en passant cette stupéfiante affirmation (pic < l'amour de la vérité cultivée pour elle même n'avait Jamais été considérée comme une vertu par le clergé catholique; - prétendant citer Newman, il lui faisait soutenir « qu'une telle vertu n'était ni utile ni même au total, souhaitable; (pie la ruse était l'arme que le ciel a donnée aux saints, pour leur permettre de résister à la force brutale et môle de ce monde maudit ou l'on prend mari et femme. » En réponse à une question, Kingsley donna sa référence, dans les *Sermons on subjects of the day*, n° 20, *Wisdom and innocence* (Sagesse et innocence), et publia dans le *Macmillan's magazine* de février 1861 d'insuffisantes excuses. Newman publia aussitôt en brochure la correspondance échangée (12 février), avec quelques pages de réflexions qui réduisaient à néant les raisonnements du pauvre Kingsley. Si celui-ci avait su le comprendre, les choses en seraient restées là, mais il se figura tout le contraire et, sûr de vaincre, publia une volumineuse brochure portant le titre de *What, then, docs l'Xetmnan mean?* (Que veut donc dire le Dr Newman?) dans laquelle il répétait et amplifiait ses accusations (20 mars). C'était là précisément ce que voulait Newman. Sans tarder, il releva le défi, et riposta d'abord le 21 avril par une brochure intitulée : *Mr Kingsley's mode of disputation* (les procédés de discussion de M. Kingsley), suivie huit jours après, d'une autre intitulée : *The true mode of meeting Mr. Kingsley* (la vraie riposte à l'attaque de M. Kingsley). Cette vraie riposte » consistait pour Newman à dérouler pour le lecteur, autant (pic possible, l'histoire de son esprit », à mettre le monde entier dans sa confidence, à faire un récit simple et sans ornement de son évolution religieuse, et à s'assurer ainsi un verdict favorable à la barre de l'opinion publique. Ce récit parut par fractions hebdomadaires du 6 mai au 2 Juin; puis après un intervalle de quinze jours, vint l'appendice avec ses fameuses « Trente-neuf taches », qui menait l'ouvrage à une conclusion triomphale. La tension subie par Newman au cours de ces deux mois se mesure à cette citation de son journal : Au travail vingt (leux heures de suite à mon *Apologia*. - Newman ne prouva jamais son génie d'une façon plus éclatante que par la manière dont il s'empara de l'attention du pays, puis, au lieu d'extorquer à des juges, convaincus contre leur volonté, un verdict rendu de mauvaise grâce, réussit à conquérir leur enthousiaste sympathie en leur révélant toute sa vie et en mettant son cœur à nu. - Un tel égotisme » est peut-être répugnant », écrit Herbert Vaughan (plus tard cardinal). Mais cet égotisme - étalé dans l'Apologie, c'était - ne pouvait-il donc le comprendre? - une manifestation du génie; et lorsqu'on cherche la vérité dans l'ordre religieux, l'égotisme est la vraie modestie » G. .1., p. 381. Jusqu'à quel point le sentiment public se trouva retourné, c'est ce que prouve l'attitude du *Times*. Depuis des années il avait, à peu de chose près, voulu ignorer les œuvres de Newman; mais, lorsqu'après *l'Apologia*, parut un ouvrage consacré à *l'Eirenicon* de Pusey, il en publia un compte rendu moitié aussi long ou presque, (pie le livre lui-même (*Church occasional papers*, t.ii, p. 398-110). Newman avait, en un instant, conquis le cœur du pays, qu'il ne devait plus jamais perdre, et s'était assuré un accueil enthousiaste pour tout ce qu'il écrirait encore. Dans l'atmosphère échauffée des contro-

verses ecclésiastiques* de ces Jours orageux, ceux qui voulaient plaisanter posaient à chacun la question suivante : Comment faut-il vous appeler. M ou N? » (Etes-vous pour Manning ou pour Newman?) « N », répondait sans hésitation l'Angleterre protestante. Parmi les catholiques quelques-uns trouvèrent à redire. Mais celui qu'ils traitaient en suspect - et en situation ne manquait pas d'ironie - était considéré par tout ce qui parait anglais comme la figure la plus illustre du catholicisme.

Et pourtant le catholicisme anglais faisait entendre, en apparence du moins, deux voix discordantes : celle de Newman s'opposait à celle de Faber (mort en 1863), de XV, G. XVard, rédacteur en chef de la *Dublin review*, et de Manning, maintenant archevêque de Westminster; or ces hommes prétendaient, ou du moins donnaient à entendre, qu'ils représentaient la manière de voir du Saint-Siège. Lorsque Pusey écrivit son *Eirenicon*, peu lui importait que Newman fût, ou non, d'accord avec la théologie traditionnelle de l'Eglise; il tenait pour assuré que les paroles de Ward et de Manning répondaient aux opinions qui dominaient à Home. Afin d'empêcher (tue cette idée fautive ne fût partout admise sans conteste, Newman jugea nécessaire, après le succès de son *Apologia*, d'entrer de nouveau en lice. En conséquence, entre le 18 novembre et le 7 décembre 1865, il écrivit sa *Letter to Dr. Pusey on his Eirenicon* (Lettre au Dr. Pusey sur son *Eirenicon*). Dt/J., t. n, p. 1-170. Si l'on veut saisir pleinement la portée de cette brochure, il faut d'abord savoir dans quelles circonstances elle fut composée. En 1860, avait paru un ouvrage d'une fâcheuse célébrité. *Essays and reviews*. dû à un groupe de collaborateurs». L'un d'eux y avait écrit un article sur *The national Church* (l'Eglise nationale) : c'était le Rev. IL B. Wilson, l'un des quatre « lutor» qui avaient voulu faire condamner le tract 90 (*Letters and correspondence*, t. n, p. 330). Certains passages de l'article furent considérés comme inacceptables. Un procès fut intenté contre l'auteur par le Rev. James Fendait: au bout d'un certain temps, il fut fait appel devant le *Privy Council*, qui décida que la plainte n'était pas justifiée. A la suite de ce Jugement, Pusey publia une brochure en 1861; dans la préface, il faisait allusion à l'attitude des catholiques envers l'Eglise d'Angleterre, et à leur» propres divisions. Manning ayant répondu sur le ton de la polémique dans *The workings of the Holy Spirit in the Church of England* (L'action du Saint-Esprit dans l'Eglise d'Angleterre), 1861. Pusey se décida à regret à lui répondre. Cette réponse adressée à Keble. visait en réalité Manning; elle avait pour titre *An Eirenicon* (1865). Pusey commençait par défendre l'Eglise d'Angleterre contre l'attaque de Manning; mais, changeant d'idée à moitié chemin, il finissait par un plaidoyer en faveur de la réunion de l'anglicanisme et du catholicisme. Une mise au point réciproque était à ses yeux possible, en partant du principe suivant : le concile de Trente avait délimité le minimum que l'on devait croire. tandis que les trente-neuf articles avaient eu pour objet de - condamner un maximum, que l'on ne devait pas croire »; Pusey insistait pour qu'un concile général déterminât ce qui n'était pas *de fide*. Tout en discutant la question, il tirait grand parti du nom de Newman, et celui-ci sentit < qu'il avait presque à relever le gant ». Si nous en jugeons d'après *l'Eirenicon*. Pusey craignait de voir Rome et l'Angleterre se séparer de manière croissante, principalement sur deux points : l'infaillibilité du pape, et « tout ce vaste système religieux qui a pour centre la sainte Vierge. » Newman avait pour intention de répondre au défi de Pusey en traitant les deux questions; mais en fait, il borna.

son attention à la seconde, insistant sur la différence entre croyance et dévotion dans le cas de la sainte Vierge, et montrant comment la dévotion dépasse souvent la théologie. Mais le trait le plus frappant de la lettre, c'est la tranquille fermeté avec laquelle Newman se sépare des extrémistes, tels que Eaber et Ward, dont Pusey avait invoqué le témoignage : « Ce sont tous deux, dit-il, des convertis et plus récent* que moi-même. » Et il ajoute : « Voici quelle est en fait la situation : ces hommes sont venus à l'Église, ils ont par là sauvé leur âme, mais ils ne sont en aucun sens les représentants autorisés des catholiques* anglais, et ils ne doivent pas être substitués à ceux qui sont vraiment qualifiés pour remplir cet office. » P. 22-23.

Quant à l'infailibilité, il en réserva l'examen pour une prochaine occasion; mais cette suite ne fut jamais écrite. P. 117. La raison de Newman pour en rester là fut que le P. Hyder « l'avait dispensé d'exécuter son projet relativement à l'infailibilité par la réfutation concluante qu'il avait publiée en réponse à M. Wail. » P. 17. Ward était devenu en 1863 rédacteur en chef de la *Dublin review*, et avait aussitôt commencé une ardente campagne contre le libéralisme de Montalembert en France et de Dollinger en Allemagne; pourtant il n'avait aucune connaissance approfondie de l'aspect théologique de la question, et faisait preuve de peu de jugement. Le point principal de son programme était l'infailibilité du pape, qu'il entendait dans un sens excessif, donnant d'ailleurs cette interprétation comme seule légitime pour des catholiques loyaux. Il réunit ses articles sur le sujet en un seul volume publié en 1860: *The authority of doctrinal decisions* (L'autorité des décisions doctrinales); il dédia le livre à Manning, voulant rendre hommage à la manière dont l'archevêque avait insisté sur le principe suivant : « En matière de vérité religieuse, il n'y a de sécurité que dans une soumission humble et sans réserve à l'Église, sur tous les points qui ont une relation, si lointaine soit-elle, avec la foi et la monde. »

Ainsi Ward avait devancé Newman et lui avait jeté le gant. Le gant fut relevé, non par Newman lui-même, mais par un de ses jeunes disciples, le P. Ignace Hyder, qui écrivit « de son seul et propre mouvement, sans la moindre suggestion de personne, ici ou ailleurs. » Ward, t. n, p. 224. La « réfutation concluante publiée en réponse à M. Wail » parut en brochure sous les titres suivants : *Idealism in theology* (1867), *A letter to IV. G. Ward on his Theory of infallible instruction* (1868) et *Post-scriptum to a letter*, etc. (1868). Par la suite, en 1890, Hyder résuma la controverse en présentant les points essentiels, sous forme de questions, auxquelles Ward répondait oui et lui-même non. Les voici, réparties en deux groupes, A et B. Celles du groupe A sont celles que Ward maintint, semble-t-il, jusqu'au bout; quant à celles du groupe B, Ward unit par admettre qu'il n'était pas nécessaire d'y répondre affirmativement, bien qu'il n'ait jamais cédé sur l'infailibilité du *Syllabus*,

A. 1. Le magistère infailible de l'Église s'étend-il à des matières qui n'appartiennent ni immédiatement (explicitement), ni médiatement (implicitement) au *Depositum fidei*? — 2. L'infailibilité s'étend-elle plus loin que la foi divine? En d'autres termes ne peut-on exiger un assentiment intérieur absolu qu'en vertu de l'autorité de Dieu révélant? — 3. Toutes les censures mineures : « scandaleuse », « téméraire », etc., attachées par l'Église à telle ou telle proposition, sont-elles d'une justice infailible? — B. 1. Tous les enseignements directs du pape, en matière doctrinale dans les encycliques ou documents analogues, sont-ils infailibles? — 5. Tous les décrets directs en matière

doctrinale de l'inquisition et de l'index, quand ils sont sanctionnés par le pape et publiés par son ordre, sont-ils infailibles? — 6. Le *Syllabus* est-il infailible, de telle sorte qu'il rende *ipso facto* infailibles toutes les condamnations qui y figurent, tous les documents qui y sont cités?

En ce qui concerne le groupe A (points sur lesquels l'entente ne se fit jamais), il faut admettre que Ward avait l'avantage pour ce qui est des censures mineures. C'est, en effet, un renseignement commun des théologiens que ces censures sont infailibles, dans le sens même où elles sont appliquées aux propositions condamnées. Mais, sur les deux premiers points, entre l'affirmation de Ward et la négation de Hyder, il n'y avait pas dans la pratique de différence bien sensible. Tous deux admettaient que l'infailibilité s'étendait aux « faits dogmatiques »; mais, tandis que Ward ne voulait point que ces faits appartenissent, même implicitement, au *Depositum* et les faisait relever de la *fides ecclesiastica*, Hyder les comprenait dans le *Depositum* qu'il regardait, non comme « une collection de vérités découpées et desséchées », mais comme « un corps de doctrines, vastes, éternelles, variées, embrassant non seulement des propositions avec leur contenu logique, mais des principes et des idées dont l'Église, par la vertu du Saint-Esprit (qui réside en elle, peut bien reconnaître les réalisations concrètes — autrement dit, les faits dogmatiques. »

C'est singulier, Manning qui, en 1890, donna tort à Newman pour avoir approuvé les idées du P. Hyder sur les censures mineures (seul point où celui-ci fût dans l'erreur), oublia que vingt ans plus tôt il avait reproché à Newman d'avoir adopté en bloc les principes de son disciple (comparer dans le *Manning* de Purcell, t. n, les pp. 349 et 320). En fait Newman — il le dit à Pusey et à Walker (voir le *Newman* de Ward, t. n, p. 224, 228-229) — était d'accord en substance avec la thèse de Hyder; elle exprimait pour lui « ce que les hommes d'opinion modérée parmi nous admettent aujourd'hui ». On eut généralement, semble-t-il, l'impression que Hyder avait été le porte-parole de Newman. Manning le crut certainement (Purcell, *Manning*, p. 320, n. 1). Il n'en était rien; mais, en se disant d'accord avec les principes exposés dans les brochures de Hyder, Newman leur conférait aux yeux de l'opinion une importance qu'elle n'aurait pas eue autrement. Lui-même, il avait déjà défini, de manière parfaitement claire, sa propre position, *Apol.*, p. 245 sq., et ne pensait pas qu'il y eût lieu d'entrer en lice avec Ward. Pour son compte personnel, il avait toujours accepté la doctrine de l'infailibilité pontificale (Ward, *Newman*, t. II, p. 101) « non comme un dogme, mais comme une opinion théologique, en d'autres termes, non comme une certitude mais, comme une probabilité », *ibid.*, t. II, p. 236; mais la question des limites et du siège de l'infailibilité lui avait toujours paru sans grand intérêt », *ibid.*, t. n, p. 231; et bien (pie l'Église, à son avis, eût le pouvoir de définir la doctrine, il pensait qu'elle ne le ferait jamais. *Ibid.*, t. n, p. 221. Son principal grief contre Ward n'était pas que celui-ci professât des opinions extrêmes, mais qu'il affirmât avec insistance qu'elles « devaient faire obligatoirement partie de la foi de tout catholique. Il lui en voulait de cette certitude intransigeante, et le lui dit dans une lettre importante, où il écrivait : « J'ai considéré dans le passé, et considère encore à présent, les différences d'opinions théologiques qui nous séparent, comme sans importance en elles-mêmes; c'est-à-dire qu'elles vous permettent, à vous aussi bien qu'à moi-même, d'accepter en son entier renseignement théologique de l'Église, le mot enseignement étant pris dans son sens le plus large; mais d'autre

pari, il est une chose en vous que j'ai considérée dans le passé, et considère encore à présent, comme un symptôme grave et même redoutable : c'est que ces différences insignifiantes, permises, inévitables, ne soient pas. À vous entendre, insignifiantes, mais du plus grand poids. · Ward, Newman, t. II, p. 232. Il accusait encore Ward de créer une Église dans l'Églisc, comme jadis les novateurs à l'intérieur du catholicisme et comme aujourd'hui, en dehors du catholicisme, les « évangéliques » de l'Églisc établie. *Ibid.*, p. 233. À l'encontre de cette · humeur farouche et intolérante qui méprise et même foule aux pieds le menu peuple du Christ» (*pifj.*, t. n, p. 339), il adoptait le surnom que lui donnait Ward et proclamait nécessaire · un sage et aimable minimalisme » qui s'abstient d'imposer ce que n'avait pas imposé l'Églisc.

Graduellement le centre de la controverse se déplaça et l'on en vint à considérer, comme la principale question en jeu, la fonction de la *Schola theologorum* par rapport aux déclarations pontificales. Ward, dès le début, avait insisté sur deux points : la fréquence des définitions infaillibles (*The Church's doctrinal authority*, p. 510). et l'intelligibilité pour le commun des hommes de telles définitions, même sans interprétation théologique. IV. G. Ward and the catholic revival, p. 219, 251, et Ward, Newman, t. n, p. 230, 231. Dans sa brochure *De infallibilitatis extensione* (1869), il réduisait autant dire à rien les fonctions de la *Schola theologorum*. Newman, au contraire, en soulignait l'importance; elle était, disait-il, chargée · d'interpréter la théologie positive », à laquelle se rattachent toutes les définitions officielles des papes. Ward, Newman, I. u, p. 231 ; ainsi, en un sens, elle exerce une action restrictive sur toutes les décisions futures, en remplissant les fonctions d'interprète quant aux décisions antérieures.

Quand le concile du Vatican devint imminent. Newman craignit que les extrémistes n'eussent la victoire et, pour cette unique raison, il souhaita que le concile laissât en suspens la question de l'infaillibilité, Ward, Newman, t. n, p. 289; ce qu'il redoutait, · c'était une définition discutable, et non la définition en elle-même ». IL. G. Ward and the catholic revival, p. 211; cf. Ward, Newman, I. n, p. 295. On s'explique donc qu'il ait pu dire dans sa *Lettre au duc de Norfolk*, *Ütfj.*, t. n, p. 193 : « Quant à moi, je n'ai pas dit que la définition vint mal à propos; Dieu seul sait le temps qui convient. » Le pape l'avait fait prier · de venir à Borne et de participer à la préparation du concile; » Il refusa Ward. Newman, I. n, p. 211 ; de même lorsqu'il fut sollicité par plusieurs évêques d'aller à Rome avec eux, en qualité de théologien, il n'agréa pas leur requête. Il avait le plus vif désir de ne pas se trouver mêlé ouvertement aux discussions qui, de plus en plus, faisaient rage; mais par suite d'un incident fâcheux, il fut entraîné dans le tourbillon de la controverse. Comme il est assez naturel, dans les premiers mois de 1870, les conjectures allaient bon train sur les termes probables de la définition, et les journaux · accrédités » donnaient à entendre que ces termes satisferaient les exigences outrancières des extrémistes. Attristé et découragé par ces prophéties, Newman écrivit à Cardinalhorne le 28 janvier, une lettre qui renfermait les paroles devenues historiques ; · une faction agressive et insolente. » Celle lettre, Ward, Newman, t. u, p. 287-289 portait la mention · personnelle »; mais le texte en tomba entre les mains du correspondant romain du *Standard*, et ce Journal en publia quelques extraits, mais en les défigurant. D'après lui, Newman avait · stigmatisé les promoteurs de l'infaillibilité pontificale en les traitant de faction insolente et agressive. » Un moment. Les esprits s'émurent; mais il est bien cer-

tain que l'on avait mal compris les paroles de Newman. Elles s'appliquaient, comme il l'explique lui-même, « non pas à ce grand corps d'évêques qui sont, dit-on, favorables à une définition de la doctrine, ni à aucun ordre de société ecclésiastique en dehors du concile », mais « à un groupe dont les membres sont dans l'Églisc, de rangs et d'états différents. » *Ibid.*, t. II, j). 291. Au cours de ces mois, il redoutait surtout de voir les choses aller trop vite à Borne, *ibid.*, t. n, p. 295-299, lettre très importante; mais, il en avait la confiance, < si l'on aboutissait à un vote affirmatif ce serait sous une forme si atténuée, qu'en pratique elle ne voudrait rien dire, ou pas grand-chose. · *Ibid.*, t. n, p. 299; cf. p. 285. · Une puissance plus grande que celle d'aucun homme ou d'aucun groupe, il en était assuré, amènerait le concile malgré lui à déterminer la vérité catholique et apostolique; ce que les Pères en viendraient à proclamer d'une seule voix serait la parole de Dieu. > Purcell, Manning, I. n, p. 350. L'événement justifia ces prédictions; l'infaillibilité fut définie comme étant de foi; mais dans des termes tels que même le parti modéré ne pouvait, après mûre réflexion, les trouver excessifs; on y insistait, comme l'avait souhaité Newman sur les *auxilia quæ divina suppetitabat Providentia*. < J'ai vu hier le texte de la définition, écrivait-il à un ami. et j'en aime la modération... à supposer toutefois qu'une telle définition fût nécessaire. · Ward, Newman, t. n, p. 307.

8. Après le concile du Vatican. — Assez souvent l'expérience confirme le proverbe : « La roue du temps apporte la revanche. » Bnrement elle l'amena aussi vite que dans le cas de Newman. — Il vaut mieux, parfois, oublier le passé; mais le sage ne saurait négliger l'avenir. Newman avait prévu que le concile du Vatican aurait certains inconvénients d'ordre politique; avant qu'il fût longtemps ses prévisions se réalisèrent bientôt. Le *Kulturkampf* aurait pu avoir en Angleterre une contre-partie (d'ailleurs atténuée), si Newman n'avait été le plus grand controversiste de son temps, un controversiste dont la parole pénétrait partout. Le concile du Vatican, cela n'est pas douteux, avait fait naître un malaise dans le pays; il suffisait d'une étincelle pour allumer l'incendie, et l'incendiaire se présenta en la personne de Gladstone, le grand homme d'État libéral, qui venait à peine d'abandonner le poste de premier ministre. La bête noire de Gladstone était ce qu'il appelait le *valicanisme* (c'est-à-dire la concentration de la puissance ecclésiastique au Vatican). Sous l'influence de Lord Alton, lui-même poussé par Dollinger et les mécontents d'Allemagne, ce spectre envahissait de plus en plus son horizon intellectuel. Dans le Valicanisme, il voyait une menace pour la stabilité des gouvernements européens, et le penchant de Manning pour l'exagération tendait à faire prendre corps à ce spectre. Gladstone avait déposé, en février 1873, un projet de loi sur une grave question du jour, celle de renseignement en Irlande, mais il n'essayait même pas d'y aborder de front les difficultés que soulève le problème de l'école interconfessionnelle. Or, les évêques irlandais n'avaient rien voulu savoir de ce projet; il en conçut un vif dépit. Battu à la Chambre des communes par une faible majorité, il se retira; mais, Disraeli refusant de former un nouveau gouvernement, Gladstone reprit le pouvoir. La patience n'était pas sa vertu dominante et la colère l'aveugla. À l'en croire, il avait « sur la question de renseignement offert de se montrer fort large, et son offre avait été repoussée insolamment et comme à plaisir. · Dès lors, ajoutait-il. « chaque fois que notre chemin croiserait celui de l'ultramontanisme, nous ne le jugeons que sur sa valeur propre. Sera-t-il blanc ou noir

à nos yeux. c'est une question qu'il est à peine besoin de poser. (Lettre à Lord Acton. 15 nov. 1873.) Peu après il quittait de nouveau le pouvoir. C'étaient les évêques irlandais qui avaient contribué à le discréditer, lui et son ministère: et il prétendait, pour expliquer leur conduite, qu'ils avaient agi d'après les ordres de Home. Dans cette hypothèse, la chute du gouvernement libéral était le premier triomphe du Vificisme, et le présage de ce qui viendrait ensuite. Dans un article publié par la *Contemporary review* (octobre 1874), Gladstone employa des termes injurieux. On lui représenta qu'il avait eu tort. Il se mit alors, à son tour. À faire des représentations à ses adversaires. Ces représentations prirent la forme d'une brochure intitulée: *The Vatican decrees in their bearing on civil Allegiance* (Les décrets du Vatican et leur portée quant au devoir civique). La thèse en était la suivante: le catholicisme, tel que l'a défini le concile du Vatican, est incompatible avec le loyalisme vis-à-vis du pouvoir civil: il est impossible qu'un bon catholique soit un Anglais loyal. Les exagérations des extrémistes et les malentendus de Gladstone combinés avaient réussi dans leur triste besogne: la brochure se vendit par dizaines de mille, et en moins de deux mois, on en avait imprimé cent cinquante mille exemplaires. Dans ces conditions, il eût été imprudent de traiter par le mépris une attaque de celle envergure. Manning entra en campagne avec ardeur, rendit à Gladstone coup pour coup. Newman hésitait. Mais Gladstone, avait (lit d'un ouvrage récent de Manning. *Cisalrism and ultramontanism*, qu'il donnait le vrai sens des déclarations papales et des décrets du Vatican, tels que les comprennent les ecclésiastiques les mieux informés »; et Newman sentit que s'il gardait le silence, l'extravagance passerait pour l'orthodoxie catholique. Ce qui le décida, ce fut qu'il pouvait, en semblant prendre Gladstone à partie, répondre à Manning sans manquer aux convenances, et porter le coup de grâce aux extrémistes. Sa *Letter to the Duke of Norfolk* (Lettre au duc de Norfolk) a donc une double signification. Elle établit d'abord et principalement (que le catholicisme est compatible avec le loyalisme civique: Gladstone s'avoua vaincu sur ce point, et la question n'a plus jamais été soulevée depuis. La réponse de Newman était assez décisive pour clore la discussion. D'autre part, Newman disait en quoi il se séparait de Manning; sur ce point, il avait tous les catholiques derrière lui; mais à Borne régnait un certain malaise, aggravé par des informations reçues d'Angleterre. Le cardinal Franchi, de la Propagande, écrivit à Manning pour lui demander ce qu'il y avait lieu de faire; et Manning donna douze raisons pour que rien ne fût fait publiquement. A nouveau pressé d'agir, Franchi envoya à l'Hathorne une liste de onze propositions (pii avaient found matière à objection; mais rien de sérieux n'était en jeu, et les choses en restèrent là.

En écrivant l'*Apologia*, Newman avait nus en œuvre le principe qu'il proclamait lui-même, à savoir « que dans la recherche de la vérité religieuse, l'égotisme est la vraie modestie »; il avait suivi pas à pas son propre développement, et mis à nu, comme sous le scalpel d'un chirurgien, les motifs qui avaient fini par l'amener à l'Églisc. Et certes, il était de toute importance que, sur le moment, il se justifiât; mais cette justification même entraînait, en vue d'une fin plus générale, l'examen d'un problème plus vaste. Il avait senti toute sa vie que l'assentiment donné par la foi supposait une philosophie, en prenant ce terme dans un sens que, philosophes et historiens avaient dans une large mesure négligé, ou volontairement ignoré. Si l'assentiment donné par la foi est rationnel, et si la religion est faite pour tous les hommes, il

s'ensuit que tous les hommes doivent être capables de justifier leur assentiment. et cela selon la raison, même s'ils sont incapables de s'exprimer d'une manière adéquate. Ainsi les théologiens avaient traité fort longuement des preuves de l'existence de Dieu, mais le commun des croyants ne connaissait pas ces preuves classiques, et peut-être serait incapable d'en saisir le sens; comment donc pourrait-il justifier sa foi en raison? C'était là un problème, non de logique abstraite, mais de logique concrète, personnelle, individuelle: Newman en avait fait pressentir la solution dans ses *University sermons*. Il le reprit vers 1860; et après dix années d'un travail plusieurs fois interrompu ou suspendu, il livra au public le résultat de ses mûres réflexions, sous la forme d'un livre intitulé *Grammar of assent* (Grammaire de l'assentiment) (1871). On s'est complètement mépris sur la portée de cet important ouvrage; c'est sur lui qu'on a fait reposer, dans une large mesure, la légende du « modernisme » de Newman; nous avons donc cru bien faire de l'examiner en détail dans la seconde partie de cet article, à laquelle nous renvoyons le lecteur.

Après la publication de la *Grammar of assent*, Newman employa la plus grande partie de son temps à divers travaux de mise au point; il prépara l'édition d'ensemble de ses œuvres, qui commença en 1869 par les *Parochial sermons* et se termina en 1883 par la *Via media*; il mit ses papiers en ordre pour la postérité, et écrivit l'*Autobiographical memoir* qu'on trouve dans les *Letters and correspondence* de Miss Mozley. Mais il accomplit aussi une certaine quantité de travail nouveau, dont on trouvera plus loin le détail. Ce travail avait trait surtout aux Pères; Newman revenait ainsi à ses premières amours. La partie la plus significative n'en est pas la mieux connue, car il faut aller la chercher dans la réédition des conférences d'Oxford sur le *Prophetical office*, dont elle forme la préface (V. *At.*, t. i, p. xv-xciv). Nous nous bornons à la mentionner ici, de peur qu'elle ne passe inaperçue.

9. *Les honneurs suprêmes.* — Manning avait grand peur de voir le vieil esprit anglican d'Oxford, patristique et littéraire, transplanté dans l'Églisc catholique » par l'action de Newman. Purcell, *Manning*, t. II, p. 323. Or les années suivantes se chargeraient d'ajouter à ces paroles un commentaire inattendu. En 1877, *Trinity College*, le collège où Newman avait vécu comme étudiant, le choisit comme « fellow » honoraire, lui faisant ainsi un grand compliment, le plus grand peut-être, écrit-il, que j'aie jamais reçu »; et en 1879, il était élevé à la dignité de cardinal par Léon XIII à qui le duc de Norfolk et Lord Biron avaient exprimé le désir unanime des catholiques anglais.

Vu les circonstances, vu la manière dont il était conféré, c'était là un honneur unique dans les temps modernes, et Léon XIII parlant de Newman, l'appelait « il mio cardinale », montrant ainsi combien il se réjouissait de ce qu'il avait fait. Aux yeux de tous les Anglais, le pape avait voulu » non pas tant reconnaître les mérites personnels de Newman, qu'honorer un grand Anglais; et dans cette mesure le pays tout entier, sans distinction de croyance, participait à cet honneur. Borne ne pouvait rien faire qui dissipât aussi complètement le brouillard des préjugés et des malentendus qu'avaient amoncelé les siècles écoulés depuis le schisme. Quant à Newman, « le ciel, disait-il, s'était éclairé pour lui pour toujours. » Les principes pour lesquels il avait sans cesse combattu, quelque jugement que l'on portât sur lui, il les voyait enfin reconnus; il pouvait compter sur le grand arbitre qu'est le temps, pour en assurer la victoire finale. Dans son discours en réponse au

liiylicttû (Ward, I. n.p. 159-162), il expliqua, avec hi dignité et la simplicité qui lui étaient éminemment propres, quel avait été le lri7-nio//t» de su vie. ct révéla ce qu'il y avait en lui de plus profond. C'était là. comme l'écrivit l'uses, le vieux John-Henry Newman qui disait la vérité en toute franchise, sans blesser un seul cœur. La vie de l'homme. disait-il, était un combat sur la terre; il avait eu pour sa part à lutter contre le libéralisme dans la religion, r'est-à-dire contre la théorie qu'il n'y a pas de vérité positive en religion, et contre la conclusion qui s'ensuit, à savoir que la religion est une affaire d'opinion personnelle, qu'elle est non objective, mais subjective, non une révélation, mais un sentiment ou un goût. La société, jadis chrétienne, ne l'était plus aujourd'hui. Telle était la grande apostasie du siècle, contre laquelle il avait élevé la voix. Mais dans le passé déjà, le caractère chrétien de la société avait été en péril de mort; il n'y avait donc pas heu de perdre confiance : < L'Eglise n'a jamais rien d'autre à faire que de s'acquitter de son propre olhce, dans la confiance et dans la paix; elle n'a qu'à demeurer elle-même ct à regarder Dieu accomplir son œuvre de salut. Lorsque Newman revint de son voyage à Borne, *Punch* lui souhaita la bienvenue sur le ton badin qui convenait à un journal humoristique, mais scs paroles n'en étaient pas moins significatives : Très vénérable cardinal Newman, votre Éminence a bien gagné son chapeau rouge. C'est vous — el le pape doit vous en remercier — (pii avez amené à Home ceux des convertis anglais (pii savent penser. Tout homme réfléchi, si l'un des dogmes que vous professez lui paraît absurde, se demandera naturellement laquelle des deux choses est la plus probable : que vous accordiez créance à une absurdité, ou que lui-même soit un âne. » Ces phrases donnent la note qui convient; car c'est à Newman, plus qu'à aucun autre homme ou groupe d'hommes qu'est due la renaissance intellectuelle du catholicisme en Angleterre, comme aussi l'estime qu'il s'est acquise auprès des Anglais.

Manning à Westminster, Newman à Edgbaston, tous deux cardinaux - l'Églisc n'avait-elle pas ainsi marqué de son sceau la maxime sur laquelle insistait Newman, *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*. Newman ne devait plus écrire beaucoup. Les quelques années qui lui restèrent à vivre, après que les controverses du milieu du siècle curent atteint leur terme, furent comme l'été de la Saint-Martin d'une vie orageuse. Ce furent des années où peu à peu, doucement, sa figure s'elTaça du monde pour s'enfoncer dans l'invisible Sa longue et généreuse vie prit lin le 11 août 1890, Partout où l'on parle anglais, les hommes sentirent « qu'ils venaient de perdre quelque chose, qu'une étoile lumineuse venait de s'éteindre, qu'un signal avait disparu, que le siècle s'était appauvri, qu'une grâce lui avait été retirée. l n homme qui tenait dans leur estime mie place absolument unique, venait de passer *ex umbris cl imaginibus in veritatem*.

IL (El suis r.t nocTHiNLs. - Newman fut un écrivain extrêmement fécond. Philosophie religieuse, questions proprement théologiques, histoire de l'Églisc. patriotique, problèmes d'actualité, il est intervenu dans ces domaines si divers avec une Incontestable maîtrise. Le caractère un peu dispersé de cette production rend ditlicile, néanmoins, une présentation d'ensemble de ses idées en matière de théologie ct de philosophie, el l'on a mis un peu de hâte, en divers milieux, à abriter sous son nom des théories générales auxquelles il n'avait peut-être pas songé. L'élude suivante vise à donner un aperçu aussi objectif que possible de la production littéraire de ce fécond cl génial écrivain. Elle fournira une énu-

mention aussi complète que possible des écrits de Ncwinan. en relevant, à l'occasion, les points de vue nouveaux que fait apparaître un examen plus attentif de quelques détails.

Celte analyse comprend tout naturellement deux parties : les œuvres de la période anglicane, et celles de la période catholique (col. 371); un paragraphe spécial sera consacré à la *Grammaire de l'assentiment*, à cause de son importance particulière (col. 385).

/.. l./s «rmx nr. i./A rfiniode asgucask. — Nous bornerons ici notre attention, a ceux des écrits anglicans de Newman, qu'il crut assez importants pour les faire réimprimer par la suite, ct qui figurent dans l'édition d'ensemble de ses œuvres (Longmans, Londres, 1868-1881). Dans l'avertissement placé en tête des *Essays critical and historical* (1871). ct de nouveau dans la préface de la *Via media* (1877), Newman nous dit les raisons pour lesquelles il croit devoir rééditer tant de pages hostiles au catholicisme, l n auteur ne peut détruire cc qu'il a jadis fait paraître; il peut craindre qu'on ne publie après sa mort certains de ses ouvrages, afin de soutenir un- cause qu'il a lui-même répudiée depuis. Pour prévenir un tel danger, Newman ne voyait qu'un moyen : c'était de rééditer lui-même le texte primitif, en y ajoutant des notes, pour expliquer en quoi cc texte avait cessé de satisfaire son jugement. Ces « additions », malgré leur litre modeste, ont souvent la plus grande valeur, tant pour l'apologiste catholique que pour le biographe de Ncwm m.

1. *Parochial and plain sermons* (Semions paroissiaux el simples sermons) 8 volumes. - Les volumes 1 à 6 furent publiés de 1831 a 1812 sous le titre de *Parochial sermons* (Sermons paroissiaux); les volumes 7 et 8 représentent la part de Newman dans une collection intitulée *Plain sermons, by contributors la the Tracts for the times* (Simples sermons, par des collaborateurs aux Tracts pour le temps présent.). L'ensemble fut réédité en 1868 par un clergyman anglican. Copeland, qui avait été le vicaire de Newman à l'église Sainte-Marie d'Oxford. En moins de six mois, on vendit plus de trois mille cinq cents exemplaires du premier volume.

Ces sermons occupent une place unique dans l'histoire de la prédication. Ils avaient été lus par un homme qui ne levait jamais les yeux de son manuscrit,ct dont la voix, bien qu'elle charmât par sa douceur et sa clarté, était d'une force au-dessous de la moyenne; ils étaient aussi dépourvus de rhétorique, qu'il est possible à un monologue de l'être. Et cependant ils prennent rang panni les sermons qui ont au cour» des temps exercé le plus d'influence. Leur ellet sur l'auditoire a souvent été décrit par des témoins. Church leur attribue (*Oxford movement*. p. 129) une influence encore plus grande que celle des *Trads for lhc times*. Le lecteur d'aujourd'hui fera bien d'en retenir les dates (*Sermons on subjects of the day*. p. II I-117) car ils onl souvent une réelle importance biographique. Ces sermons ne sont pas des œuvres de controverse; iis ne portent pas, en général, sur les doctrines dont les tractariens se faisaient les défenseurs. Le parti évangelique n'y est jamais nommément désigné; mais de temps à autre, il y est pris indirectement à partie pour le caractère subjectif de sa religion.

Les doctrines suivantes sont à noter. 1. Dans le cas d'un péché commis avec pleine délibération, le prédicateur ne faisait aucune distinction entre ce qui es(véniel cl cc qui est mortel. 2. Il ne croyait pas que l'âme des justes atteindrait à la vision béatlüque avant le jugement dernier. 3. Il ne reconnaissait pour les péchés commis après le baptême, aucune absolition garantie (comme dans le sacrement de pénitence).

2 *Sermons on subjects of the day* (Sermons sur des sujets actuels) — Première édition, 1813; réédités par Copeland en 1869. Les dates des différents sermons s'échelonnent de 1831 à 1813 (cf. p. 117-118.)

Ils présentent le même caractère que les *Parochial and plain sermons*, mais en les publiant Newman y introduisit « à côté là quelques mots, quelques phrases, qu'il n'aurait pas jugés convenables pour la prédication orale, et qui nous en disent plus long » sur ses opinions intimes et personnelles (p. xxi). Les sermons xxi à xxiv méritent une attention particulière. Ils furent prêchés quatre dimanches de suite (du 28 novembre au 18 décembre 1811) après que Newman eût été, entre juillet et novembre, frappé de ces trois coups ■ qui le « brisèrent » (Apol. p. 139. Voir ci-dessus*, col. 335. Ils constituaient une tentative pour résoudre les difficultés où se débattaient ses amis et lui-même. Il ne parla naturellement que de celles qui étaient connues du public, et ne dit rien des monophysites ou des semi-ariens. Les difficultés en question portaient sur trois points : les attaques contre les traquenards, par lesquelles se manifestait le caractère protestant de l'Eglise d'Angleterre ; le projet d'établir à Jérusalem un évêché mixte anglican et luthérien à la fois; enfin la position apparemment schismatique de l'Eglise d'Angleterre, position que Wiseman avait tenu à marquer dans la *Dublin review*. Je ne saurais nier, disait tristement Newman, que les notes extérieures de l'Eglise, après nous avoir déjà quittés en partie dans le passé, ne soient en train de nous quitter plus encore dans le présent; et cela est un terrible jugement; et il exhortait ses auditeurs à se rabattre sur les « notes intérieures » ou témoignages intimes », qu'ils trouvaient dans leur expérience personnelle — n'avaient-ils pas reçu la grâce par le canal de l'Eglise anglicane? — et dans la vie des saints personnages de cette Eglise. Comme il le raconta plus tard dans l'Apologia (p. 157), ses amis furent peinés et désespérés, lorsqu'ils le virent faire sienne une telle argumentation : « Je semblait à leurs yeux, dit-il, tourner en dérision mes principes de jadis; et au lieu de prouver objectivement la catholicité de l'Eglise d'Angleterre, « je voulais maintenant qu'on en cherchât la preuve dans la contemplation de soi-même. à la manière des méthodistes, ce qui répugnait à ma nature et contredisait mes déclarations passées. Aux yeux de Newman, l'Eglise anglicane par la manière dont elle se comportait en pratique dans un grand nombre de cas, était en train de perdre sa qualité d'Eglise; mais, comme rien ne permettait de « lire à quel moment elle la perdrait tout à fait, on pouvait trouver dans les « notes intérieures » une preuve providentielle qu'elle n'en était pas encore parvenue. Une telle argumentation présentait des dangers, contre lesquels il devait plus tard prémunir ses auditeurs dans ses conférences sur les *Difficulties of Anglicans* (Les difficultés des anglicans), p. 88. Pour expliquer et instiller la position schismatique de l'Eglise d'Angleterre, il l'avait mise en parallèle avec les dix tribus d'Israël. Bien que celles-ci, dit-il, « fussent schismatiques, et pis encore, Dieu dans sa miséricorde les considérait toujours* comme faisant partie de son peuple, ■ de sorte que les grands prophètes Élie et Élisée leur furent envoyés... sans qu'il fût spécifié qu'elles devaient faire retour à la lignée de David... » Apol. P. 154

3 *Sermons preached before the university of Oxford* (Sermons prêchés devant l'université d'Oxford). Première édition 1813, seconde édition 1811-1; troisième édition, avec une préface et des notes, 1872, M. J. J. réimprimée depuis. Traduction française par l'abbé Dcicrriv, *Discours sur la théorie de la*

croissance religieuse, prononcés devant l'université d'Oxford, Paris, 1850.

Sur les quinze sermons que contient ce volume, neuf furent prêchés entre 1826 et 1832, et six de 1839 à 1813. Cinq des neuf sermons appartiennent à la seule année 1832. En 1860, au moment où Newman se proposait d'écrire sur les preuves de la religion qui sont accessibles à tous, ignorants ou savants, il expliqua en passant, dans un manuscrit encore inédit, ce qu'il avait voulu faire en composant ces sermons : « Si la religion, écrivait-il, est fondée en raison, et si elle est destinée à tous les hommes, tout individu, quel qu'il soit, doit pouvoir aboutir à une conviction rationnelle... Dès l'année 1832, ajoutait-il, j'ai commencé à prêcher là-dessus dans la chaire de l'université d'Oxford. »

On peut se faire une idée de l'erreur qu'il combattait en 1832, d'après le passage suivant, tiré des premières éditions de la *Church of the Fathers* (l'Eglise des Pères) Londres. 1900, p. 275 : Saint Antoine, le premier ermite, dit en substance Newman, pensait, contrairement à une opinion qui est, dans un âge comme le nôtre, élevée à la hauteur d'un dogme, qu'un homme est fort capable de raisonner sans pouvoir expliquer par des mots comment il raisonne, et même sans remarquer le fait qu'il raisonne. C'est se tromper que d'imaginer qu'un paysan n'a point de raisons de croire parce qu'il ne peut exprimer ses raisons. — Voici le passage en anglais, car il est d'importance et ne semble pas avoir été remarqué : *He (St. Antony) considered, contrariwise to present notions, that the consciousness of being rational was no necessary condition of being rational. I mean, it is the present opinion, that no one can be acting according to reason, unless he reflects upon himself and recognises his own rationality. A peasant who cannot tell why he believes, is supposed to have no reason for believing. This is worth noticing for it is parallel to many other dogmas into which a civilised age will be sure to fall.* ■ Diverses raisons tendaient à encourager ces « idées aujourd'hui reçues ». D'abord on se laissait facilement aller à confondre, raisonnement et discussion; et puis on avait l'habitude d'affirmer, sur un ton déclamatoire, que tout chrétien doit décider par lui-même de ce qu'il doit croire, en étudiant l'Écriture sainte personnellement et sans guide (cf. V. .V., t. 1, p. 112); enfin on était encore sous l'influence de la philosophie de Locke, et de cette école dite *Evidential school*, pour qui la foi était uniquement une conclusion tirée des *évidences*, c'est-à-dire des preuves purement historiques.

Aux yeux de Newman. Locke ne laissait qu'à quelques hommes instruits la possibilité et le privilège de la foi (*Development*, p. 328). Quant à l'*Evidential school*, elle avait été ainsi baptisée par Mark Pattison dans ses *Tendencies of religious Thought in England, 1688-1730* (Tendances de la pensée religieuse en Angleterre de 1688 à 1750). dans *Essays and reviews*, 1860, puis dans *Essays of Mark Pattison*, vol. 2. C'est, nous dit-il, « l'école de Lardner, Paley, et Whately. * Le tenue qu'il lui applique peut tromper jusqu'à un certain point, car il ne désigne pas une école à proprement parler, un parti reconnu comme tel; il n'en est pas moins fort heureux; la relation qu'il exprime, entre la foi et la raison, s'accorde bien avec « cette froide doctrine arminienne, premier stade du libéralisme * qui, nous dit Newman. « caractérisait dans sa jeunesse les anglicans dits « high and dry » (hauts et secs), et les ecclésiastiques du collège d'Oriel à Oxford. » .M., t. 1, p. 111

Les deux citations qui suivent montreront quel était l'objet des premières attaques de Newman en 1832. Whately était un vrai disciple de l'*Evidential school*. La foi était pour lui la conclusion tirée de

prémises historiques. (Schaff, *Enq/c. o/ religions Knowledge*, cite dans le *Oxford cngltsh dictionary* au mot *evidential*, pour en illustrer remploi). Après tout ce qui est dit de la foi dans le Nouveau Testament..., si elle n'est à tout prendre qu'une croyance reposant sur des preuves, ou une espèce de conclusion tirée d'un raisonnement, une résolution faisant suite à un calcul, le texte inspiré n'est pas au niveau de l'intelligence d'un lecteur ignorant, il est mal adapté à son degré d'instruction. (Newman, *l'niv. serin.*, p. 179). Le lecteur saisira toute l'ironie de ces dernières paroles, s'il se rappelle le grand principe protestant, (pie tout homme interprète la Bible pur lui-mênn' ct pour lui-même.

On peut résumer comme suit l'enseignement des *University Sermons* sur les rapports entre la foi et la raison, ces rapports étant étudiés non dans l'abstrait, mais dans le concret, cl tels qu'on les rencontre chez le plus grand nombre des croyants : Si la foi du commun des hommes doit être considérée comme rationnelle, il faut prouver : 1. que ces hommes peuvent raisonner; 2. qu'ils possèdent la matière sur laquelle peut s'exercer leur raisonnement. Le premier point suppose une distinction entre raisonnement implicite et raisonnement explicite :

Tous les hommes raisonnent..., mais il s'en faut que tous réfléchissent sur leurs propres raisonnements, el plus encore qu'ils réfléchissent d'une manière juste et exacte, «qui fasse honneur à leur propre pensée. » *Univ. serin.*, p. 258-259. D'autre part. l'expérience de la vie le prouve abondamment, sur des questions pratiques, ct lorsque leur esprit s'éveille vraiment, la plupart des hommes ne raisonnent pas mal. » *Ibid.*, p. 211. Leur argumentation est faible et pleine d'inexactitudes dans la pensée ct dans l'expression, cependant ils finissent par arriver à une conclusion légitimement tirée des principes dont ils partent. Quant au deuxième point, on peut se demander où le commun des hommes trouve la matière sur laquelle raisonner, dans le domaine de la religion révélée? Ils la trouveront principalement dans ces vérités de la religion naturelle, que leur conscience leur enseignera, s'ils prêtent habituellement l'oreille à ses avertissements. Si Dieu nous parle par la voix de la conscience, voilà une probabilité antécédente pour qu'il nous accorde une révélation. Il existe donc une présomption, une probabilité *a priori*, en faveur d'une révélation proprement dite, qui s'harmonise avec les vérités déjà connues grâce à la conscience, el vient s'ajouter à elles. Ainsi les preuves, qui donnent à la croyance de la plupart des chrétiens un fondement rationnel, ont surtout le caractère de présomptions. Voilà, sembler-il, qui s'accorde bien avec les louanges que répand à profusion l'Écriture sur ceux cjui sont (Isiposés à croire.

De telles présomptions, naturellement, ne suffisent pas par clies-mêmes; mais pour ceux qui en subissent l'effet, c'est-à-dire ceux qui sont déjà familiarisés avec les vérités de la religion naturelle, l'existence actuelle du christianisme est a elle seule un témoignage suffisant; si l'on envisage en même temps les principes qui animent le christianisme, les personnes qui le pratiquent, les effets qu i) produit, (c'est-à-dire les notes de l'Eglisc ct les conclusions vraisemblables que l'on peut en tirer), tout cela porte clairement la marque d'une ordonnance divine, tout comme le monde visible nous atteste par lui-même qu'il vient de Dieu. » *Ibid.*, p. 66. Les mots entre parenthèses, furent ajoutés en note en 1871. Cela vaut la peine d'être signalé, car ils sont de Newman catholique: or, les preuves de la révélation accessibles à un homme ordinaire, sont beaucoup plus fortes pour les catholiques que pour les protestants. Ces derniers ne peu-

vent. en somme, considérer comme un témoignage prophétique, la promesse faite par le Christ que son Église ne saurait faillir; cette preuve est au contraire chez les catholiques familière même aux enfants, et dans bien des pays non catholiques clic agit d'autant plus sur l'imagination. que le catholicisme se rajeunit alors que le protestantisme tombe en ruines.

Si l'on veut se faire une idée des sens différents que prend le mot de raison dans les *University sermons*, on fera bien de lire avec soin la préface de la troisième édition, écrite par Newman lui-même. Sur les < dispositions favorables à la foi > produites par la conscience, lorsqu'on a l'habitude de l'écouter, on fera bien d'étudier le cinquième des sermons catholiques intitulés : *Sermons on various occasions* (ci-dessous, col. 376). On y trouvera formulées sous forme de propositions les idées qui imprègnent les *University sermons*. Non seulement la conscience éveille en nous le sens du péché, mais encore, grâce à elle, l'homme se rend compte qu'il a besoin d'une délivrance, ct d'une connaissance de la volonté de Dieu plus claire que celle qu'il acquiert par lui-même. Tout cc qui précède constitue pour Newman cc qu'il appelle la « religion naturelle ». Sa conception de la religion naturelle dépasse de beaucoup la théologie naturelle en faveur à la même époque en Angleterre, laquelle se bornait à tirer de l'univers visible des preuves de la sagesse ct de la bonté du Créateur. L'article de W. G. Ward dans la *Dublin review*, intitulé *Explicit and implicit Thought* (La pensée explicite ct implicite), (dans *The philosophy o/ Theism*, t. n. p. 215-213) constitue une précieuse introduction à l'étude des *University sermons*; non seulement Il parcourt le même terrain que ces sermons, mais encore il révèle comment ils étaient compris par un contemporain. Remarquer aussi la comparaison que fait cet auteur entre les *Sermons universitaires* de Newman et le célèbre ouvrage du P. Kleutgen *La philosophie scolastique*. Ward insiste sur la ressemblance « frappante » de pensée qu'il découvre entre ces deux grands penseurs, dont le développement philosophique a été si entièrement différent ». *Ibid.*, p. 222.

On peut remarquer que dans ces sermons le mot *evidences* ne s'applique pratiquement qu'aux preuves historiques de l'origine miraculeuse du christianisme. C'est bien dans cc sens que l'a toujours entendu le lecteur anglais. Mais cc tenue a beaucoup embarrassé les traducteurs français.

Plusieurs des idées simplement indiquées ici par Newman seront reprises et développées dans la *Grammaire de Tassentiment*, voir col. 3.85.

I- An essay un the development o/ Christian doctrine (Essai sur le développement de la doctrine chrétienne). Première édition, 1845; deuxième, 1816; troisième (souvent réimprimée) 1878. Trois traductions françaises : par L. Boyeldieu d'Auvigny, Paris. 1817; par J. Gondon. Paris, 1848; par If. Bremond (partielle), Paris, 1905. t ne traduction allemande par J. A. M. Brühl, Schaffhouse 1846; une autre plus récente par Th. Ihvcker, Munich, 1922. Newman remania la troisième édition, ct en modifia par endroits le texte; mais ses corrections furent faites de telle sorte que le livre ne perdit en rien son caractère primitif. Il ne devait pas cesser d'exprimer ce que l'auteur avait pensé au moment où il l'avait composé. Dans son exemplaire personnel de cette édition, Newman écrivit ce qui suit : « Ce livre est l'ouvrage philosophique d'un écrivain qui n'était pas catholique, et qui n'avait pas la prétention d'être théologien, ouvrage destiné à des lecteurs qui eux non plus, n'étaient pas catholiques. » Nous croyons donc nous conformer aux désirs de l'auteur lui-même en faisant figurer *VEssay on development* parmi les

<rm̄C5 non *catholiques antérieures à sa conversion*. Nous nous abstiendrons autant que possible de répéter ici ce qui a etc déjà dit dans le présent dictionnaire, t. iv. col. 1630 sq.

Lorsqu'il parle de développement de la doctrine, Newman, il est à peine besoin d'y insister, n'entend pas dire que le *Depositum fidei* légué à l'Église par les Apôtres, s'est accru au cours des temps ou qu'il a change de sens. Cf. Di//., t. i. p. 394-395; t. n, p. 32; *Essay*, l. i, p. 288; *Idea ol l'nivrrs*, p. 223. 111. Au début de sa vie anglicane, l'objection qu'adressait Newman à l'Église catholique, c'est qu'elle avait ajouté aux vérités de fol. Mais cette objection, il finit parle reconnaître, ne reposait sur aucun fait; et il put alors d'un cœur tranquille se soumettre à l'Église. Comment il linit par en arriver là. c'est ce qu'il nous a expliqué dans *Diffl.*, t. i. p. 391-395.

A peine eut-il commencé à lire les Pères, qu'il aperçut dans les premiers siècles de l'Église, la doctrine en train de se développer, et cela < suivant certaines lois, comme tout ce qui vient de Dieu. » Par la suite — citons ses propres paroles — «nu cours de mes lectures, une vérité se lit jour graduellement dans mon esprit, mais d'une manière si insensible que je ne puis retracer pas à pas le travail qui s'opérait en moi. Cette vérité, c'est que les décrets des conciles les plus récents, décrets que les anglicans qualifient de corruptions romaines, étaient tout simplement des applications de cette même loi qui gouvernait la doctrine dans l'histoire des premiers temps de l'Église. »

On voit cette idée se manifester pour la première fois chez lui, bien qu'il y passe outre tout aussitôt, dans un dialogue écrit en 1830, *Home thoughts abroad* (Pensées de chez nous écrites à l'étranger) réimprimé dans *Discussions and arguments*, sous le titre de *Hou* lo accomplish it ?* (Comment y parvenir ?). L'un des Interlocuteurs y soutient (pie le projet d'une *Via media* anglicane est chimérique, et se hasarde Jusqu'à suggérer que les soi-disant corruptions romaines pourraient n'être après tout qu'un développement; il s'en produirait inévitablement un semblable dans un anglicanisme devenu réalité, si jamais une telle chose était possible » (p. 19). Dans *VApologia*, p. 197, Newman nous dit aussi qu'il avait de bonne heure reconnu le principe du développement. Il l'avait introduit dans son *Histoire des ariens*, écrite en 1832, et ne l'avait plus jamais perdu de vue dans scs spéculations. A la tin de 1812, il commença à la creuser, et au mois de février de l'année suivante, prêcha ton sermon devant l'université d'Oxford sur *The theory ol developments in religious doctrine* (La théorie du développement dans la doctrine religieuse).

Il prit comme texte les paroles suivantes de l'Écriture : *Maria autem conservabat omnia verba turc con/erens tn corde suo*, Luc., n, 19. Marie symbolise pour nous, disait Newman, non seulement la foi des ignorants mais aussi celle des docteurs de l'Église, qui doivent rechercher, et peser, et définir. » *l'niv. serm.*, p. 313. Ceux à qui l'histoire du mouvement d'Oxford est familière, se rappelleront aussitôt H mipdcn et scs partisans, en lisant le passage où se définit le but du sermon. Il est dirigé contre ceux • qui déprécient les formules doctrinales, et en particulier celles qui ont trait a la Sainte-Trinité el à l'incarnation; tendance particulièrement répandue de notre temps. » (1*. 319). Les formules auxquelles le prédicateur pensait étaient sans doute les définitions des quatre premiers conciles généraux, el les • symboles , en y comprenant le symbole de saint Athanase.

La portée de ce sermon est évidemment limitée. »i on le compart a *VEssay on development*. 11 se borne

à envisager ce que *VEssay* appelle des développements métaphysiques , c'est-à-dire ceux qui consistent simplement à analyser une idée, afin d'arriver en lin de compte à en faire exactement el complètement le tour. » *Dev.*, p. 52. La lin du sermon n'a rien à voir avec la théorie du développement. Il y avait deux objections formulées contre les symboles et les définitions. La première était qu'ils dépassaient la lettre de l'Écriture; c'est à quoi répondait la théorie du développement. La seconde tranche la racine de toute connaissance du « Surnaturel » cl substitue à celle-ci, au premier stage l'émotion, le sens religieux, pour aboutir finalement à l'agnosticisme pur el simple. Elle me, en effet, qu'il y ait une commune mesure entre les vérités surnaturelles d'une part, et de l'autre les idées et le*t images d'ordre humain, à l'aide desquelles les formules doctrinales tentent de les exprimer. Cette objection, d'aillcurs, s'applique à la sainte Écriture. Newman y répond en admettant le caractère analogique ou économique > de la connaissance que nous fournit la révélation; mais il insiste en même temps sur son absolue vérité, encore que celte vérité nous parvienne d'une manière proportionnée à notre condition, tant que nous voyons *per speciem, in irnigmale*. Celte vérité absolue il faut l'affirmer, parce que celte connaissance vient de Dieu. — Newman n'a rien trouvé à modifier dans cette partie du sermon, quand il le réimprima en 1870, sauf en un point de détail qu'il avait soulevé par manière d'illustration, à savoir le caractère substantiel de la connaissance que nous fournissent les sens. Il ne revint pas sur l'ensemble de ce sujet quand il composa *VEssai sur le développement*, parce qu'il n'avait rien à faire avec le développement. Le lecteur peut comparer ce (pii est dit dans le sermon avec les passages sur le langage économique l dans *Saint Athanase*, l. n, p. 31-35 et « sur la Sainte-Trinité dans l'unité ». *Ibid.*, p. 15 sq.

Arrivons-en maintenant à l *Essai* lui-même. Nous n'avons pas à répéter ici. ce qui a déjà été dit à l'article Dogme du présent dictionnaire, et nous nous bornerons à examiner une seule question : qu'était-ce exactement pour Newman que le *Depositum fidei* ou, pour employer un terme plus vague et moins technique, que l'héritage de vérités religieuses lègue par les apôtres à l'Église? Nous ne pourrons, dans notre réponse, nous en tenir uniquement à la lettre de *VEssay*; d'autres écrits de Newman, sans être consacrés principalement au développement de la doctrine », nous permettront de tirer quelques déductions; aussi bien, dans les lignes qui suivent, ne nous hasarderons-nous pas à prononcer définitivement.

Dans son *Prophetical office of the Church* (première édition 1837, réimprimé dans *V. M.*, t. i), Newman met en regard deux sortes de traditions, toutes deux également apostoliques par leur origine, mais différentes par la manière dont elles se sont transmises. 11 donne à la première le nom de tradition épiscopale », à la seconde celui de tradition prophétique ». La première est représentée par le symbole qui figure dans la liturgie du baptême (\\ *M.*, l. i, p. 218). Celui-ci est une collection d'articles précis, mis à part dès le début, transmis de main en main, répétés et confessés au baptême, couliés par chaque évêque à son successeur, imposés à l'attention de chaque chrétien, et qui. par conséquent, exigent et obtiennent que l'on en fournisse un< explication adéquate. On les accepte en vertu de ce qu'on peut justement appeler, s'il faut un nom, la tradition épiscopale. En outre, l'Écriture elle-même définit dans ses grandes lignes et sanctionne cette confession de foi, qu'elle appelle < Hypotypose c'est-à-dire ♦ esquisse des vérités . (*/orma sanctorum verborum*,

Il Tim. » i, 13) et nous trouvons semblable confirmation dans les écrits des Pères, par exemple dans quelques uns des passages cités dans la dernière conclusion. (Newman avait entre autres cité Irenée *C. H. E.*, l. x, et Tertullien, *De nat. virg.*, i.) Mais en dehors de ces preuves écrites, nous observerons qu'une tradition, formulée et transmise de main en main, d'une manière aussi soignée et sous une forme aussi arrêtée, est de la même nature qu'un document écrit. Pour une raison semblable, les rites et les cérémonies sont aussi quelque chose de plus qu'une simple tradition orale. D'autre part, à côté de ce qui précède, il y a ce qu'on peut appeler la tradition prophétique. Les prophètes et les docteurs sont les Interprètes de la révélation; ils en développent, ils en définissent les mystères, ils en éclairent les documents, ils en harmonisent le contenu, ils font l'application de ses promesses. Leur enseignement est un vaste système, qui ne saurait tenir en quelques phrases, ni se résumer sous forme de code ou de traité; il consiste en un certain corps de vérités, irrégulier dans sa forme à cause de sa profusion et de son exubérance, et qui environne l'Église comme une atmosphère. À certaines époques, cet enseignement se lie tellement à la tradition épiscopale qu'on ne l'en peut séparer que par la pensée, alors qu'en d'autres temps il se perd en légendes et en fables. Il est en partie écrit, en partie traditionnel, en partie interprétation, en partie supplément de l'Écriture, en partie conservé en des expressions intellectuelles, en partie caché dans l'esprit et le caractère «les chrétiens. Cet enseignement est en partie répandu çà et là, dans les lieux cachés et sur le toit des maisons», dans les liturgies, dans les ouvrages de controverse, dans des fragments obscurs, dans des sermons, dans des préjugés populaires, dans des coutumes locales. J'appelle cela, la tradition prophétique, existant primitivement dans le sein de l'Église (cf. Apoc., p. 112), et qui est enseignée dans la mesure où la Providence l'a jugé convenable, dans les écrits d'hommes éminents. (gardez ce qui est commis à votre charge, telle est l'injonction de Paul à Timothée, et cela pour la raison que, par son étendue et son caractère indéterminé, cette tradition est spécialement exposée à la corruption, si l'Église manque de vigilance.

Newman a fait passer cette description de la tradition prophétique de son premier travail dans le *Development*, c. ii, section intitulée : *An infallible developing authority to be expected* (qu'on peut s'attendre à trouver dans le christianisme une autorité infaillible qui développe).

Un peu plus loin, Newman dit «pie la tradition prophétique est ce que saint Paul appelle la pensée du Saint-Esprit (τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος, Rom. ix, 27), la pensée et les principes qui sont comme la respiration de l'Église, la manière dont, habituellement et inconsciemment, elle envisage les choses... plutôt qu'une collection de dogmes, arrêtée et systématique. » V. A. t. i. p. 219-251.

Deux remarques trouvent ici leur place : 1° La tradition prophétique est chose bien trop subtile, bien trop difficile à saisir, pour qu'elle puisse se transmettre entièrement par des écrits ou par la parole. On ne peut se l'assimiler qu'en vivant dans un milieu qui en soit pénétré. 2° Elle n'est pas particulière à l'Église. On en retrouve l'équivalent dans des groupes sociaux de toute nature, dans les grands, tels qu'une nation ou un État, dans les petits, tels qu'une université ou un ordre religieux. Elle en est ce qu'on peut appeler le génie, l'esprit, la vie même; chose à la fois insaisissable et bien réelle, (pu se définir mais), mais qui se reconnaît sans peine. Grâce à elle, les membres du groupe conforment à un même

modèle, dans des limites parfois très larges et parfois très étroites, leur manière d'agir et de penser.

Newman nous dit que : Si l'Église manque de vigilance, la tradition prophétique est particulièrement sujette à corruption. » Pour cette raison même, il est probable *a priori* que l'Église possède une autorité infaillible et qui se développe graduellement; c'est ce que nous dit Newman dans son *Essay*, lorsqu'il y introduit la notion de tradition prophétique, tirée du sermon dont nous avons parlé. Mais la question a une autre face. Dans la pratique, on s'aperçoit que l'esprit ou le génie d'une institution est une force nettement conservatrice. Elle a compte un instinct qui lui permet de maintenir sa personnalité au milieu du changement et tout ce qui l'environne, de s'approprier, de s'assimiler ce qui s'harmonise avec sa propre vie, et d'éliminer sans retard ce qui la menace. Rappelons un passage des *University sermons*, où Newman insiste sur le point que voici : les grands groupements humains, raisonnant collectivement, bien que sans en avoir conscience, tirent «les principes dont ils partent des conclusions exactes. En voici un exemple frappant : «Lorsque les croyances religieuses ont le temps et l'espace nécessaires pour se développer librement, elles restent d'accord avec elles-mêmes. Ici est le cas du christianisme primitif, du système médiéval, ou du calvinisme; et pourtant celle qui continue à résider dans la multitude, elle est due à l'esprit des foules, inculte et peu propre à raisonner. » *Univ. serm.*, p. 211,

Pour cette raison et pour d'autres semblables, qui s'appuient sur la nature même de l'esprit humain, on pourra toujours présumer ceci : à toutes les périodes de l'ère chrétienne, chaque génération a transmis à la suivante ce que Newman appelle la tradition prophétique, substantiellement dans le même état ou elle l'avait reçue de la génération précédente. On peut légitimement appliquer cette présomption, même dans le cas où l'on croit apercevoir des changements survenus au cours des siècles, et qui de prime abord ont l'air de nouveautés, car si l'on connaissait le passé à fond, et si l'on en pénétrait l'esprit — chose bien difficile — on s'apercevrait finalement que ces soi-disant nouveautés n'en sont pas; le plus probable *a priori*, c'est qu'elles ont été déduites de la foi primitive, qu'elles en sont l'application ou le développement. L'histoire confirme cette hypothèse, car les changements en question ne ressemblent en rien aux innovations des réformateurs protestants, ils n'ont rien du vin nouveau versé dans de vieilles outres; ils ont respecté le type original, le caractère de la religion. C'est ce que l'on démontre à l'aide des

sept notes qui distinguent de la corruption, le développement véritable. On en trouvera l'explication dans un précédent volume de ce dictionnaire (t. n. col. 1632 sq.). On en relève non seulement la présence dans l'Église catholique, mais aussi l'absence dans les différentes formes de protestantisme qui étaient familières à Newman, et c'est ce qui fait comprendre toute l'importance qu'elles avaient à ses yeux. (Tenons la seconde note, continuité dans les principes; neuf exemples en sont fournis. Choisissons le troisième. «La foi, qui est un acte de l'esprit, ouvre la voie aux recherches, aux comparaisons, aux déductions, en un mot, à la science religieuse, qu'elle se subordonne : tel est le principe de la théologie. » *Dev.*, p. 325. Revenons maintenant au *Sermon on development* : nous y trouverons un chaleureux éloge de la science théologique (p. 31 1-31 X) qui se termine par cette forte conclusion : «Voici donc la marque de l'hérésie : ses dogmes ne portent aucune fruit; elle n'a pas de théologie... Otez ce qui demeure encore en elle de théologie catholique, qu'il reste-t-il? Des

polémiques, des explications, des protestations. Faute d'un terrain où s'exercer, elle se tourne vers la critique biblique, ou vers la philosophie des « preuves ». Les formules s'achèvent en elles-mêmes, sans se développer, parce qu'elles ne sont que des mots. Elles sont stériles, parce qu'elles sont mortes. » Il en va de même pour les huit autres exemples de la « continuité dans les principes »; chacun d'entre eux a été dès le début et reste encore aujourd'hui un caractère distinctif du christianisme catholique. Remarquons-le en passant, si l'on a mal interprété les *University sermons*, on a aussi mal compris, et pour les mêmes raisons, ce que nous dit Newman sur le second principe. C'est le principe de la suprématie de la foi, d'après lequel « la croyance au christianisme est moralement supérieure à l'incroyance; la foi, bien qu'elle soit un acte intellectuel, est morale dans son origine: ... quant aux raisons de croire, elles ne sont pas en général explicitement perçues, et n'ont besoin que d'être faiblement reconnues par l'esprit qui en subit l'influence, etc... » Les critiques de Newman lui ont prêté des idées qui n'étaient pas les siennes. Nous n'avons pas à répéter ici ce qui a été dit plus haut au sujet des *Sermons*. Retenons seulement ceci: d'après Newman, l'Église a toujours admis que la foi, bien qu'elle fût un acte intellectuel, était à la portée d'hommes sans instruction. On ne prescrit pas aux enfants du catéchisme, avant qu'ils fassent un acte de foi, de chercher la vérité dans l'Écriture, ou d'étudier sans parti pris les preuves de la religion naturelle ou révélée. En un mot, lorsque Newman parle du « principe de la foi », il ne parle pas du principe de la théologie ».

Il nous reste à dire un mot d'une autre question: dans quelle mesure doit-on s'attendre à ce que les décisions doctrinales de l'Église s'appuient sur des témoignages historiques? Newman nous a suffisamment fixés sur ses idées à ce sujet dans *VEssay* (c. m), lorsqu'il y parle de l'ensemble des témoignages, et aussi lorsqu'il fait allusion à la « tradition prophétique »; celle-ci ne saurait jamais, du fait même de sa nature, être complètement enregistrée dans des documents morts, si complets qu'ils puissent être. Dans sa *Letter to the Duke of Norfolk* (voir plus bas). Newman eut à s'occuper des savants distingués qui avaient rejeté la définition du concile du Vatican pour des raisons d'ordre historique, et fut amené à faire connaître sa manière de voir d'une manière plus directe. C'est Dollinger, sans aucun doute, qu'il avait surtout en vue: Je n'élèverai jamais la voix contre ces hommes érudits et distingués... Qu'ils nous aient quittés, c'est un événement tragique, et pour eux, et pour nous-mêmes... Je crois qu'ils ont vu entièrement tort dans ce qu'ils ont fait et dans ce qu'ils font. Et de plus, je suis aussi peu d'accord avec leur conception de l'histoire qu'avec leurs actions... Ils me semblent attendre de l'histoire plus qu'elle ne peut fournir; ils ont trop peu de confiance dans les promesses divines et dans la Providence, (pii guide et détermine les déclarations des papes et des conciles... Pour ma part, j'avoue tout simplement que, dans aucun cas, des témoignages historiques ne suffisent à prouver sans doute possible une doctrine de l'Église; mais aussi que dans aucun cas ils ne suffisent à prouver le contraire. Les témoignages historiques, invoqués comme preuve des doctrines catholiques, vont plus ou moins loin, suivant les cas; souvent ils suffisent presque à eux seuls; parfois ils n'ont qu'une valeur d'indication, parfois aussi il y a simplement absence de témoignages contraires; et même il se peut que les témoignages historiques semblent contredire une doctrine en jeu. Et il faut alors expliquer le désaccord. Mais, dans tous les cas, il reste une marge

ou peut s'exercer la foi (pie nous accordons à la parole de l'Église. Croire aux dogmes de l'Église, uniquement parce qu'on les établit en raisonnant sur des preuves historiques, c'est à peine être catholique. Le vrai catholique a foi dans l'Église, lorsqu'elle fait un usage dogmatique de l'histoire; mais elle utilise aussi d'autres sources d'information, l'Écriture, la tradition, le sens ecclésiastique ou $\phi\rho\nu\nu\mu\alpha$, et un pouvoir subtil de déduction, qui est dans son origine, un don de Dieu. » *Diff.*, t. n, p. 311-313.

5. *Two essays on miracles* (Deux essais sur les miracles). — 1. *The miracles of Scripture compared with those reported elsewhere as regards their nature, credibility, and evidence* (Les miracles de l'Écriture comparés avec ceux qui sont rapportés ailleurs, en ce qui concerne la nature, la crédibilité, et les preuves). Article écrit en 1825-1826 pour *VEncyclopedia Metropolitana*, où il faisait suite à un autre article de Newman sur *Apollonius de Tyane* (réimprimé dans *Historical sketches*, t. i) et commençait par ces mots: « La vie d'Apollonius nous a amenés à un sujet, dont il nous faut maintenant poursuivre l'étude dans toute son étendue, en comparant les miracles de l'Écriture avec ceux dont nous trouvons ailleurs le récit, etc... »

Newman avait principalement pour but d'établir que les miracles de l'Écriture étaient *a priori* croyables, en arguant de leur caractère et de leur objet. Il relève le défi de Hume. Puisque la Divinité, nous dit celui-ci, se découvre à nous par ses œuvres, nous n'avons aucun motif rationnel pour lui prêter des attributs ou des actions qui ne s'accordent pas avec ce (pie nous révèlent ses œuvres. » P. IG. Cette objection, réplique Newman, n'est valable que si l'on admet que Dieu se découvre à nous uniquement dans l'univers physique: mais elle s'évanouit du moment où l'on admet l'univers moral, car on y trouve bien des choses qui rendent une révélation probable, et une révélation ne peut se manifester que par le miracle. L'objection de Hume, pour qui les miracles sont improbables *a priori*, se trouve ainsi écartée; il n'y a plus qu'à peser des témoignages; or ceux-ci, dans le cas des miracles chrétiens, ont assez de poids pour ne laisser place à aucun doute. Le P. Pesch adopte la manière de voir de Newman et cite sa réponse à Hume, dans son *Illebensp/licht und Glatibcnsschuderigkeiten, Theolog. J.cit/rag.*, n. 5, Fribourg-vn-B., 1908.

2. *The miracles of ecclesiastical history compared with those of Scripture, as regards their nature, credibility and evidence* (Les miracles de l'histoire ecclésiastique comparés avec ceux de l'Écriture, en ce qui concerne la nature, la crédibilité et les preuves). Essai écrit en 1812-1813, comme préface d'une traduction partielle de *l'Histoire ecclésiastique* de Fleury.

L'objet de cet essai se trouve décrit en détail au premier chapitre de *l'Apologia*, auquel nous renvoyons le lecteur. Newman y écarte d'abord l'argument qui veut rendre les miracles improbables *a priori*; puis il examine les témoignages relatifs à neuf des miracles les plus fameux, parmi ceux que rapporte l'histoire des premiers siècles de l'Église. Certains critiques, de ceux-là pour (pii les miracles ne peuvent arriver, ont pris prétexte de cet ouvrage pour porter de folle* accusation* de crédulité contre la mémoire de Newman. Celui-ci ne partage pas leurs idées préconçues, mais *c guide d'après des preuves historiques. Si les témoignages, sans être concluants, semblent indiquer nettement qu'il s'est passé un événement miraculeux, il penche à croire plutôt qu'à ne pas croire, sans toutefois prétendre qu'il y ait certitude. Cet essai est, dans une certaine mesure, la rétractation du précédent, où Newman tendait à jeter le (liseré-

dII sur les miracles narrés par les Pères, sous prétexte qu'ils étalent à hi fois futiles et sans dignité.

(> 77ie (*irions of the fourth Century* (Les ariens du quatrième siècle). (l'uvragc achevé avant la tin de 1832. publié seulement à la fin de 1833; la seconde édition, réimpression exacte de la première, fut publiée par un clergyman écossais, G. H. Forbcs, en 1854. Newman publia en 1878 une troisième édition, souvent réimprimée.

Noua emprunterons à la préface mise pur Forbcs en tête de la seconde édition quelques mots qui fixeront pour nous les traits principaux de cet ouvrage : • L'auteur nous présente un tableau saisissant des caractères, jette une vive lumière sur les motifs des événements des in* et iv siècles, et défend de main de maître l'orthodoxie de la grande école des théologiens alexandrins; tout cela, on peut l'espérer, agira à la manière d'un antidote contre bien des choses (pic l'on écrit aujourd'hui pour Jeter le discrédit sur les premiers Ages de l'Église. » Newman adopta une manière de voir toute nouvelle ;i cette époque : les origines dc l'arianisme sc trouvaieift, selon lui, A Antioche et non pas à Alexandrie; la philosophie qui l'inspirait était plutôt aristotélicienne que platonicienne. La troisième édition et les suivantes furent enrichies d'appendices, empruntés d'ordinaire à d'autres écrits du même auteur, mais postérieurs en date; tel est celui qui a pour titre : *The early doctrine of the Divine Genesis* (La doctrine primitive de la génération divine). Abstraction faite du sujet, l'ouvrage de Newman présente encore un autre intérêt; il nous éclaire sur les opinions que professait l'auteur lorsqu'il l'écrivit, aussi bien en théologie qu'en philosophie.

7. *The Church of the Fathers* (l'Église des Pères). Série d'esquisses biographiques et historiques. Ces esquisses parurent d'abord dans le *British Magazine* (1833-1836); mais elles ne furent publiées que soin la rubrique « Correspondance ». Le rédacteur en chef les y reléguait, sous prétexte « qu'il n'était pas responsable » des opinions de ses correspondants; dans ce cas particulier, il ne voulait pas qu'on lui fit endosser les louanges que Newman prodiguait au christianisme primitif, par opposition au christianisme moderne. En 18to, ces esquisses furent réunies en un seul volume. Si l'on en croit des témoignages contemporains, elles contribuèrent puissamment A répandre les idées des tractariens. En 1857. parut une édition catholique (aujourd'hui comprise dans le t. n des *Historical sketches*). On en retrancha de longs passages d'un caractère polémique, dont quatre chapitres tout entiers qui ne « présentaient pas d'intérêt pour des lecteurs catholiques. » Lcsquatrc chapitres omis furent plus tard réimprimés au t. i des *Historical sketches*, sous le titre de *Primitive Christianity* (Le christianisme primitif). Si l'on veut étudier le mouvement * tractarien on aura évidemment avantage a sc reporter A l'édition de 1810, qui a été réimprimée en 1900 (Londres, John Lane.)

8. *Lectures on the doctrine of Justification* (Conférences sur le dogme dc la just ideation), dont Dollinger déclare que c'est le plus beau chef-d'œuvre théologique que l'Angleterre ait produite depuis cent ans. « 1" édit., 1838; 2., 1810; 3', 1871, souvent réimprimé depuis.

L'importance historique de ce volume lui vient de ce qu'il est une déclaration du chef des tractariens contre la doctrine de la justification par la foi seule, doctrine que le parti « évangelique » d'alors regardait comme l'essence de l'Évangile. Ceux qui faisaient étalage dc cette doctrine s'habituèrent à être regardés comme des fanatiques ou des enthousiastes, ce qui ne les troublait guère, Ce n'était la, pensaient-ils,

que le témoignage du monde contre leur spiritualité supérieure. Ici, au contraire, on leur reprochait de rabaisser le niveau de l'Évangile en emprisonnant l'homme en lui-même, en lui enseignant A analyser sans cesse scs sentiments cl scs émotions, au lieu de regarder au delà dc lui-même vers Dieu et le Christ. La 13* conférence. *La predication de l'Évangile*, mérite une attention particulière, à cause des protestations qu'elle élève contre le subjectivisme religieux, l'esprit de contemplation de soi-même introduit par Luther. En réimprimant ces conférences. Newman, catholique, y trouva relativement peu a corriger. Elles furent analysées dans les *Annali dette scienze religiose*, publiées A Home, Γ* sér.» t. vin, p. 312. Elles semblent aussi avoir vivement attiré l'attention des catholiques des États-Unis, par la rupture dont elles témoignaient avec ce qui était alors la doctrine centrale du protestantrmc. Cf. Mgr Kenrlck. *The catholic doctrine of justification*, Philadelphie, 1841 ; et *An inquiry into the merits of the reformed doctrine of imputation*, New-York, 1813. par Vanbrugh Livingstone. un converti. Ceci soit dit pour leur importance historique. Les questions théologiques agitées par l'auteur, dans l'intention dc montrer l'accord substantiel entre catholiques et protestants des diverses écoles (à l'exception, bien entendu du parti extrême ici visé), soulèveraient divers problèmes qui ont perdu aujourd'hui dc leur importance et qu'il n'est pas nécessaire d'examiner.

9. *The Via media Of the Anglican Church, illustrated in lectures and tracts, with preface and notes*, 2 vol., 1877. - Le t. i est la 3. édition, souvent réimprimée, des *Lectures on the prophetic office of the Church viewed relatively to Romanism and popular Protestantism* (Conférences sur la fonction prophétique de l'Église, envisagée par rapport à l'Église romaine et au protestantisme populaire), Ir< édit., 1837, 2' édit., 1838.

Ces conférences étaient une tentative de préciser, du point de vue déjà décrit de la *Via media*, la théorie de la fonction enseignante de l'Église. Une moitié au moins du volume, à mon avis, est consacrée A une défense plus ou moins pertinente des principes et des doctrines catholiques. » Préface de l'édition dc 1877, p. vix : Ce qu'il peut \ avoir d'anticatholique est discuté dans près dc 110 notes et dans la préface. Cette préface elle-même qui a les dimensions d'un petit traité sera étudiée panni les œuvres catholiques. Inutile dc recommander davantage les notes A qui veut étudier Newman. Faisons remarquer en passant qu'il est difficile d'imaginer, A la lecture, que leur auteur critique sa pensée primitive, son ancien moi, tant il y met de détachement et tant paraît large l'abîme qui sépare Newman catholique, de Newman anglican sur les points discutés.

Pour ce qui est du t. n. nous nous limiterons à un simple énuméré des documents qui y sont réimprimés :

1. *Suggestions on ht half of the Church Missionary Society*, 1830; l'auteur souhaitait quo cette société fût placée sous le contrôle de l'autorité ecclésiastique.

2. *Via media*, réimpression de deux tracts (38 et 40) dc 1831, portant ce titre, où l'idéal tractarien est exposé en forme dc dialogue. Noter qu'à ce moment Newman ne trouvait rien à blâmer dans les réformateurs anglais.

3. *Restoration of suffragan bishops*, 1831, intéressant à cause des vues exprimées sur les rapports de l'Église et dc l' t.it.

L *On the mode of conducting the controversy with Rome* (Sur la manière de mener la controverse avec Home), réimpression du tract 71 dc 1836. — Noter nu moins cette idée : Il ne faut pas juger l'Église romaine exclusivement sur les documents officiels,

tnah *ur *a façon actuelle d'agir; par exemple la Profession de foi de Pie IV ne dit rien des souffrances du purgatoire par Ailleurs. à la suite de W.ikc. Newman fait grand état de la différence entre Bossuet et CraMcl sur la question de la dévotion à la sainte Vierge.

5. *tslier to n magazine on behalf of IP Pusctj's trad on If. Rap/Dm and of other tracts for (he times* (Lettre a une revue au sujet d'un tract de Pusey sur le baptême et au sujet d'autres tracts). Lettre écrite en 1837 et publiée la même année connue tract 82.

6. *Letter addressed to the Margaret professor of Divinity on Mr /turret Fronde's Statements concerning Ihf real Presence, and other matters theological and ecclesiastical* (Lettre à un professeur de théologie sur les assertions de M. Hurrel Froude relatives à la présence réelle, et sur d'autres questions théologiques et ecclésiastiques), 1838. Dans l'ApoL, t. 73. Newman parle de cette brochure comme d'une tentative pour fonder sur une base intellectuelle le dogme de la présence réelle. L'idée essentielle est d'accord avec ce à quoi j'ai si longtemps tenu : la négation de l'existence réelle de l'espace qui ne serait qu'une forme subjective de notre esprit. »

7. *Remarks on certain passages of the thirty nine articles, being n. 10 of the tracts for the times* (Remarques sur certains passages des 39 articles — tract n. 90), 18-11. Ncwniifn. tant dans VApoL, que dans V. M., t. n, a défendu l'exégèse qu'il y avait donnée de la confession de foi de l'Eglise établie. Mais dans une édition postérieure de la *Via media* (1883) il écrit, en parlant de l'interprétation fournie de l'art. 31 (sur les messes) : Le tract dans l'ensemble peut se défendre mais non cette partie. Il reconnaît que l'article 31 est bien une attaque directe contre la doctrine catholique. L'examen attentif des théologiens anglicans, s compris les *non-juron* et le D^r Pusey, montre leur opposition absolue à la doctrine de l'Eglise catholique sur le caractère sacrilliciel de la messe.

8 *Documents relatifs au tract 0(1.* -- a) Lettre de quatre Tutors de collège au rédacteur des Tracts. Ce rédacteur on le savait, était Newman; la lettre ouvrait la campagne contre le tract 90. -- b) Réponse de Newman. -- c) Condamnation formelle du tract signée par le vice-chancelier de l'université. -- d) Lettre de Newman à ce dernier reconnaissant qu'il est l'auteur du tract. — Les deux premiers documents Mint du 8 mars 1811; les deux derniers du 16 mars.

9, *Lettre au /)*» Jelf. en réponse à la lettre des quatre Tutors, montrant que ceux-ci ont mal compris le sens et le but du tract 90. Le tract avait été publié le 27 février. C'était bien peu de huit jours pour l'examen impartial d'un travail aussi complexe; et même les seize jours «pii s'étaient écoulés entre l'apparition et la condamnation ne permettaient pas un jugement suffisamment fondé. Sans doute aucun de ceux qui avaient condamné le tract, n'nurult pu subir un examen sur son contenu. La *Lettre au IP Jell* parut le jour même de la condamnation: on savait bien qu'elle était sous presse, mais le conseil qui condamna le tract, ne voulut pas attendre la défense de l'auteur.

10. *lettre à l'évêque d'Oxford* à l'occasion du tract 1H», datée du 21 mars 1811 et écrite à la demande instante de l'évêque.

11. *Rétractation dénonces anlicatholiques.* Article emprunté à l'avertissement de 17; mu) *sur le développement*, ou était incluse une rétractation publiée en 1813 contre quelques violentes attaques contre Rome. En faisant usage de cette rétractation, comme document historique, on notera que plusieurs assertions n'ont pas

été retirées ici, qui se trouvent dans les deux lettres à Joli et à Pévêque d'Oxford.

10. *Assays critical and historical* (Essais critiques et historiques), deux volumes. P. édit., 1871; réédition de 16 articles, tous anglicans, à l'exception d'un seul.

L. *Poetry with reference to Aristotle's Poetics* (la poésie avec renvoi à la *Poétique* d'Aristote). 1825; Jette un jour intéressant sur les goûts littéraires de Newman.

2. *The introduction of rationalistic principles into revealed religion* (L'introduction des principes rationalistes dans la religion révélée), 1835 — tract 73.— Le rationalisme que l'on y dénonce est l'application de la raison humaine au contenu de la Révélation pour y discerner ce qui a ou ce qui n'a pas valeur religieuse, et écarter ce qui nous paraîtrait sans intérêt à ce point de vue. L'origine de cette erreur doit être recherchée dans la théologie populaire du jour, tout infectée de l'idée luthérienne de justification. Si la rédemption uniquement considérée « dans les effets que notre esprit expérimente » est l'essence de l'Évangile, tout ce qui n'est pas utile à cet aspect de la rédemption n'a aucun intérêt; peu importe donc que l'on soit orthodoxe dans la croyance à la Trinité, ou que l'on soit sabellien ou même socinien. Ce tract soigneusement étudié fera connaître les débuts de l'erreur qu'on a appelée depuis le pragmatisme *

3. *Apostolical tradition*, 1836. — Compte rendu d'un livre qui donne à Newman l'occasion d'exposer la doctrine de la tradition.

L. *Fall of de Lamennais* (La chute de Lamennais). 1837. — Compte rendu des *Affaires de Rome*. Il est bien à craindre que Lamennais n'en arrive à rejeter l'autorité de la religion.

5. *Palmer on Faith and Unity* (Les idées de Palmer sur la foi et l'unité), 1838. — compte rendu du *Traité de l'Eglise* de Palmer. Cf. ApoL, p. 112. La note ajoutée en 1871 a quelque importance.

6. *The theology of the seven epistles of St. Ignatius* (La théologie des sept épîtres ignaciennes). 1839.

7. *Prospects of the Anglican Church* (Coup d'œil sur l'Eglise anglicane). 1839. — Le titre original était : *La situation des partis religieux*, c'est ainsi que l'article est cité, ApoL, p. 91 sq. D'importance capitale pour étudier les idées de Newman au début du mouvement traclaricn.

8. *The Anglo-American Church* (l'Eglise anglo-américaine), 1833. — Le réveil de l'Eglise épiscopale d'Amérique est une preuve de la vitalité de l'anglicanisme.

9. *Selina, countess of Huntingdon*, 1810. — Compte rendu de la Vie de cette femme célèbre, qui avait patronné Whitefield et les premiers clergymen évangéliques.

10. *The catholicity of the Anglican Church*, 1810. — Ecrit aussitôt après l'inquiétude qu'avaient causée à Newman l'étude de la controverse monophysite et l'article de Wiseman. « Je me recueillis et écrivis contre cet article... Ce travail me calma pour près de deux ans. (Ibid., p. 18). Dans l'assez longue note où Newman catholique réfute Newman anglican, il donne son opinion sur les ordinations anglicanes: elle est défavorable. Il réfute également l'opinion courante, selon laquelle il serait devenu catholique par le désir de fonder davantage sa certitude religieuse, et de trouver dans le catholicisme une vue plus claire de la vérité révélée que celle que lui donnait l'Eglise d'Angleterre. » (Ibid. et il autres semblables sont encore courantes aujourd'hui. Bien des gens sont attirés par Newman et cherchent à le comprendre; mais il semble y avoir une infranchis-

sable barrière entre leur esprit et le sien. Ils ne peuvent comprendre ce qu'et.lient pour lui les Pères de l'Églisc Le sont eux, il l'a toujours affirmé, qui l'ont fait cal ludique.

11. *The protestant idea of Antichrist*, 1810. Dans cet article, Newman vontmue l'attaque mener par Todd (un clergyman irlandais allié des fracturions) contre l'idée monstrueuse qui fait de la Home papale le représentant de l'Antéchrist. Il le fait avec humour. Incidemment l'article dénonce avec violence les méthodes des catholiques anglais <le l'époque; cela montre que Newman n'û pas été conduit au catholicisme par ce qu'il savait (en fait c'était fort peu) des catholiques anglais ou irlandais.

12. *Milman's viem of Christianity* (Les vues de .Milnian sur le christianisme), 1811. - Compte rendu de *l'Histoire du christianisme* de cet auteur. Newman combat la tentative de ceux qui, sans nier peut-être le caractère surnaturel du christianisme, en font abstraction quand ils racontent son histoire: c'est hï ouvrir la porte au rationalisme.

13. *Kelormation o/ the 11th century* (Ln réforme du x^r siècle), 1811. - Article historique, d'après la *Vie de (ircyoire* \ II de Bowden.

14. *Private judgment* (Jugement privé), 1812. Cet Important article peut sc diviser en deux parties. La première a pour objet la critique de l'idée bien protestante sur l'exercice du jugement privé, ct aboutit à cette conclusion que le seul exercice de cc jugement approuvé par l'Écriture est de découvrir le maître divinement autorisé; ainsi s'introduit la seconde partie : en Angleterre le maître autorisé est-il l'Églisc anglicane ou l'Églisc romaine? La conclusion c'est que. pour un individu né en Angleterre, le plus sûr cri de rester là ou la Providence l'a place. Cet article mérite une étude attentive. Ce fut le dernier effort de Newman pour sc rassurer lui-même contre les trois coups qui l'avaient brisé ». *ApoL.* p. 139. Il cherchait à souligner certaines <lifiicultés (pii semblaient lui interdire d'aller à l'Églisc romaine: le culte de la sainte Vierge el des saints qui tendait à l'idolâtrie, (.elle difficulté dura jusqu'en 1811; c'est en grande partie grâce au Dr Hussel de Maynooth qu'il s'en débarassa. Cf. *ApoL.*, p. 195 sq.; *Debel.* p. 136 sq.

15. *John Davison. Ertloiv of Oriel*, 1812. Davison, comme Coplcstonc, était le champion de l'idéal d'éducation d'Oxford, ideal <pic Newman fait sien dans son *Idea of a university*, à l'encontre de *VEdinburgh reviem*.

1D *Discussions and arguments*, 1872, contenant huit publications antérieures, quatre anglicanes, quatre catholiques,

L *Hom to accomplish it?* (Comment y arriver?), publié d'abord dans le *British Magazine* en 1836, sous le titre ; *Hnnu Thoughts abroad*. Dialogue entre trois Anglais séjournant à Home, qui discutent les chance de succès d'un anglo-catholi(*isme au xix^e siècle. Le difficultés de l'entreprise sont clairement perçues, bien que la discussion se termine sur une note d'espérance.

2. *The patristical Idea of \nlichnst*. 1838. Heproduction du tract 82. intitulé *Advent sermons ou Antichrist*. L'auteur prétend que l'empire romain (cf. II Thcss., n, 6) n'a point disparu, mais qu'il est contenu dans "les États de la moderne Europe. Il s'efforce d'expliquer les prophéties relatives à l'Antéchrist, en les montrant partiellement accomplies dans les figures de celui-ci

3 *Holy Scripture in its relation to the catholic Creed* (La sainte Écriture dans ses rapports avec le Credo catholique), 1835. — Keproduction du tract 85, intituh *.lei turcs on the scriptural proof of the doctrine*

of the Church. Cct important article est une réponse aux protestants orthodoxes, qui, appuyés sur le principe : la Bible et la Bible seule-, défiaient les l'ractaricns de produire à l'appui des doctrines catholiques d'irréfutables arguments scripturaires. Les dogmes que les protestants reçoivent, réplique Newman, ne reposent pas plus sur l'Écriture que ceux qu'ils rejettent. Les arguments dont ils usent contre la tradition catholique se retournent en réalité contre le Canon des Écritures qui est une partie de la Tradition, Pour être d'accord avec eux-mêmes, 1rs protestants orthodoxes doivent abandonner l'orthodoxie et devenir latlludinaristes; c'est la unereducho *ml absurdum*, car cela implique que l'on croit a une révélation qui ne révèle rien de défini. — Ce qui frappe dan· cet article, c'est la façon dont l'auteur prévoit l'orientation qu'allait bientôt prendre la critique biblique.

f *The Tamworth reading room* (La salle de led ure de Tamworth). 1K11 — Inc salie de lecture el une bibliothèque populaire venaient d'être créées dans la petite ville de Tamworth. Sir Robert Peel, chef du parti tory. dans son discours d'inauguration, usa et abusa des lieux communs de l'époque sur les bienfaits inestimables d'ordre moral ct social· que l'on pouvait attendre du progrès de l'instruction. Le *Times* fil appel à la plume de Newman pour critiquer ce discours, ce qui fut fait en une série de lettres signées : *Catholicus*, qui parurent ultérieurement en brochure. D'après *Catholicus* l'instruction profane n'était ni le principe, ni le moyen de ln réforme morale. Elle ne pouvait être un principe d'unité sociale et d'action; et ne pouvait amener, sans une religion personnelle, que des tentations d'incroyance

12. *Historical sketches*. 3 vol.. 1872. - Ces esquisses contiennent outre *L'Église des Pères* déjà décrite. les études suivantes : *The personal and literary character o/ (.icero*, publié d'abord dans *VEncyclopedta metropolitana* en 1821; *ApoZ/o/uus of Tyana*, publié dans le même recueil en 1826; *Media?val Oxford*. publié d'abord dans le *Brihsh (.ntic*, en 1838. charmante description de l'esprit d'Oxford; *The convocation of the province of Canterbury* (L'assemblée de la province ecclésiastique de Cantorbéry), provenant du *British Magazine* de 1821-1825.

\ulcl les plus importants de» écrits «le lu »eriodc anglicane qui n'ont pas rte nguOdalls dan» l'édition de» (*Euvers mniplélex*.

Γ *Contribution à Ai Βίητ.ΙΟΤΗΙΙ.<.·Ι i DK* Pi iu s (Library of the Fathers* commencée en 1833, sou» la direction dr Puses. Iseblc et Newman. < r dernier traduisit el annota 1rs deux s >l des *Select fntrfrne* o/ N. Athana^iii^ In omfro-ιψγμ/ with the arians*, publie» rn 1812 rt 1811. Il écrivit aussi 1rs préfaces des \ohimrs suivants : *Les rateehès·» de s Cyrith*, 1838; *S. Cgpr t i.* 1839; *Lr< cvmmrnfafrM <l/r 5. Jrun Chrywstome sur tes Epjtres uu j. Gâtâtes · / aict Eph< - s/r/K.* 1810; *Lr» trait· ' hxtoriquus de V Mhantisc*, 1S13 In 1881. Srvnuin publia, nuits m dehors dv la *Bibliolh*» <»<», une 3^e édit.drs XelrrilfroMirs <»/ 5 . *lth. against th< nriuiB.* qui diffère notablement de la Pr édit., ln traduction est plus libre, l'Oml. iv est supprimée, les notes sont groupée» A l» lin du t. n, dans l'ordre alphabétique, formant ainsi un petit dictionnaire théologiqu pour l'étude d'Athunasc.

2" *Contribution <l la l.vn.v apost o.i.ica*, recueil de poésie* ecclésiastiques dont Xiuiii.ui et l'roude avaient donne Pldéc en 1832. Le recueil commença à paraître dnn» le *British Magazine* dans lv n de juin 1832 et continua ju* qu'eii septembre 1836. Le tout tut publié à part cette même anne< 1836: 179 poèmes, dont 109 de Newman; une bonne partie sc retrouve dans les l'rrws on *tstrioiii* oc<u-sfo/M.

3 *Contribution aux Vus in.s saints anglais (/jrvt <l/rngtish lainhi.* 1813-1813: S. Bcttclin, S. Edilw.ird. S. (iiindleas. Pour l'histoire <lc cette série, voir .lpo/uyhi,

I Ccin/r/6m/onau Baittsii M vziNi:l'urt. *Home #hotnjhb*

abroad; 1^{re} part. : janvier et février 1X31, h. 1^{re} art. décrit surtout le* première impression* de Newman à Home; 1^{re} 2^e contient sur!«pir*-nnc* de affirmation* nncictholique* rétractée* dans 17a media, l. II. p. 129 *q; II. part., mars et avril 1836, reproduites dan* *Discussions and arguments* (cf. col. 369.)

5. Contribid/on nu Bnrnsii Ckitic. dont Newman prit la direction en juillet 1838, pour l'abandonner en Juillet 1842. Voici la liste complète des articles qui y ont paru. Ceux qui sont marqués d'une astérisque n'ont pu être réimprimés dan* Ir* (*Eunres*; le* autres le sont dan* *Essays crit. and hist.*, sauf *Xtediiviwl Oxford* (dans *Hist. sketches*, t. ni) : avril 1836. *Le Bas* Life of Land**; Juillet 1X36, 7/w *brothers controversy*, réimprimé *ou* le titre *Apostolical tradition* ; juillet 1X36. *Burton's Church history** ; oct. 1X36, U/vman's *lecturi** ; juillet 1X37, *The life of Franke* ; oct. 1X37, *Lamennais, Affaires de Home*, réimprimé sous le titre *The Fall of Ijimecnais*; juillet 1X3X. *Yraldine a tale of Canicienc* ; Juillet 1X38, *Ingram's memorials of Oxford Mrdiatml Oxford*, juillet 1838, *Exeter Hall* ; oct. 1838, *Balmer's treatise on the Church Palmer's vie v of Faith and t'nily*; janv. 1X39, *Jacobsons* Apostolical Fathers* réimprimé avec suppression du début sous le titre *The lhrnfoyg of St. Ignatius*; avril 1X39, *Elliott's travels* ; avril 1X39, *State of religious parties Prospects of the Anglican Church*; oct. 1X39, *The American Churrh - The Anglo-American Church*; oct. 1X39, *Mr Taylor versus Vico-las Ierror* ; janv. 1X40, *Breuer, Court of James I**; janv. 1X40, *Catholicity of the English Church*; oct. 1840, *Selina, caunless of Huntingdon*; oct. 1840, *Todd's discourses on Antichrist The protestant idea of Antichrist* ; janv. 1X41, *Milman's hist. of Christianity; Bouden's life of Gregory \ 11 Deformation in the 11th Century*.

6. *Contribution à d'autres périodiques*, — *The British review*, nui 1X24, *Duncans travels; The theological review*, juin 1823, *Cooprr's crisis and Hoblnson's Acts* ; *The London Hrtedv*, 1820, l'art, reproduit au l. i, do *Essays crit. and hist.*, *ou* le titre *Poetry with reference to Aristotle's Poetics*; *The Drcord*, 1833, *Five tetters on Ch irch l-form*.

7* *Contribution aux Tracts for Till Times*. — Voici le* tract* qui sont de Newman d'après la *Vte de Pusey* par Liddon. t. m : η. 1. 2. 3, G. 7. X. 10, 11, 15 (est de W. Palmer, revu et complété par J. II. N.), 19, 20, 21. 31. 33, 31.38, 11. 15. 17, 71.73. 71. 75. 76, 79, 82. 83, 85, XX. 90. Ont clé réimprimés : dan* In *Via media*, t. n. les n. 38. 10, 71, X2. 90; dan* *Essays crit. and hid.*, le n. 73; dans *Discussions and argumenti*, les η. XI. X5.

X. *Autres production* liltraircs*. Newman édita, en le* préfaçant, de court* traités d'anciens théologiens anglicans, <pii parurent avec d'autre* publications similaire* chez Parker, à Oxford : Sutton (1679). (*odly méditations*. 1838; Wilson (1751). *Sarra Hlvata*, 1X38; Sparrow (1685), *Datio-noir*. 1839, Well* (1727», *The rich man's duty*, 1840; Nelson. (1709) *Life of Bull*, 1810.

Newman rassembla aussi on deux petit* volume*. *Hymni E'desitr*, Oxford. 1838, de* hymne* latine* empruntées, aux bréviaire* romain. d'York, de Sarum (t. i.) et nu bréviaire de Paris (t. II).

Mentionnons enfin m.* première* productions littéraire* : un petit périodique qu'il publia en 1X19 avec son ami Bowden. » l'imitation du *Spectator* d'Addison; un poème. *St. B irthidunic v's live, a talc of the IG th Century* (η lwu c<»η<»5. publié en collaboration, avec le même Bowden. 1818-1819; un petit volume de ver*. *Memorials of the Past*. Oxford, 1832. — D'une date plu* tardive : *I citer to Parishoners on laying the flrst stone of the Churrh al Littlemore*. 1X35, reproduite dan* *Miss Mo/ley*, t. ii, p. 135 ; *Elucidations of IP Hampden**» *theological statements*, Oxford!, 1836; *letter la Dev*, (>. *Fausset on certain Points of Faith and Practice*, 1838, ne pa* confondre cette lettre avec un autre adressée au même correspondant et publiée dan* *Via Media*, t. ni.

H. LE* fECVT.ES bE LA PÊllinbK CATHaUQTE. —

1 *John Kcble, Fellow of Oriel*, article de la *Dublin review*, avril 1816 ; réimprimé dans (*Ettvrcs, Essays critical and hhlorical*, t. il, p. 121-153. Cet article est censé être un compte rendu de la *Lyra Innocentium* de Kcble; mais il nous dit aussi quelle altitude ont prise envers le* convertis au catholicisme ceux qui étaient jusque-là leurs amis, et annonce que < le mouvement » va continuer au sein de l'Église anglicane.

2. *DisscrtatiuncuLT quatuor crihco-thcologicir*, 1817, dans *Tracts theological and ecclesiastical*, p. 1-91; traduction en latin de quatre notes Urées des *Select treatises o/ St Alhatiasius* (Traité choisis de saint Athanase) qui avaient paru dans la *Library of lhr Fathers* (1842-1).

3® *Loss and Gain; lht slorg of a <onvert* (Perle cl gain; l'histoire d'un converti), publié sans nom d'auteur en 1818, traduction française par Segondy, Tournai, 1X59; allemande par G. Schündelen, Cologne, 1868, et par Mere Ignatia Breme, Mayence, 1924. — Le nom de l'auteur ne fut révélé qu'en 1874, date à laquelle il figura dans le titre de la 6^e édition; mais il avait été deviné par le *Humbler* 0,216).

Ce récit fut écrit à Borne dans les derniers mois de 1847. On avait publié contre les convertis d'Oxford un roman où leur conduite, aussi bien que le » mouvement ■ lui-même, étaient peints sous un faux jour, et <iont Newman désirait combattre l'ciTel. La meilleure réponse, il le comprit bien, consistait à publier une autre histoire, « composée avec plus de souci de la vérité el de la vraisemblance, dont l'auteur eût au moins quelque connaissance personnelle d'Oxford, et quelque notion des différents aspects des phénomènes religieux. » Newman emprunte évidemment à ses propres souvenirs, mais son récit n'est pas une autobiographie, et il ne s'en fait pas le héros. Les personnages, bien que vivants et vrais, ne sont pas des portraits; ils représentent sous une forme imaginaire, mais concrète, les principales tendances de la pensée contemporaine. Cette œuvre révèle chez Newman des dons peu communs de satirique, comme aussi de peintre des caractères; il est regrettable pour la littérature qu'il n'ait pas cherché à les développer. S'il en était besoin, le récit de Newman prouverait encore que : ceux qui se sont épris d'amour pour l'Église catholique, n'en sont pas pour cela moins capables que d'autres, d'écrire de la prose de bon sens.

1. *Discourses addressed to mixed congregations*, (Discours adressés à des auditoires mêlés), P* édit.. 1X49; 2., 1850; traduction française par J. Gondon, *Conferences adressées aux protestants et aux catholiques*, Paris, 1853; allemande par G. Schündelen. Mayence. 1X51.

Ces sermons sont les premiers qu'ait produits Newman prédicateur après sa conversion; ils appartiennent à ce qu'on a appelé la « lune de miel » de sa vie catholique, et contiennent bien des passages de merveilleuse prose anglaise. Par leur style orné cl leur enthousiaste ferveur, ils s'opposent à la simplicité voulue, à la retenue de ses sonnonns protestants. Il a défini lui-même les *Discourses* dans les tenues suivantes : Ils tiennent de la polémique, de l'exhortation, plutôt que de l'exposé dogmatique; ils s'adressent à ceux qui sont en dehors de l'Église. » Ces sermons, nous dit Hutton (*Card. Newman*, p. 97) ont un ton, un esprit <qui leur est propre; on n'y trouve pas tout à fait à mon sens, le charme délicat que donne aux sermons d'Oxford leur réserve, et un je ne sais quoi de timide el de passionné A la fois; mais ceux-ci ne nous montrent son génie qu'en germe, alors que ceux-là en sont la Heur largement épanouie.

5° *lectures on certain di/flcullics felt by Anglicans in submilling lo the catholic Church* (Conférences sur certaines difficultés qu'éprouvent les \nglicans à se soumettre à l'Église catholique), D* édit., 1850; 2e, 1850; 3*. 1857; 4*, s. d.. sous le titre de *Difficulties felt by Anglicans in catholic teaching* (Difficultés que rencontrent les anglicans dans l'enseignement catholique). Cette édition contient aussi la *Letter to Dr. Pusey un his Eirenicon* (Lettre au D^r Pusey sur son *Eirenicon*). - L'ouvrage est réimprimé au premier volume

des *Œuvres* de Newman, sous le titre de *Difficulties of Anglicans* (Difficultés des Anglicans).

Ces conférences furent prononcées durant le printemps de l'été de 1859, deux fois par semaine à partir du 9 mai, à l'Oratoire de King William Street, Strand. L'occasion en fut la suivante : l'évêque d'Exeter avait refusé d'« installer » dans un bénéfice un clergyman, nommé Gorham, parce que celui-ci avait nié la doctrine de la régénération par le baptême. Le Conseil privé, consulté, donna raison à Gorham. Cette intrusion de l'Etat dans le domaine ecclésiastique jeta le désarroi parmi ce qui restait de tractariens; on crut qu'ils allaient se convertir en masse. Newman pensa que ces événements lui faisaient un devoir de commenter la situation, et d'en tirer la morale et, malgré sa répugnance, il obéit à sa conscience. Prenant pour accordée la vérité des principes « tractariens » et ayant prouvé que le mouvement « (d'Oxford) était étranger à l'Eglise nationale, et n'en tirait pas sa vie, il entreprit de montrer que son aboutissement logique n'était ni dans l'Eglise nationale, ni dans un parti anglican, ni dans une « branche », ni dans une secte, mais dans l'Eglise catholique. Ayant mené ses auditeurs jusque-là, il s'efforçait, au cours des dernières conférences, d'écarter les obstacles qui pouvaient les arrêter encore sur le chemin de la conversion. Ces conférences soulevèrent un intérêt très vif, et l'on remarqua dans l'auditoire beaucoup de personnages considérables. C'était, à vrai dire, la première fois que le catholicisme faisait son apparition dans une tribune publique en Angleterre, et se hasardait à prendre l'offensive. La personnalité et l'histoire du conférencier étaient un attrait de plus. « Vous avez, certainement ouï dire, écrivait un contemporain, que Newman fait des conférences à Londres. Il paraît qu'elles sont fort curieuses à entendre » (Extrait d'une lettre de Burgoine, successeur de Newman comme « fellow » du Collège d'Oriel, à Mrs Rose, veuve d'un ami de Newman, Hugh James Rose). Publiées en volume, les conférences trouvèrent un grand nombre de lecteurs.

6° *Lectures on Catholicism in England* (Conférences sur le catholicisme en Angleterre). 1^{re} édit., 1851; réimprimées dans les *Œuvres* avec un nouveau titre : *Present position of Catholics in England* (La position actuelle des catholiques en Angleterre); traduction allemande. *Vertrage Über die gegenwärtige Stellung der Katholiken in England*, sans nom d'auteur, Ratisbonne, 1853.

Ces conférences furent faites une fois par semaine à partir du 13 juin 1851; elles étaient censées s'adresser aux frères du « Petit Oratoire », mais elles visaient en réalité un auditoire plus large. Cependant, la presse les ignora entièrement. Le rétablissement de la hiérarchie avait déchaîné les passions antipapistes; afin de les réfréner, S. M. Calpe, le premier propriétaire et rédacteur en chef du *Humbler*, avait suggéré que des catholiques laïques* fissent une série de conférences dans les grandes villes. Cette proposition eut comme conséquence indirecte les *Lectures on Catholicism*. Publiées, à mesure qu'elles étaient faites, en livraisons hebdomadaires, elles furent, avant la fin de l'année, réunies en volume. Newman y prit pour sujet la conception protestante de l'Eglise; il entreprit de montrer que, fondée sur des fables et entretenue seulement par la tradition, elle ne reposait ni sur la logique, ni sur aucun témoignage authentique; qu'elle était faite d'âpres préjugés et d'ignorance. Critiqué pour avoir mieux réussi à démolir qu'à construire, Newman répondit qu'il eût été prématuré d'entreprendre un travail constructif, étant donné les dispositions de son auditoire. Du point de vue littéraire, ce volume prend rang parmi les meilleurs de ses

ouvrages; lui-même estimait qu'il était le mieux écrit de tous. Comme exemple de satire prolongée. Il n'a pas son égal dans la littérature anglaise.

7° *Discourses on the scope and nature of university education* (Discours sur l'enseignement dans les universités, son objet, sa nature), 1^{re} édit., 1852; 2* (avec des coupures) 1859; dans les *Œuvres*, il forme la 1^{re} partie du volume qui a pour titre *The idea of a university defined and illustrated*.

Le 12 novembre 1851, Newman était nommé recteur de l'université catholique que l'on se proposait de créer en Irlande; il entreprit aussitôt de faire connaître le projet au public irlandais, dans une série de cinq conférences faites à Dublin, du 10 mai au 7 juin 1852. Sa thèse était la suivante : une université, si le mot est bien compris, professe la science universelle; cette science universelle forme un tout cohérent et organisé, dont les différentes sciences sont les parties constitutives. Or, la théologie est, elle aussi, une science et une partie constitutive de l'ensemble; et si elle est retranchée des programmes d'études, d'autres sciences déborderont sur le terrain laissé libre, ce qui aura des résultats désastreux, non seulement pour elles-mêmes, mais aussi pour la science en général. Newman visait un but particulier; il voulait convaincre de leur erreur les partisans des universités non confessionnelles dites *Queen's Colleges*, alors récemment créées, et dont la théologie était impitoyablement exclue. Dans le volume imprimé, il ajouta cinq autres chapitres, qui n'avaient de conférences que le nom, puisqu'ils n'avaient jamais été lus en public. Il y soutenait que les connaissances professées dans une université avaient leur fin en elles-mêmes, et qu'elles ne devaient avoir en vue aucun objet utilitaire; puis il examinait les rapports entre ces connaissances « libérales » d'une part, et de l'autre la simple érudition, l'habileté professionnelle, la science religieuse, et l'Eglise en tant qu'elle exerçait une juridiction sur tout cela. L'ensemble des dix « discours » parut à la fin de l'année 1852, avec une préface de grande valeur et un assez long appendice, où des citations empruntées à d'autres auteurs aidaient à mettre en lumière les principes établis par Newman. Dans la seconde édition, il supprima l'appendice et le cinquième discours, et fondit les deux premiers discours en un seul. Il nous a donné dans *My campaign in Ireland*, p. 1-10, ses raisons pour laisser de côté le cinquième discours : *General knowledge viewed as one philosophy* (les connaissances générales envisagées comme constituant une seule philosophie). Les conférences avaient, semblait-il, très heureusement commencé, mais on ne put ensuite comprendre à l'orateur qu'il s'y prenait mal, s'il voulait entraîner le clergé derrière lui. Il en fut vivement désappointé; car, dit-il, si on l'avait laissé faire, et qu'on l'eût écouté jusqu'au bout, les membres du clergé se seraient trouvés d'accord avec lui. On ne pouvait cependant dédaigner une influence aussi grande que la leur. Il fut donc obligé de modifier ce qu'il avait préparé, et même de remanier le plan d'ensemble de la série; il dut par exemple reprendre et rapprocher des fragments séparés; de ce fait la cinquième conférence n'était plus, à son sens, mais en harmonie avec le reste, ni mise en valeur comme il l'aurait fallu; il la relira donc. Il n'entendait pas la condamner par là, car il se proposait de la faire figurer, après correction, dans un volume qu'il voulait publier sous le titre de *Pamphlets and papers* (Collection de petites œuvres diverses). » En fin de compte, le cinquième discours ne fut jamais réédité à part, mais on le trouve dans *My campaign*, p. 213-270. Dans la dernière édition des *Discourses*, Newman sépara de nouveau le premier discours du second, et rétablit quel-

que* un* des passages précédemment omis. Il considérait lui-même ce volume comme l'un des cinq livres où il avait fait œuvre constructive. Ward, *Xenian*. I. n, p. 262. On y voit en général le plus beau plaidoyer qui ait été écrit en anglais en faveur d'une éducation désintéressée.

8 *Lectures on the history of the Turks in its relation to Christianity* (Conférences sur l'histoire des Turcs dans ses rapports avec la chrétienté), titre plus tard modifié, *Europe* étant substitué à *Christianity*. 1^{re} édit. (par l'auteur de *Loss and Gain*). 1853; fait partie dans le* Œuvres des *Historical sketches*, I. i. Traduction allemande par G. Schündelen, Cologne, 1851.

Ces conférences furent faites à Liverpool en octobre 1853. Dans la préface, Newman se défend de vouloir présenter son étude comme le résultat de recherches originales, et dit n'avoir utilisé d'autres matériaux que ceux que l'on trouve dans une bibliothèque de richesse moyenne ». Cependant ses lectures durent être très étendues, et le résultat porte la marque de son génie. Les historiens scientiliques d'aujourd'hui pourront trouver à redire à un ouvrage composé dans de telles conditions; mais on peut dire, en faveur de Newman, qu'il égala, et même qu'il dépassa, les historiens de la vieille école dans leur propre métier; il savait voir toute la portée lointaine des événements, donner de la vie à son récit, et surtout comprendre que c'est un devoir pour l'écrivain que de tenir le lecteur en haleine. Il préconisait l'expulsion de* Turc* hors d'Europe; mais, disait-il, les* questions politiques sont généralement réglées selon des motifs de convenance politique. » et la guerre de Crimée alors sur le point d'éclater devait se charger de fournir à ces paroles le commentaire qui convenait.

9 *Who's to blame?* (A qui la faute?). Cette brochure politique rassemble une série de lettres adressées, au cours du printemps de 1855, par Newman sous le pseudonyme de *Catholicus* (cf. ci-dessus, col. 370), au *Catholic Standard*, alors dirigé par H. W. Wilberforce. Dans les Œuvres. elle figure parmi les *Discussions and arguments*, p. 306-362. La manière déplorable dont était meue la guerre de Crimée avait profondément indigné l'opinion publique, et l'on réclamait le châtimement des responsables. Newman représenta qu'à son avis la constitution britannique était bien adaptée au temps de la paix, mais non pas au temps* de guerre, et saisit l'occasion qui se présentait d'examiner le sens de termes politiques, tels que gouvernement, État, exécutif, puis* aussi l'attitude des Anglais envers l'État. et celle de l'État envers l'armée et l'Église.

10 *Callisto, a sketch of the third century* (Calliste, esquisse du troisième siècle), 1^{re} édit., sans nom d'auteur, 1856; plusieurs traductions françaises; A. Gocmare, Bruxelles. 1857; anon., Tournai. 1850; Marie Guerrier de Haupt, Limoges, 1871; plusieurs traductions* allemandes. — Ce récit a pour scène l'Afrique du Nord, et se place au temps de saint Cyprien. Newman le commença en 1818. au début du printemps*, et l'acheva à la fin de 1855. Il fut écrit en général au crayon, dans des wagons de chemin de fer, au cours* d'un voyage sur le continent. (De Verc. *Reminiscences*, p. 272). L'auteur nous dit lui-même qu'il a lâché d'imaginer et d'exprimer, du point de vue catholique, les sentiments réciproques et les relations des chrétiens* et de* païens* à la façon* envisagée. » Il met l'accent sur le récit lui-même plutôt que sur les personnages; il se sert de ce* dernier* pour leur faire exprimer les tendances* de leur époque, et parfois place dans leur bouche ses propres raisonnements apologétiques*. *Callisto* n'avait pas* la prétention d'être autre chose qu'un roman, aussi Newman prit-il pour principe que < l'imagina-

tion de l'auteur pouvait se donner libre cours dans les détails, et que ses opinions* personnelles pouvaient s'y manifester -, tant «pi'il ne portait aucune atteinte à la vérité historique. Selon H. H. Hutton, ce livre est le plus caractéristique de tous ceux de Newman; il révèle mieux qu'aucun autre la profondeur de sa passion spirituelle, et cette unité, cette fixité, cette concentration de la volonté vers* un but unique, qui liaient entre elles toutes ses pensées*, toutes ses paroles, toutes ses actions. Manning, cependant, ne trouva pour juger le livre que ces deux mots* : froidement intellectuel. »

11 *The office and work of universities* (La fonction et l'œuvre des universités). 1^{re} édit.. 1856; dans les Œuvres, ce traité fait partie de* *Historical sketches*, t. ni. sous le nouveau titre de *Rise and progress of universities* (Les universités, leur commencement, leur développement). — Les articles, dont est composé ce volume, parurent tout d'abord dans* la *Catholic university gazette* au cours* de l'année 1851. L'objet en est suffisamment indiqué par le sous-titre : *L'enseignement des universités envisagé en une série d'esquisses historiques*. Mais, d'autre part. il faut le retenir, ces* articles, bien que fragmentaires et incomplets, ne sauraient être négligés par aucun de ceux qui s'intéressent à l'idéal de Newman en matière d'éducation; plusieurs d'entre eux ont été directement inspirés par ses expériences personnelles, par exemple le c. *Discipline and influence*. Le c. xv. qui est d'une grande valeur, compare les mérites relatifs de renseignement *ex cathedra* et de l'enseignement dit *tutorial* », et les c. xviii-xix traitent du système des collèges, qui est propre, ou peu s'en faut, aux deux vieilles universités d'Oxford et Cambridge.

12 *Sermons preached on various occasions* (Sermons prêchés* à diverses occasions), 1^{re} édit., 1857; 2^e, 1858; 3^e, augmentée de deux sermons, 1870; 4^e, augmentée encore d'un sermon, 1871. Traduction française. Tournai. 1860.

Les huit premiers furent prêchés* devant l'université catholique de Dublin au cours* de l'année 1856-1857, et sont l'application des principes posés par Newman dans son chapitre sur la prédication dans une université (*Idea*, p. 105-127). Le cinquième, *Les dispositions favorables à la foi*, insiste, en le définissant plus* clairement, sur un point où Newman avait déjà mis l'accent dans ses *University sermons*. Le dixième, intitulé *The second spring* (le second printemps), est prêché à Oscott à l'occasion du premier synode provincial de Westminster en 1852. et pour les lecteurs* anglais le mieux connu des sermons de Newman; Macaulay, dit-on, le savait par cœur. Le quinzième *The Pope and the Revolution* (Le pape et la révolution) fut l'objet de critiques acerbes; il ne témoignait, dit-on, que d'un loyalisme assez tiède envers le Saint-Siège, au moment même où la question du pouvoir temporel se posait d'une manière aiguë. La traduction française parut en 1867 sous le titre de *Le pape et la révolution*, avec un appendice, *Dualaues considérations sur l'auteur*.

13 *Lectures and essays on university subjects* (Conférences et essais sur des sujets* relatifs* à la vie universitaire), 1^{re} édit., 1858; fait partie dans le* Œuvres de l'*Idea of a university*, sous un nouveau titre. *University subjects, discussed in occasional lectures and essays* (Questions* universitaires, examinées* dans* des conférences et de* conférences composées à «livres* occasions).

Ce volume se compose pour partie* de conférences faites par Newman, en sa qualité de recteur de l'université catholique, et pour partie d'articles écrits par lui pour *University Gazette*. Cette collection, il le souligne dans son avertissement, s'est, comme la

plupart de ses œuvres, constituée peu à peu d'elle-même induits en général à l'occasion des devoirs de sa charge, ou des circonstances du moment. Mais le lecteur, dont cet aveu sollicite l'indulgence, aurait tort de le sous-estimer l'ouvrage, Quicquid est des écrits <[I]l> rassemble traitent de questions littéraires, d'autres de questions scientifiques. Les premiers constituent, pour qui fait des études littéraires, une précieuse introduction à l'art d'écrire; mais les derniers sont indispensables, si l'on veut se faire de Newman une idée complète. (Composés en vue d'événements particuliers, ils sont nécessairement limités dans leur objet, mais ils montrent dans quel sens se mouvait son esprit, et éclairent certaines directions de pensée qui lui étaient toujours présentes. Il voulait avant tout sauvegarder la foi de ses auditeurs, au moment où ils abordaient le domaine des spéculations scientifiques, en leur montrant que la religion n'avait rien à craindre des progrès de l'esprit humain. La conférence intitulée *Christianity and scientific investigation* (le christianisme et la recherche scientifique) ne fut jamais prononcée; c'est en réalité une simple conférence destinée aux étudiants de la faculté des sciences (Ward, *Newman*, t. i. p. 108-109); courageux plaidoyer en faveur de la liberté des recherches dans les universités catholiques. L'essai qui a pour titre *A form of infidelity of the day* (l'incroyance contemporaine) décrit par avance, avec une sûreté remarquable, l'attitude que les incroyants devaient adopter par la suite à l'égard de la théologie.

II Articles publiés dans *Vatican* 1 77k *mission of St. Benedict* (La mission de saint Benoît), janvier 1858. Réimpression dans *Œuvres* parmi les *Historical sketches*, t. II, p. 363-130; traduction française, par Mme L. B., Paris, 1908, allemande par H. Schwarz, Mayence, 1926.

2. *St Cyril's Formula of the Mystical Union* (La formule du — dans saint Cyrille), juillet 1858. Réimprimé dans *Œuvres* parmi les *Tracts theological and ecclesiastical*, p. 329-382. Extraits dans *The History of the fourth century*, note iv, p. 132-111.

3. *The benedictine centuries* (Les siècles bénédictins), janvier, 1859 Dans *Œuvres*, fait partie des *Historical sketches*, t. II, p. 131-187, sous le titre de *The benedictine schools* (Les écoles bénédictines).

4. *The Ordo de Tempore in the roman breviary* (Le temporel dans le bréviaire romain), Réimprimé dans *Œuvres*, *Tracts theological and ecclesiastical*, p. 383-102.

La revue *Atlantis* devait avoir, selon les intentions de Newman, un double but : faire connaître au grand public les travaux d'érudition entrepris par l'université, et servir de lien avec les corps savants d'autres pays. Les deux essais sur les bénédictins ne sont pas des études approfondies, mais ils contribuent, pour leur part à fixer l'histoire de l'enseignement entre la chute de l'empire romain et l'institution des universités du Moyen Âge. Ils donnent la poésie comme étant le propre des bénédictins, de même que la science est le propre des dominicains, et le sens pratique celui des jésuites. Newman voulait ajouter à ces deux premiers articles un essai sur les dominicains de manière à compléter le tableau; mais la publication de la revue fut temporairement suspendue, et ses pensées prirent une autre direction. Quant à l'article sur la formule de saint Cyrille, nous citerons simplement les paroles de Lord Acton dans le *Rambler* : ce travail prouvait, disait-il, que nous avons encore un théologien parmi nous. Le même auteur, écrivant à Simpson, expliquait ainsi son jugement traitant d'un minuscule point de détail, l'article est original et fait preuve d'un esprit éclairé. » *Rambler*, août 1858, p. 138, et *Lord Acton and his circle*, p. 56. Dom John Chapman,

dont le témoignage fait autorité sur les questions patriotiques. dit que l'essai sur saint Cyrille est « d'une érudition stupéfiante et d'une clarté parfaite. »

15* Articles parus dans le *Rambler*. — 1. *The mission of the Isles of the North* (La mission des îles du Nord), mai 1859. p. 1-22; juillet 1859, p. 170-185. Cette série d'articles resta inachevée. Newman ayant entre temps quitté le poste de rédacteur en chef du *Rambler*. On les retrouve dans les *Œuvres* parmi les *Historical sketches**, t. II, p. 255-312, sous le titre de *Northmen and Normans in England and Ireland* (Norvégiens et Normands en Angleterre et en Irlande).

2. *The text of the Rheims and Douay version of Holy Scripture* (Le texte de la version catholique de la Bible dite de Kilmartin-Douai), juillet 1859. p. 115-169. Réimprimé dans les *Œuvres*, parmi les *Tracts theological and ecclesiastical*, p. 103-415.

3. *On consulting the Fathers in matters of doctrine* (S'il faut consulter les fidèles en matière de doctrine), juillet 1859, p. 198-230. Cet écrit n'a jamais été réimprimé; mais on en trouvera une partie dans la troisième édition de *Thearians* (p. 115-168). Elle y constitue la note v et elle est accompagnée de la réponse aux objections auxquelles l'article avait donné lieu. Voir ci-dessus» col. 339.

4. *The ancient saints* (Les saints des premiers siècles de l'Eglise), mai 1859, p. 90-98; novembre 1859. p. 11-62; juillet 1860, p. 189-203; septembre 1860. p. 338-357. Réimprimé dans les *Œuvres* parmi les *Historical sketches*, t. II, p. 211-302. sous le titre de *Saint John Chrysostom*, Traduction française : *Saint d'autrefois*, par Mme L. B., Paris. 1908.

16. 3/r. *Kingsley and IP Newman; a correspondence on the Question, whether IP Newman teaches that Truth is no virtue* (M. Kingsley et le D^r Newman; lettres échangées sur la question suivante : le IV Newman enseigne-t-il que la sincérité n'est pas une vertu?) 1861. Voir ci-dessus» col. 315.

17. *Apologia pro vita sua : being a reply to a pamphlet, entitled: What, then, does IP Newman mean?* (*Apologia pro vita sua* : réponse à une brochure intitulée : Que veut donc dire le IV Newman?). Newman avait d'abord répondu à Kingsley en huit brochures publiées séparément, et la première édition de *VApologia* comprenait simplement ces huit brochures reliées ensemble, avec le titre que nous donnons ci-dessus. La seconde édition (1865) avait pour titre : *History of my religious opinions* (Histoire de mes opinions religieuses); mais dans les éditions suivantes Newman en revint au titre primitif. *Apologia pro vita sua*. Dans la seconde édition. il omit tout ce qui, à ses yeux, n'avait qu'un intérêt éphémère, c'est-à-dire à peu près tout ce qui portait sur sa controverse avec Kingsley; il ajouta aussi une préface dans laquelle il expliquait les circonstances de la publication et signalait les différences entre la seconde édition et la première; enfin il ajouta certains passages, en particulier une importante note sur le *Libéralisme*. Il existe une édition critique, qui combine les deux textes de 1861 et 1865 en indiquant les variantes; elle est due à M. Wilfrid Ward et a été publiée par *VOxford university press*. Les éditions suivantes sont conformes à la seconde, si ce n'est qu'un passage siqjdcmtaire a été emprunté à la première (p. xn-xxv) afin de montrer au lecteur — nous citons les paroles de Newman — où je voulais en venir en écrivant ce volume. > L'ne traduction française de la seconde édition parut en 1866 (*Histoire de mes opinions religieuses*), elle était accompagnée de notes sur l'Eglise d'Angleterre et sur l'université d'Oxford. écrites tout exprès par Newman, et d'une table alphabétique des mots à expliquer » dressée également par lui. Autre traduction française, *De l'anglicanisme au catholicisme*

ou *Histoire de ma vie*, s. a.. Tournai. 1865; trad, allemande. M. Laros. *Die Geschichte meiner religiösen P<ychr*, Sarrelouis. 1913; M. Knopfler, Mayence, 1928.

18. Articles publiés dans *7A<* Month*. — 1. *Suints of the Desert* (Les saints du désert). 1861-1866. Ce travail n'a jamais été réédité. — 2. *The dream o/ fierontius* (Le songe de Gérontlus), mai-juin 1865. Ce poème fut publié séparément en 1866. et Ogura ensuite dans les *Verses on various occasions* (1868). — 3. *An internat argument /or Christianity* (Un argument «l'ordre intrinsèque en faveur du christianisme), juin 1866. Réimprimé dans les *Œuvres* parmi *Discussions and arguments*, p. 363-398. Cet essai est un compte rendu de *VEcce Homo* de Seeley, qui avait fait grand bruit lors de sa publication. Newman critique l'éclectisme de l'auteur, cl lui reproche de ne pas mener ses principes jusqu'à leur conclusion logique.

19. P. *Terentii Phormio, expurgatus m usum puero- rum*, 186-1. -- Newman prépara celle petite édition du *Phormio*, afin de faire jouer la pièce par les élèves de l'école de l'Oratoire. Il lit de meme en 1866 pour *VEunuchus*, auquel il donna le nouveau nom de *Pincerna*, et en 1870 pour l'*Andria*. Chacun des trois volumes comprend le texte sous forme abrégée, un prologue en latin écrit par Newman lui-même, cl un récit de l'action encadrant certains passages traduits. Newman avait voulu satisfaire a des requêtes venues de différents côtés. On trouvera les prologues dans les *Verses on various occasions*.

20. A letter to (he Heu. E. H. Pusey on his recent *Eirenicon* (Lettre au Rev. Il. B. Pusey sur son *Eirenicon* récemment paru). 1866:2. édit, la même année; dans les *Œuvres*, se trouve dans le t. n des *Difficulties ol Anglicans*, Traduction française sous ce titre : *Du culte de la sainte Vierge dans l'Église*, Paris. 1866, et une autre. Paris. 1908; trad, allemande, de G. Schundclcn, *Die heiltgc Maria*, Cologne. 1866; de H. Riesch. *Eine Apologie des Marienkults*, Ratisbonne, 1911.

Dans cette réponse à Pusey — et c'est ce qui en fait l'importance -- Newman se hasarda à déclarer qu'il se séparait du parti extrémiste, dont il nommait les représentants, Faber et Ward. Pusey avait stigmatisé leurs exagérations, les donnant comme un obstacle à la réunion de l'anglicanisme au catholicisme. Commentant ces paroles, Newman s'exprimait ainsi : • Dans bien des cas ou théologien et théologien, où pays cl pays, sont en désaccord, il est bien certain que j'ai mon jugement à moi; je puis le dire sans offenser personne, puisque la nature même des choses m'empêche de m'entendre avec tous à la fois. En matière de croyance cl de dévotion, je préfère les habitudes anglaises, cl cela pour les memes raisons, et du meme droit, qu'ont les étrangers de préférer les leurs » (p. 20). .Mais, s'il désapprouvait les extrémistes catholiques, il ne pouvait cependant accepter *VEirenicon* sans réserves; et il était important «pi'il précisât sa pensée. ■ Il n'y a du côté catholique, écrivit le doyen de Saint-Paul, dans le *Times* du 31 mars 1866. qu'un seul homme dont des lecteurs anglais se soucient «le connaître les réflexions. N'importe <[ui vous dira d'avance quel sera l'avis de l'archevêque Manning; mais quel sera celui de Newman, nul n'oserait l'affirmer. » Les paroles «le Church témoignent «le l'effet produit par *VApologia* en Angleterre.

Newman insistait sur les points suivants : 1. C'étaient les Pères qui avaient fait «le lui un catholique; or il considérait comme suffisant renseignement «les Pères au sujet «le la vierge Marie, puisqu'il embrassait ces deux vérités : qu'elle est la seconde Eve, et qu'elle est *Thfolokos*; vérités dont la doctrine catholique moderne est un développement légitime. — 2. La dévotion dépasse la théologie; et par conséquent • on peut toujours dire de la religion populaire qu'elle

est une religion corrompue. * 3. Les extravagances mentionnées par Pusey, peuvent être désavouées par n'importe quel catholique, il n'est donc pas légitime d'en parler comme si elles appartenaient à l'enseignement du magistère ecclésiastique.

Quant au second obstacle à la réunion de l'anglicanisme et du catholicisme c'était. Pusey y insistait, l'infailibilité papale. Newman n'y lit pas allusion. Les raisons pour lesquelles il préféra agir ainsi sont exposées dans les *Difficulties ol Anglicans*, I. n.p. 17-117 ; cf. Word. *Newman*, t. n.p. 107. C'est seulement lors de la controverse avec Gladstone, en 1874, que Newman fit connaître publiquement dans un de ses ouvrages sa manière de voir sur la question. Cf. ci-dessus, col. 350.

21. *Verses on various occasions* (Poèmes écrits à diverses occasions), 1r. édit., 1868. Newman nous apprend lui-même pourquoi il a rassemblé ses poèmes en un volume. * Je me suis aperçu, «lit-il. en lisant les publications du jour, de ce «pie je n'avais Jamais soupçonné : certains critiques, bien «pi'ils ne me connaissent pas personnellement, pensent du bien de mes poèmes, et de mon talent de poète. » Il avait publié son premier volume de vers u Oxford en 1832, sous le titre «le *Memorials o/ the Past* (En mémoire du passé). Ce volume comprenait trente poèmes; il estima que vingt cl un d'entre eux valaient la peine d'être conservés pour les *Verses on various occasions*. Le reste de ce recueil représente pour plus de moitié la part de Newman. dans une collection «le poèmes intitulée *I.yra apostoltca*, «pii avait paru dans le *British Magazine*, et fut publiée en volume en 1836. Les auteurs de ces poèmes exprimaient ainsi leur espoir: Grâce à nous, le lecteur se rappellera peut-être ou appréciera mieux d'importantes vérités chrétiennes «pii sont aujourd'hui en passe «l'être oubliées. - En lin les poèmes autres que les précédents étaient empruntés à de petits volumes de vers, surtout religieux, «tue Newman avait publiés de temps à autre; il y ajouta le *Dream o/ fierontius*, le plus long «le ses poèmes et aussi le mieux connu, grâce à la musique «le Sir Edward Elgar. Plusieurs traductions françaises : F. G. Tributien, Caen, 1869; Am. Leblanc, Paris, 1882; V. Lebourg, Paris, 1912; plusieurs traductions allemandes.

Newman faisait assez peu «le cas de ses «lons poétiques. < Je ne suis pas poète comme Kcble », écrivait-il en 1879. Dans une lettre à R. IL Hutton, «pie les *Verses* avaient enthousiasmé, il fait connaître ses idées sur l'art des vers »; il faut en tenir compte pour juger son œuvre à sa juste valeur : Si je pouvais faire à ma guise, je me donnerais tout entier à l'art des vers; c'est presque le seul travail de composition «pii ne me soit pas pénible, mais je n'ai jamais eu assez «le temps... je n'ai jamais eu assez «le pratique pour me rendre maître «les mots et «les rythmes. De plus, j'avais jadis une théorie, l'une «les théories extrêmes du mouvement d'Oxford à ses débuts; j'estimais que *agere poetam*, ce n'était pas agir selon mon rôle, et «pie je devais seulement *ecclesiasticum ogere*, qu'un seul devoir s'imposait à moi, celui de mettre des idées en lumière, que le plus rude serait le meilleur, comme quand on porte un cilice, pourvu qu'il fût bien évident «pie je ne me livrais pas à un simple αὐτὸνισμα. »

22. *An essay in aid of a grammar of Assent* (lissai pour aider à rétablissement d'une grammaire de l'assentiment), 1" édition, 1870; souvent réimprimé. Traduction française par Mme Gaston Paris, Paris, 1907; trad, allemande, Th. Haccker. *Philosophie des Gtaabens*, Munich, 1921. — Sur cet ouvrage capital, voir ci-dessous, col. 385.

23. *On the text of the seven epistles of St Ignatius*.

(Sur le texte des sept épîtres de saint Ignace), 1870, Réimprimé dans *Œuvres, Tracts theological and ecclesiastical*, p. 93-135. Les notes qui servirent à la composition de cette étude, remontent pour la plus grande partie à 1828; d'autres s'y étaient ajoutées par la suite. Newman défend ici l'authenticité des sept *Épîtres* contre Cureton, qui avait découvert la version syriaque, et d'après lequel, seules les lettres qui figuraient dans la version syriaque étaient authentiques (*Eph., Rom., Polyc.*); le texte syriaque de ces trois lettres représentait l'original, tout le reste n'étant qu'interpolation.

24. *Notes on Essays critical and historical* (Notes à ajouter aux *Tracts* critiques et historiques). 1871. La plus importante de ces notes est celle (pu complète l'essai n. x. et traite de la question des ordinations anglicanes.

25. *Causes of the rise and successes of arianism*. (Les causes de la naissance et des succès de l'arianisme) 1872. Réimprimé dans *Œuvres, Tracts theological and ecclesiastical*, p. 137-299. Cette étude fut écrite pour servir d'appendice à l'ouvrage intitulé *The arians, etc.*; elle examine une question qui n'y avait pas été traitée, à savoir comment l'hérésie arienne prit naissance aussi soudainement et se répandit aussi rapidement à travers une Église « éprouvée par la persécution depuis si longtemps et de tant de manières. » Newman fournit également ici une introduction aux traités de saint Athanase contre les Ariens.

26. *The trials of Théodore* (Les épreuves de Théodore). 1873. Réimprimé dans *Œuvres. Historical sketches*, t. II, p. 303-362. Cette étude, comme celle sur saint Jean Chrysostome qui la précède, devait faire partie d'un volume intitulé *Ancient saints* (Saints des premiers siècles); mais Newman dut à regret renoncer à terminer cet ouvrage, et se borna à en publier les deux fragments ci-dessus dans les *Historical sketches*.

27. *The heresy of Apollinaris* (L'hérésie d'Apollinaire), 1871. Réimprimé dans *Œuvres, Tracts theological and ecclesiastical*, p. 301-327. Cette étude fut rédigée à l'aide de notes préparées en 1835; elle examine les relations entre les hérésies d'Apolinaire, et les arguments sur lesquels se fondait la seconde.

28. *Memoir prefixed to H. IV. Wilberforce's Church and the Empires* (Biographie pour servir de préface à l'ouvrage de H. W. Wilberforce, *L'Église et les Empires*), 1874.

29. *A letter addressed to His Grace the Duke of Norfolk on occasion of Mr Gladstone's recent Expostulation* (Lettre adressée à Sa Grâce le duc de Norfolk à l'occasion de la récente *Expostulation* de M. Gladstone). 1^{re} édit., 1875; plusieurs éditions au cours de cette même année, avec un post-scriptum sur le *Vaticanism* de Gladstone; dans *Œuvres*, réimprimée avec la lettre à Pusey (n. 20) elle forme le tome des *Difficulties of Anglicans*, p. 171-378. Des nombreuses répliques — il y en eut au moins vingt — que fit surgir la brochure de Gladstone intitulée *The Vatican Decrees in their bearing on Civil Allegiance. A political Expostulation* (Les décrets du Vatican et le loyalisme civique; remontrance politique), celle de Newman est la seule qui ait survécu. Dans sa *Letter to Dr Pusey*, il n'avait pas touché à cette théorie excessive de l'infailibilité à laquelle W. (L. Ward avait attaché son nom, parce qu'il sentait que l'atmosphère était alors trop chargée. Par la suite, la controverse entre Ward et Ryder l'avait dispensé d'y revenir. Or Gladstone affirmait sans examen que, par la définition du Vatican, l'Église prenait à son compte les opinions extrêmes, professées par Veuillot en France, par Ward et Manning en Angleterre; et Newman vil

la une admirable occasion de faire savoir publiquement que, s'il condamnait d'une manière générale la ligne de conduite suivie par ces hommes, il n'en pouvait et n'en voulait pas moins accepter de tout son cœur la définition du Vatican, et qu'il ne lui paraissait pas logiquement impossible d'être à la fois bon catholique et bon Anglais. » Dans ce qu'il nous dit de lui porter de la définition, Newman ne fait guère que devancer la théologie dans la marche qu'elle a suivie depuis. Cependant il est quelques points sur lesquels il ne sera pas universellement approuvé. On peut estimer, en particulier, qu'il va trop loin en ne faisant du *Syllabus* qu'un aide-mémoire », Ward lui-même, dans les pages de la *Dublin review*, accueillit avec sympathie la lettre de Newman bien que, de son propre aveu, certains passages lui fussent pénibles.

30. *Preface to the third edition of the Via media* (Préface de la troisième édition de la *Via media*), 1877. Dans *Œuvres; Via media*, t. I, p. xv-xav. — Dans son *Prophetic office of the Church* (1837) Newman s'était efforcé de justifier la théorie de la *Via media*; il était ainsi indirectement entré en collision avec la théologie romaine. — En fait, d'une part, traitant de l'essence même de l'Église, il était forcé de donner ses raisons pour rester séparé d'avec Rome; et d'autre part attaquer Rome, c'était le moyen le plus commode de mettre en lumière sa propre manière de voir. Bientôt d'ailleurs — sa conversion en est la preuve — la théorie de la *Via media* cessa de satisfaire son jugement. Quand il se mit à préparer l'édition d'ensemble de ses œuvres, il aimait mieux y faire figurer le *Prophetic office* suivi d'une réfutation, que de le laisser aller son chemin sans en relever les erreurs (cf. aussi *Œuvres. Essays*, t. I, p. vu-viii). Cette réfutation, bien qu'elle se présente si modestement, est parmi ses œuvres polémiques une de celles qui éclairent le mieux leur sujet; elle présente d'autant plus d'intérêt qu'il y prend pour adversaire le Newman de jadis. Il commence par distinguer entre trois procédés de controverse : 1. Les hypothèses largement prodiguées; 2. La rhétorique vulgaire, faite d'injures et d'accusations tranchantes; 3. La mise en œuvre de vérités et de faits, d'où se déduisent des conclusions. Seuls demandent réponse les écrits qui s'inspirent de ce dernier procédé. Les faits sur lesquels Newman avait autrefois fondé son argumentation, il les retrouvait principalement dans les conférences 2, 3 et 4: il n'en contestait pas la vérité, mais niait maintenant qu'il pût justifier ses accusations contre Rome, empruntées d'ordinaire aux théologiens anglicans. Il ne pouvait désormais les laisser passer sans les contredire. Or les deux propositions suivantes surtout, lui paraissaient exiger une réfutation : 1. Qu'on peut mettre en opposition le catholicisme moderne et la religion primitive; 2. Qu'il y a une différence entre le renseignement formel de l'Église et son activité politique d'une part, et la religion populaire de l'autre. Il s'était expliqué sur le premier point dans son *Essay on development*; et maintenant il allait s'occuper du second dans sa *Preface*. On saisisait, pensait-il, la fausseté de l'accusation portée contre l'Église, si l'on réfléchissait sur le principe énoncé par Newman dans quelques-unes de ses plus belles pages. Le Christ, en quittant la terre, a laissé l'Église comme son représentant : l'Église est le Christ lui-même. Or, le Christ est prophète, prêtre et roi. L'Église doit donc s'acquitter d'une triple charge : enseigner, ministère sacré et gouvernement. En d'autres termes, le christianisme est à la fois une philosophie, une puissance politique et un ensemble de rites; et dans ses trois fonctions. l'Église est guidée par trois principes indépendants, ceux de vérité, de couve-

mince et de piété. Or dans telles ou telles circonstances, l'exercice de chacun des trois principes peut être poussé trop loin. Il est presque impossible de trouver une ligne de conduite qui s'accorde à la fois avec la vérité, la convenance et le souci «l'édifier; les intérêts opposés entrent en conflit, et on relève par conséquent des contrastes. Ainsi le progrès de la théologie se trouve souvent entravé, du fait que la nouveauté est fréquemment l'erreur pour ceux dont elle frappe l'esprit sous un certain angle. parce qu'ils y sont mal préparés. Se défier «le ce qui est original, c'est obéir à la fois à l'instinct de la piété et aux commandements «le la charité, puisque toute science n'est pas bonne pour tout esprit. Le grand principe «lu moindre mal reste vrai ici. puisque la vérité et l'erreur sont mêlées si intimement, qu'on ne peut toujours les séparer. Le culte s'efforce de rompre les liens que lui impose la théologie; de là un nouveau contraste «tans l'Église, précise dans sa renonciation de sa doctrine, libérale et tolérante à l'égard «le la dévotion. Parfois l'office politique et l'office pastoral de l'Église sont ligés contre l'office théologique: et parfois des raisons de convenance politique font passer à l'arrière-plan la théologie et la dévotion. La conclusion générale est que tout ce qui est grand refuse de se plier à des règles humaines, de se laisser sous ses multiples aspects, mettre d'accord avec soi-même... La sainte Église elle-même, création surnaturelle de Dieu, est un exemple de la même loi: elle est admirablement d'accord, avec elle-même en paroles et en actions, et c'est là en général son caractère: mais cet accord est parfois contrarié, et l'Église se voit discréditée, par «l'apparentes anomalies qui demandent, qui exigent de notre part l'exercice «le la foi. »

31. *Preface* (p. 1. IV. *Hutton's Anglican Minister*) (Preface au Ministère anglican > de W. Hutton), 1879.

32. *Two sermons preached in the church of St. Aloysius, Oxford, on Trinity Sunday, 1880, and printed for private circulation from a report* (Deux sermons prêchés dans l'église de Saint-Aloysius d'Oxford. le dimanche de la Trinité. 1880; publiés d'après un compte rendu; cette édition n'a pas été mise dans le commerce).

33. *Select treatises of St. Athanasius in controversy with the arians* (Traité choisis de saint Athanasie, «lans sa controverse avec les ariens). 1881. Dans la *Library of the Fathers* (Bibliothèque des Pères) d'Oxford. Newman avait, avant sa conversion, publié une traduction annotée «lrs certains traités «le saint Athanasie (Première partie, 1812; seconde partie, 1811), traduction «pii fut fort louée par divers érudits. Il réédita ce travail «lans l'édition «l'ensemble «le ses Œuvres, en lui faisant subir les changements suivants : 1. Il supprima le quatrième discours qui n'avait pas été écrit spécialement contre les ariens. 2. Il laissa également de côté cinq dissertations assez longues, qui figurent, traduites en latin, parmi les *Tracts theological and ecclesiastical*. — 3. Sa traduction primitive était littérale, pour les raisons qu'il nous «tonne lui-même, p. vi: ces raisons ne s'imposant plus. il ne se crut pas obligé désormais «le rester tout près du texte, Les notes sont placées à la fin. cl <ls m> par ordre alphabétique en «deux sections : «a. matières théologiques; b. termes théologiques.

34. *Notes of a visit to the Russian Church in the Year 1841*, by William Palmer, selected and arranged by Cardinal Newman (Notes sur un voyage «l'élude auprès de l'Église russe, fait dans les années 1810-1811; l'impression cl remaniées par le cardinal Newman), 1882.

35. *On the inspiration of Scripture* (Sur l'inspiration de l'Écriture). Article du *Nineteenth Century*,

février 1881. reproduit dans *Stray essays* (voire! «les-sous), p. 1-36. Dans cet écrit Newman discute la question : Est-il hors de doute », comme on l'affirme dans un récent article sur Renan, que l'Église catholique ordonne à ses enfants «l'accepter comme vrais certains faits enseignés par l'Écriture. bien «pie la critique et l'histoire arrivent à «les conclusions contraires? Newman répond «pie l'Écriture est inspirée, non seulement quant à elle traite «le la foi cl de la morale. mais aussi dans tout ce «pu a trait à la fol. et notamment lorsqu'elle cite «les faits qui s'y rapportent, parce que l'histoire «pi'elle retrace est une manifestation de la Providence divine. Il passe de là à une autre question, Jusqu'où la critique peut-elle se permettre de tenir compte de l'élément humain? Il présente à cette occasion une théorie plus ou moins heureuse, qui remonte à Origène, d'après laquelle l'Écriture contiendrait «les *obiter dicta*, dont il ne voyait aucune difficulté sérieuse » à admettre l'existence. Il fut pour celle raison pris à partie dans l'*Irish ecclesiastical record* (mars 1881) par un professeur catholique «le grand renom », nommé Healy, écrivain «pii ne brillait ni par la courtoisie, ni par l'exactitude ; et Newman répondit à son tour en traitant plus au large la théorie des *obiter dicta*, dans une brochure intitulée: *What is our obligation for a Catholic to believe concerning the inspiration of the Canonical Scriptures?* (Qu'est-il obligatoire de croire pour un catholique sur l'inspiration des Écritures canoniques?) On trouvera cette étude «lans *Stray essays*, p. 37-65.

36. *The development of religious error* (Le développement de l'erreur en matière religieuse). *Contemporary review*, octobre 1885. Dans la *Contemporary review* «le mai 1885, le Dr Fairbairn, théologien non conformiste, accusa Newman de témoigner à l'intelligence une défiance profonde. Parlant de la *Grammar of Assent*, il dit que ce livre était «l'imprégné «lu plus intense scepticisme philosophique. » Newman répondit à l'accusation dans la même revue, en octobre 1885. Il expliqua «l'abord que, dans ses écrits, le mot raison signifiait la faculté de raisonner entendue d'une manière large ; puis il maintint «pi'aini comprise, elle n'était qu'un instrument, et servait, parlant de certaines prémisses, à en tirer les conclusions; depuis la chute, elle était un instrument du monde dans sa guerre contre Dieu; les partisans du monde admettaient leurs prémisses sans démonstration. si bien que la raison, définie comme ci-dessus, se trouvait devenir la servante (le l'erreur, Fairbairn répondit dans le numéro de décembre, et répéta «l'accusation; Newman, disait-il, faisait porter «la raison, la faulc «pii incombe aux affirmations *a priori*. Newman écrivit une réponse, dans laquelle il «l'éclaircissait plus clairement encore la raison telle qu'il l'entendait, et examinait ses rapports avec la faculté intellectuelle ; «pii consiste à saisir les premiers principes. Mais cette réponse ne fut pas publiée sur le moment, pour les raisons données dans Ward, *Newman*, I. n, p. 508-511. On la trouvera cependant, ainsi que le premier article «le Newman, «lans *Stray essays*, p. 67-107.

37. Les écrits suivants ont été publiés après la mort «le Newman :

1. *Stray essays* (Essais divers). 1890. Contiennent les deux articles sur l'inspiration, et les deux réponses au Dr Fairbairn. N'ont pas été mis dans le commerce.

2. *Meditations and devotions*, 1893; traduction française par Marie Agnès Péralé, *Méditations et prières*, Paris, 1906; allemande par M. Laros, *Mitt und die Serie*, Mayence. 1919.

3. *My campaign in Ireland* (Ma campagne en Ir-

lande), 1890. Ce livre est un recueil de documents relatifs à l'établissement de l'université catholique de Dublin, avec une longue introduction historique. N'a pas été mis dans le commerce.

i. *Addresses to cardinal Newman with his replies* (Discours adressés au cardinal Newman avec ses réponses) 1879-1881. Publiés en 1905. Contiennent une longue préface narrative et le discours du *Biglietto*.

5. *Sermon notes* (Notes pour des sermons), 1819-1878. Publiées en 1913. Traduction française par J. D. Bigbera, Paris, 1911.

6. *The correspondence of John Henry Newman with John Keble and others* (Correspondance de J. H. Newman avec John Keble et d'autres personnes) 1839-1845. Publié en 1917.

///. *Introduction*. — La *Grammaire de l'assentiment* peut être regardée comme la dernière réponse de Newman à deux sortes de difficultés que son apostolat, aussi bien anglican que catholique, lui avait mis sans cesse devant les yeux. Le Symbole de saint Athanasius, avec les continuelles protestations que suscitait sa présence dans le *Prayer-Book* anglican, se présente comme un exemple de la première de ces difficultés. Si le but de la religion est d'exciter des sentiments de dévotion et d'amour, en quoi une série de propositions embrouillées et apparemment inconciliables, comme celles (pii sont contenues dans ce symbole, peut-elle aider à atteindre ce but? La seconde difficulté, c'est l'assentiment absolu qui est la condition *sine qua non* de la foi. Comment les preuves qui viennent à l'appui de la religion naturelle ou révélée peuvent-elles fonder un tel assentiment, surtout quand il s'agit de l'homme concret, individuel, qui en règle générale est incapable d'étudier ces preuves scientifiquement?

Or, la *Grammaire* est divisée en deux parties qui traitent respectivement de ces deux sortes de difficultés. **1.** Assentiment et appréhension (*Assent and apprehension*), **2.** l'assentiment et l'inférence (*Assent and inference*), les trois traits les plus caractéristiques de la *Grammaire* sont : La distinction entre notionnel et réel », (pii vient en tête de la 1^{re} partie; la distinction entre inférence et assentiment. **3.** « le sens de l'inférence (*Hlatine sense*) qui appartiennent

Première partie. — La proposition *notionnelle* est celle qui se compose de termes abstraits : « L'homme est un animal raisonnable; » une proposition *réelle* est telle qui se compose de termes concrets : « Édouard \ II était fils de la reine Victoria. » Les actes d'appréhension et d'assentiment auxquels donnent lieu ces propositions seront appelés respectivement notionnels et réels. Il importe de remarquer que la même proposition peut être notionnelle pour un homme et réelle pour un autre. La proposition :

« Le choléra sévit dans la ville de B. » est comprise « notionnellement » par une personne pour qui le choléra est simplement le nom d'une maladie, et la ville de B. un simple terme géographique; elle est comprise réellement par celle qui a la connaissance expérimentale de la maladie et de la ville atteinte. Il est, d'ailleurs, impossible d'établir une division tranchée entre ces deux sortes d'appréhension; mais, d'une manière générale, quand l'objet appréhendé est envisagé en première ligne comme appartenant à un genre ou à une espèce particulière, on peut dire que son appréhension est notionnelle; elle est réelle quand c'est tout particulièrement son caractère individuel qui frappe l'esprit. L'importance de l'effort de l'homme pour l'inférence dans le langage quotidien : on dit par exemple : Je savais cela, mais je ne

Pavais jamais réalisé avant cette expérience ». « avant de l'avoir vu de mes yeux. »

Les objets réellement perçus par les sens ou l'esprit, joie, peine, etc., et leur souvenir sont la matière première de l'appréhension réelle. Nous pouvons appeler leurs images respectives *images mentales*. On remarquera que les images mentales, en règle générale, persistent davantage que les visuelles dans la mémoire. L'enfant qui perd sa mère retiendra jusque dans sa vieillesse un vif souvenir du chagrin qu'il eut à la mort de celle-ci, tandis que s'effaceront bientôt les traits de son visage. De plus, par le jeu de ce que Newman appelle la *faculté de combinaison* (imagination créatrice des psychologues), l'esprit peut se fabriquer à lui-même des objets d'appréhension réelle, en mettant en œuvre ses expériences réelles pour en former de nouvelles combinaisons. C'est cette faculté qui donne au dramaturge, au romancier son pouvoir créateur, qui nous rend capables de nous faire à nous-mêmes, après avoir entendu la description de telle personne, de tel endroit, éloignés dans le temps et l'espace, une idée qui nous rend cette personne, cet endroit, réels, Individuels et non plus seulement les parties de telle ou telle catégorie. C'est par là (pic Napoléon devient pour nous Napoléon, et non pas seulement un des grands conquérants de l'histoire.

L'assentiment est réel ou notionnel, suis-je uni que la proposition à laquelle il s'adresse est elle-même réelle ou notionnelle. Cela ne constitue pas une différence dans l'assentiment en tant que tel; car l'assentiment est l'assentiment ou il n'est pas. Mais il y a une différence pratique. L'assentiment réel s'adresse au concret, et le concret met en branle l'imagination et devient ainsi un excitant à tandis que l'assentiment notionnel ne le fait pas, s'adressant à ce qui est abstrait et général.

Il est impossible de discuter ici toutes les applications de cette distinction entre notionnel et réel; il en est une pourtant que l'on ne peut passer sous silence. Supposons un homme qui défend une proposition qu'il appréhende *réellement*, contre un autre qui n'en a qu'une appréhension *notionnelle*, le premier ne sera pas long à s'apercevoir que la discussion est inutile, car il ne peut user, à l'égard de son adversaire, des arguments mêmes qui ont le plus de poids à ses yeux.

Le ch. v applique ces distinctions aux idées religieuses : croyance en Dieu; croyance à la Sainte-Trinité; croyance à la théologie dogmatique

Croyance en Dieu. — (C'est la croyance, sans doute, peut comporter un assentiment notionnel, venant à la suite d'inférences et d'actes d'ordre purement intellectuel (par exemple la déduction tirée de l'ordre de l'univers, à laquelle la *Grammaire* se réfère, p. 72). Mais ne pouvons-nous arriver à un assentiment plus profond et plus vif que celui (pii est accordé à ces notions intellectuelles? Ne pouvons-nous croire comme si nous voyions? Il est impossible de donner en quelques mots une idée adéquate de la réponse fournie par Newman à ces questions. Ici ce qu'on peut essayer ici, c'est d'indiquer l'endroit précis où la découvrir, et c'est précisément dans le parallèle qu'il établit de façon détaillée entre la connaissance de nos semblables (connaissance qui nous vient de phénomènes sensoriels) d'une part, et d'autre part l'innée mentale d'un Juge, infiniment clairvoyant, infiniment Juste, image (pii nous vient de certains phénomènes de la conscience morale : honte, remords, crainte de l'avenir quand nous désobéissons» paix et sécurité quand nous obéissons. Ces sentiments sont la réponse aux menaces et aux promesses de la conscience, et réclament comme cause excitante

un Être personnel dont la présence même est manifester par eux. tout comme les phénomènes sensoriels nous font reconnaître la présence de nos semblables. De plus, l'image mentale ainsi produite d'un Maître et d'un Juge suprême, sous le regard de qui nous vivons, est parfaitement capable d'être l'objet (dans le vocabulaire de Newman) d'une appréhension réelle, d'un assentiment réel.

Le but de Newman, dans la *Grammaire*, n'était pas de prouver l'existence et les attributs de Dieu; s'il l'avait voulu faire, nous dit-il. il aurait commencé en insistant sur ces moyens par lesquels j'ai montré que nous saisissons Dieu non seulement comme une notion, mais comme une réalité» » C'est proprement l'argument tiré de la conscience, sous une forme qui est particulière à Newman, forme qui. à tort ou à raison, est la plus susceptible d'être critiquée : (cite crainte, a-t-on dit. qui. en dernière analyse, doit se révéler comme étant la crainte de Dieu, et l'idée correspondante de faveur divine, sont l'une et l'autre inexplicables. si l'on ne présuppose dans l'esprit une connaissance de Dieu, si rudimentaire soit-elle. » Cette objection, que Newman se serait faite tout le premier, même si d'autres ne la lui avaient suggérée, n'avait pas de prise sur son esprit. Ici-même. comme nous devons le supposer (en fait, il n'y insiste guère), au principe fondamental de la *Grammaire*, à savoir que nous devons prendre les faits comme nous les trouvons, sans essayer de les adapter à quelque théorie arbitraire de notre cru (c'était le grand reproche qu'il faisait à Locke sur cette question de l'assentiment), il allait droit aux faits. Ces faits observés soit en lui-même. soit chez les autres (chez les écrivains païens par exemple qui, dans le tréfonds de leur pensée, attestent que la voix de la conscience se faisait entendre en eux. bien qu'ils ne connussent pas Dieu), et les faits le convainquaient que, dans l'ordre de la connaissance, c'est la conscience qui vient en première ligne, et Dieu ensuite. Comme illustration, il invoquait la manière de réagir de certains enfants quand, pour la première fois, on leur parle de Dieu. Ils s'approprient l'idée d'une façon qui montre combien leur esprit y était préparé. On croirait vraiment qu'ils sentent leurs pensées se traduire, qu'ils découvrent ce qu'inconsciemment ils avaient déjà senti, et non qu'ils apprennent quelque chose qui leur avait été étranger jusque-là.

En résumé, la conscience a « deux aspects distincts et qui peuvent être envisagés séparément. Elle prescrit une règle de conduite, et par les menaces et les promesses elle sanctionne cette règle. C'est le second aspect qu'utilise Newman pour montrer comment nous n'appréhendons pas Dieu comme une pure notion, mais comme une réalité; et c'est par là qu'il aurait introduit une preuve « de l'existence de Dieu, si tel avait été son objet.

Crapa/tt* à la Sainte-Trinité. — Newman prend ce dogme tel qu'il s'exprime dans le Symbole de saint Athanasius, s'établissant ainsi, nous l'avons dit. sur un terrain familier à ses lecteurs. Paradoxal, il a dû le paraître à bon nombre d'entre eux, quand il déclarait que. pour son compte, il avait toujours senti que ce symbole était la formule la plus simple, la plus sublime, la plus pieuse à qui jamais le christianisme eût donné naissance, plus même que le *Veni Creator* ou le *Trisagion*. — P. 133. A la question : La foi en la Trinité peut-elle être objet d'une appréhension réelle, distincte de l'appréhension notionnelle? » voici, en bref, la réponse qu'il faisait : Le mystère git non point dans l'une ou l'autre des propositions qui expriment le dogme, mais dans leur combinaison. Prise en particulier, chacune de ces propositions peut être l'objet d'une appréhension réelle <4 une source iné-

puisable de dévotion. Ainsi l'ollice de la Pentecôte, le *Veni Creator*, le *Veni, Sancte Spiritus* sont inspirés par cette proposition : Le Saint Esprit est Dieu. Quant au mystère qui surgit de la combinaison même de ces propositions séparées, il est l'objet d'une appréhension notionnelle, mais, en tant que mystère, il peut être médité « avec crainte et vénération, comme une vérité exprimant, pour ainsi parler, l'immensité et l'incompréhensibilité de l'Être suprême. » P. 129.

Croyance en la théologie dogmatique. — Cette section, entre autres, explique et justifie la fonction de la théologie scientifique.

Deuxième partie. Assentiment et inférence. — Le sujet principal de cette partie est celui-ci : Il y a des assentiments qui sont légitimes, bien qu'ils ne soient pas précédés d'une démonstration strictement logique. Les points essentiels sont : la distinction entre *inférence* et *assentiment* (sur l'importance qu'y attachait Newman, voir son *mémoire* du 30 octobre 1870, dans Ward, t. n, p. 278) et l'existence du *sens de l'inférence* (*illative sense*).

u) Distinction entre inférence et assentiment. — La première chose à noter c'est que Newman restreint le terme d'inférence au raisonnement *verbal* (c'est-à-dire explicite) par opposition au raisonnement *immanent* (c'est-à-dire implicite). Les deux formes, par leur position au mental, voilà ce que j'appelle l'inférence Cette inférence ne diffère de l'inférence logique qu'en ce que celle-ci en est la forme *claire* » *Grammaire*, p. 263-264. L'inférence et l'assentiment représentent, cela saute aux yeux, des actes différents de l'esprit, tout au moins (pour mentionner un seul point) parce que dans l'inférence l'attention est dispersée sur un certain nombre de propositions et sur leurs rapports réciproques, tandis que, dans l'assentiment, elle se concentre sur une seule sans égard aux autres. Mais cette distinction, quoique réelle, est en vérité fautive, quand il s'agit de démonstrations simples, comme serait quelque proposition facile d'Euclide. Ici le raisonnement mental est adéquatement représenté par le raisonnement verbal, et l'assentiment suit, de manière spontanée, l'inférence.

En est tout autrement quand, abandonnant le domaine des idées abstraites, nous passons aux procédés de raisonnement (à l'exception peut-être des plus simples) qui s'appliquent aux faits concrets et individuels. Ici, quand on atteint la certitude qui justifie l'assentiment, c'est en vertu d'un raisonnement mental et non verbal, car ce dernier représente seulement une fraction, ne donne, peut-on dire, qu'une vue superficielle de ce qui s'est passé dans l'esprit. La conclusion est le produit de raisons trop nombreuses et trop variées, pour qu'il y ait là rien qui ressemble extérieurement à la coordination d'une induction scientifique. C'est la force combinée de ces raisons qui entraîne l'assentiment dans chaque cas particulier. (Bien n'est moins vraisemblable que l'attention consciente de la part de l'esprit aux principes généraux. et aux règles de l'induction.) Si l'assentiment était le résultat d'une inférence, au sens newmanien, celui qui donne son assentiment devrait être à même d'aligner, au moins pour son propre compte, tous ses arguments, et en même temps les raisons qu'il a d'accorder à chacun d'eux individuellement sa valeur respective, ses raisons enfin pour déclarer que la force combinée de tous ces arguments équivaut à une démonstration. Pour y atteindre, il lui faudrait étaler devant lui, comme sur une carte, toute son histoire mentale, tout ce qu'il a appris non pas seulement sous forme de connaissances proprement dites, mais sous forme de principes, de règles de jugement, de sens des valeurs, soit par son expérience et son

observation propres, soit par l'influence des autres, l'éducation, l'instruction, etc. Cela revient à ce que dit Ward, dans une étude sur la *Grammaire* écrite très peu de temps après son apparition : « Chère lisez où vous voulez, en dehors de la région des mathématiques pures, le fait vous frappera immédiatement, le caractère incomplet du bilan que nous pouvons établir quand nous étudions le fondement de nos certitudes les moins contestées. » (*Philosophie dit théisme*, I. n. p. 251.) Et encore : « C'est certainement pour le penseur une tâche sans espoir de réussite que de vouloir proportionner ses convictions à leurs prémisses, alors que ces prémisses, dans leur forme originale et adéquate ne sont plus présentes à son esprit. » (*Ibid.*, p. 256.) Et, pour donner un exemple. Ward, suppose un philologue en présence d'un texte latin, dont il est à même de déclarer avec la plus absolue certitude qu'il n'est ni de Tacite, ni de Cicéron. Pourtant il est absolument incapable d'exposer, « le développer, même à ses propres yeux toutes les prémisses qui justifient sa conclusion (op. cit., t. n. p. 250.)

Newman, lui, pour faire saisir sa pensée se met en face de l'hypothèse audacieuse du P. Hardouin. selon qui des parties considérables de la littérature latine, y compris les comédies de Terence, *l'Enéide* de Virgile, les *Odes* d'Horace, l'œuvre historique de Titc-Live ou de Tacite, ne seraient (pie des fabrications de moines du xnr siècle. La prodigieuse érudition du P. Hardouin n'amène pas chez Newman un seul moment de doute. Le sens commun croit à l'authenticité de ces écrits sans hésitation ni réserve, comme si elle avait été démontrée, et non en proportion des preuves plus ou moins acceptables (pie l'on donne en sa faveur, ou du bilan des arguments. Mais qu'est-ce (pie le sens commun peut dire sur ce sujet? Bien peu de chose, sur le papier, et ce peu, le P. Hardouin serait tout à fait en droit de l'appeler une pétition de principe. Le sens commun s'exprimerait ainsi : « Nos raisons personnelles de croire à l'authenticité de Virgile, Horace, Tite-Live, Tacite, Terence, se ramènent à cette conviction (pie les moines en (piesion n'étaient point capables de les écrire. C'est-à-dire que nous considérons ceci comme accordé : Nous connaissons suffisamment les capacités de l'esprit humain et les conditions du génie, pour être tout à fait certains qu'une époque qui fut féconde en grandes idées, (pii portait en germe les éléments d'un magnifique avenir, robuste en ses pensées, hardie en ses anticipations, d'une singulière curiosité intellectuelle, d'une grande acuité d'esprit, et d'un admirable génie dans l'un au moins des beaux-arts, que cette époque ne pouvait, à cause même de sa prééminence dans sa propre ligne de développement, avoir une prééminence égale dans une ligne Justement contraire. Nous ne nous prétendons pas capables de faire le départ entre ce (pie pouvait et ne pouvait pas l'intelligence du Moyen Age. mais nous scii(ou m)rcment que, Joul au moins, die ne p<vrait écrire lcs çljassiqüjyl^scns iW/mw/dc tötutcelîct la"fol aulémolgnage, tel est l'argument suffisant, quoique implicite, sur lequel se fonde notre certitude. » *Gramm.*, p. 297-298.

Nous pensons que le lecteur partage la certitude de Newman et admet ses arguments. Mais qu'y a-t-il ici qui puisse être traité de *raisonnement verbal*? Tout juste ce que nous avons souligné, cet appel à un « sens instinctif » dont l'auteur a confiance que son lecteur le partagera. Mais ce sens instinctif est, après tout, une conclusion. Et quelles sont, et, pouvons-nous ajouter, où sont ses prémisses? D'innombrables impressions oubliées, jadis reçues plus ou moins passivement de la lecture des œuvres classiques et médiévales, une expérience de la nature humaine

(pii est le produit de rencontres sans nombre, tout cela dicte, d'une façon qui ne saurait être contredite le jugement final : il est impossible que les écrits en question soient sortis des monastères du Moyen \gc. Le lecteur trouvera quantité d'exemples de certitudes analogues dans la *Grammaire* et dans deux articles de Ward : *Explicit and implicit thought*, et *Certitude in religious assent*, op. cit., t. n. Voir aussi, dans ce dictionnaire, t. vi, col. 210.

On remarquera que Newman et Ward empruntent leurs exemples à des certitudes qui ne dérivent pas de démonstrations en forme, à l'histoire, à la littérature, à la vie journalière, etc. Ccd montre bien qu'ils ne traitent pas de la certitude de l'assentiment religieux comme d'une chose *sut generis*. De plus, cela fait voir de façon parfaitement claire, que par certitude ils entendent *la certitude*, et non point ce qu'on appelle souvent certitude monde ou pratique, c'est-à-dire une *très haute probabilité* avec la sûreté qu'elle procure pour l'action. Il serait à pcinr nécessaire d'insister sur ce point, car c'était principalement pour défendre le caractère absolu de la certitude en choses concrètes, la où la démonstration mathématique est Impraticable, (pie Newinan a écrit la *Grammaire*. Pourtant des personnes se sont rencontrées, K. IL Hutton par exemple, pour attribuer à Newman les idées mêmes que celui-ci combattait. En faisant le compte rendu de la *Grammaire* dans le *Spectator* dont il était le rédacteur en chef. Hutton parle de Newman comme défendant la légitimité d'un complément de certitude (*surplusage of assurance*), consécutif à la probabilité morale. Newman réplique dans une longue lettre (inédite) du 28 avril 1870. où il rejette catégoriquement les vues qu'on lui attribuait : « Ce complément de certitude » (*surplusage of assurance*) est de Locke et non de moi. et me semble-t-il, on me le met en bouche, au cours de cet article, d'une manière qui s'interpose entre ma pensée et moi... .lç pensc qlic le résultat d'une combinaison de nrpbabihtS.TTjsÇ unc^Xi'eüvvJrceije... en tant Tpfclie est simplement une anticipation... d'une conclusion inévitable. » Il illustre celle anticipation par l'exemple tiré du calcul dillércntiel et du célèbre *femme* qui ouvre les *Principia* de Newton (cf *Grammaire*, p. 320 sq.). puis il ajoute : « Je n'accepte pas l'idée même du « complément de certitude » et je dis que Ton doit donner son assentiment ou le refuser, et qu'il n'y a pas de milieu. L'article s'exprime comme si j'acceptais l'idée,, alors que Locke la rejetait; en réalité je n'accepte pas du tout cette idée comme représentant un acte de la volonté. »

b) *Le sens de l'inférence (illative sense)*. — a. *Ce que c'est*. Tout le monde connaît, quoi qu'il en soit du mot lui-même, ce que la *Grammaire* appelle le sens de l'inférence. C'est la faculté dont on use avec pleine confiance, chaque fois que l'on tire une conclusion d'un certain nombre de faits, en faisant confiance à son jugement, au lieu d'attendre de s'être donné pleine satisfaction par un processus formel et explicite de déduction. Le sens de l'inférence est tout simplement ce qui nous fait mener de manifcre Tinplkite un raisonnement à si conclusion. Dans le langage journalier, nous parlons de son exercice en choses simples et aisées, comme de l'exercice du bon sens; en des matières moins faciles comme de l'exercice du jugement, du jugement sain, discipliné, bien entraîné, bien informé, et ainsi de suite en remontant l'échelle, jusqu'à ce que nous arrivions à des expressions comme celles-ci : « pénétration extraordinaire », « Intuitions de génie ». En toutes ces manières de parler, nous reconnaissons la faculté de notre esprit de tirer des conclusions des faits, sans avoir recours à des inférences formelles.

Voici comment Newman introduit le sens de l'inférence : » Le jugement, en toutes les matières concrètes, est la faculté architectonique (constructive); et ce que l'on peut appeler le *stm* /fe- * inférence» <U le Jugement droit dans le raisoni7cment~rTen^MjjjTunc (lrx_nianjfestations. · *Gramm.*, p. 312. ELcommeie raisonnement est l'usage correct des prémisses, et que lrs prémisses peuvent aussi s'appeler raisons ou pr» uses, nous ne changerons pas le sens de la définition précédente en la transposant ainsi : l^c sçqs de Dnjrcncc îs* la faculté on la cijjfKicitc dc^mtcruii Juffinq^luT dès [igraves?~" Porter un jugement slirlîrsprcuvTs, TuiTYioîis introduit dans un monde d'idées familières. C'est ce que fait un jury quand il rapporte un verdict d'innocence ou de culpabilité, ou encore, comme cela est permis en Ecosse, un verdict de non prouvé ·. Γη médecin qui diagnostique une maladie prononce un jugement sur les symptômes qui sont ici les preuves Si le lecteur veut substituer le mot de jugement à celui de sens de l'inférence », i) verra bien vite que ce dernier est pour lui une vieille connaissance.

Le sens de l'inférence est-il infaillible? Cela vous n un air de question diilicultueuse! Notre jugement est-il infaillible? Non, bien entendu; l'expérience le montre. Mais de re que mon jugement n'est pas infaillible, qu'il s'est trompé dans le passé, ne pourrai-je jamais donner à scs décisions un assentiment sans réserve? Les protestants curent l'habitude de taquiner les catholiques avec une question comme celle-ci : « Comment pouvez-vous être infailliblement certains que l'Églse est infaillible, si vous n'êtes pas infaillibles vous-mêmes? » Question bien dangereuse pour eux-mêmes; car elle atteint la racine même de leur piopte certitude que la Bible est la parole de Dieu. Mais passons. *Abusus non tollit usum*; le mauvais usage d'une faculté dans le passé est un avertissement d'en user avec plus de précaution à l'avenir, non de renoncer à s'en servir. Ma mémoire m'a joué parfois de vilains tours, mais je suis certain par exemple qu'il y a huit jours j'étais a tel endroit, je faisais telle chose. J'ai fait peut-être quelques méprises en critique littéraire. Est-ce une raison pour m'obliger à prêter l'oreille aux opinions extravagantes du P. Hardouin? Mais cette question de l'infailibilité du sens de l'inférvnce et des leçons qu'il peut donner, peut être abandonnée, en toute sécurité, à l'expérience du lecteur. Il n'esllmera pas que des méprises occasionnelles puissent frapper de discrédit tous ses jugements, même les plus soigneusement établis, ou que l'absence d'un critérium infaillible de certitude s'appliquant exactement a chacun des cas où nous sommes appelés a faire usage de notre sens de l'inférence, soit une raison pour prononcer l'exclusive contre une des principales facultés de l'esprit.

b. *Application aux questions religieuses.* — La seconde partie de la *Grammaire* se termine par un chapitre intitulé Inférence cl assentiment en matière de religion et étudiant successivement la religion naturelle et la religion révélée. Ce chapitre contraste vivement avec les précédents; on y sent vibrer la personnalité do l'auteur, qui auparavant avait été strictement scientifique en scs méthodes, se bornant à constater les faits dans l'obscur région ou travaille d'ordinaire l'esprit humain. Le charme littéraire de ces chapitres fait un peu oublier qu'ils contiennent, pour citer t n écrivain récent : une analy>r ychologluc^ de l· pensée humaine, qui reste l'une des plus aigues et cirtamemcnt la plus élégante qui ait été jamais faite «(Aldous Huxley, *Proper étudies*. Londres, 1927. p xrx) Le contenu du dernier chapitre ressort sulli·omment des divers titres et sous-titres Mais il faut attirer l'attention sur quelques passages qui d'une

part ont fait l'objet de diverses critiques, cl d'autre part contiennent bien des caractéristiques de la pensée de Newman.

a) *Caractère personnel de la démonstration newmanienne.* Au début du chapitre, Newman commence par exprimer une idée, qui lui est, dit-il habituelle ; c'est à savoir que, dans une enquête connue celle oil Il s'engage. l l'égotisme est la vraie modestie «. Peut-être est-ce là un spécimen de cet < égoïsme de Newman, dont on a beaucoup parlé; pourtant, ct tout compte fait, ne semble-t-il pas plus modeste de dire : » il me paraît; c'est mon opinion, » que de déclarer : « Il en est ainsi. Et, pour être moins dictatoriales, ces manières de parier n'en sont-elles pas plus persuasives? En tout cas, nous le verrons, l'égotisme a scs avantages; il coupe court à diverses critiques.

β) *Z.rs preuves de l'existence de Dieu. Prédominance des preuves morales.* Par religion, dit Newman, j'entends la connaissance do Dieu, de sa volonté et de nos devoirs envers lui; il y a trois voies principales fournies par la nature pour l'acquisition de cette connaissance : notre propre esprit, la voix de l'humanité et le cours des choses, celui de la nature humaine et des humaines al'aires. » Cf. ApoZ., p. 211 sq.

Comment Newman peut-il limiter ces « voies · à l'homme et ignorer la création extérieure? Cette question a été posée non sans quelque véhémence, el comme le questionneur ne trouvait pas de réponse satisfaisante, il a tiré des conclusions peu favorables à la doctrine de Newman. Peut-être l'égotisme · nous rendra-t-il ici quelques services.

Ayant clairement avoué qu'il ne parle que de lui-même, un homme a le droit de se tenir à ce point de vue el, dans le cas particulier, de parler des appels qui, pour lui, ont été le plus contraignants, de glisser sur ce qui lui a fait une moindre impression, sans vouloir d'ailleurs ériger son cas eu une loi pour les autres esprits. Et puis les mots : » voies principales · (*main channels*) impliquent qu'il y a aussi d'autres voles : Comme une cause implique une volonté, écrit Newman, un ordre implique un but. L'agent donc qui a maintenu ct maintient les lois générales de la nature, qui est à l'œuvre à la fois dans Sirius et sur la terre, sur la terre dès l'erc primaire aussi bien qu'au xix· siècle, doit être une Intelligence pure, une Intelligence pour le moins aussi vaste el aussi durable dans sa vivante action que les incommensurables périodes el les espaces sans limite de l'univers, où cet agent a laissé scs traces. » *Gramm.*, p. 72. Voilà bien la profession d'une connaissance; mais cette connaissance n'est point si directement religieuse, qu'elle puisse être considérée comme une de ces *voies principales*. Il y a eu des philosophies qui étaient monothéistes sans être religieuses, ou qui ne l'étaient qu'en puissance, et c'est peut-être la raison pour laquelle Newman traite cet argument par prétérition quand Il se limite aux < voies principales ».

Mais on peut aller un peu plus loin; et il vaut la peine d'y insister, ear cela est d'importance pour la pensée de Newman. Dans les *Notes île sermons* (p. 289 sq.), il y a une série de canevas d'inslructions sur le (.redo. La seconde commence ainsi : L Récapitulation.— Notre conscience ct notre histoire personnelle nous donnent toutes les doctrines capitales sur Dieu, en tant qu'elles nous concernent. Elles sutUsvnt a assurer notre foi en lui quand bien même il n'y aurait pas de monde extérieur... 2, Pour ce qui est de l'argument tiré du monde extérieur, en quoi est-il dangereux aujourd'hui? — *Pan qu'il ne nous dit rien du péché.* Le monde a été fait avant le péché. (Néanmoins la preuve par le monde extérieur semble bien avoir été développée ici > Les éditeurs des *Sermon notes* furent eu mesure de fournir un commentaire

des mots : dangereux aujourd'hui . dans un passage d'un sermon prêché en 1832 sur *La religion d'aujourd'hui* (*Paroch. and plain term.*, I. i) : dans les Ages farouches et barbares, le stratagème de Satan était de faire oublier à l'homme que Dieu est amour et d'établir une religion qui fût simplement crainte. De nos jours il offre, et les hommes sont tout disposés à embrasser, la religion plaisante, consolante, naturelle à une époque cultivée. On appuie beaucoup sur les « œuvres de Dieu » sur la *théologie naturelle*, et Ton pense que toute la religion y est contenue; et pourtant, en vérité, il ne peut pas y avoir de plus grande erreur que de supposer que ces œuvres sont en elles-mêmes quelque chose de religieux, au vrai sens du mot. La religion est *relative* à nous, c'est un système de commandements et de promesses de Dieu *vis-à-vis de nous*. Que nous importent après tout le soleil, la lune ou les étoiles? Que nous importent les lois de l'univers? Comment nous enseigneraient-elles notre *devoir*? Comment parleraient-elles au pécheur?... Il ne peut y avoir de plus dangereux stratagème de Satan que celui qui consiste à nous extérioriser, à nous faire oublier nos cœurs, qui nous parlent d'un Dieu de justice et de sainteté, pour fixer exclusivement notre attention sur le Dieu qui a créé les deux, qui est notre Dieu, sans doute, mais non Dieu en tant qu'il se manifeste à nous pécheurs, mais en tant qu'il apparaît à ses anges et se manifeste à ses élus. »

Les livres de *Théologie naturelle* auxquels pense ici Newman ont bien vieilli depuis que le darwinisme a fait son apparition, et pour bien des raisons; la moindre ne fut pas le contraste entre l'optimisme de leur conception de la nature et celle (qui proposait la lutte pour l'existence ». Mais, en leur temps, ils ont vraiment agi dans le sens que décrit Newman, en voilant les réalités de la religion.

La religion naturelle doit se présenter tout d'abord comme une religion de crainte, car nous désobéissons à notre conscience plus souvent que nous ne lui obéissons. Le témoignage de la conscience, accablée du poids de ses fautes, est confirmé par ce que nous voyons autour de nous; car le spectacle de l'humaine défaillance et de l'humaine misère que présente le monde proclame que nos péchés ont mis une séparation entre nous et notre Dieu. » In. *ij.x*, 2. (Il est à peine besoin de rappeler ici le fameux passage de l'Apologie, que l'on ne saurait plus oublier quand on l'a lu.) Cela est vrai dans presque toutes les religions du monde, car partout où une religion a existé dans sa forme populaire, elle a invariablement présenté à l'extérieur son côté le plus sombre. Elle est fondée d'une manière ou de l'autre sur le sens du péché. » *Gramm.*, p. 392. Il est bien vrai qu'il y a aussi des rayons de lumière qui atténuent cette tristesse, et spécialement les bénédictions périodiques de la vie, la joie produite par les dons de la terre, les affections domestiques, les relations sociales qui, arrhes du bien futur, suffisent à toucher et à subjuguier même les plus coupables des hommes en leurs meilleurs moments, en leur rappelant qu'ils ne sont point absolument repoussés par Lui, par ce Dieu que néanmoins il ne leur est pas donné de connaître. » (*Gramm.*, p. 101; avec référence finale à Act., xiv, 16, 17. Il y a d'autres soulagements, et même de plus grands, telle la paix de la conscience, soit toujours conservée, soit retrouvée après avoir été perdue, mais ce ne sont que des soulagements, car la conscience est la grande maîtresse qui enseigne la religion naturelle, et dans la condition actuelle de l'humanité, n'ayant point à offrir de pardon assuré, c'est bien rarement qu'elle annonce la paix.

y) *La religion naturelle préparation à la religion révélée*. Appuyés sur des autorités humaines et

divines, je n'ai pas de scrupule à commencer l'examen que je veux faire du christianisme, en déclarant que j'ai en vue ceux-là seulement qui y sont convenablement préparés, et par préparés » j'entends ceux qui sont pénétrés des opinions et des sentiments religieux dont l'ensemble constitue, à mon avis, la religion naturelle. Suit une énumération des opinions contraires, qui sont discutées avec une impartiale minutie, et pour conclure : Si je dis ne pas vouloir discuter du christianisme avec des personnes qui partagent ces opinions, je le fais, non pour prétendre avoir le droit d'être impatient et tranchant avec n'importe qui, mais parce qu'il est souverainement absurde de prouver une seconde proposition à qui n'admet pas la première. » *Gramm.*, p. 115 sq. On a voulu voir dans ces simples mots le portrait d'un Newman égotiste et fideïste, vivant dans sa tour d'ivoire, toutes fenêtres fermées, à l'abri des souilles du dehors, n'acceptant de relation qu'avec ceux qui acceptaient ses idées de prédilection, ceux qui acceptent ma philosophie du *Credo* ». lui a-t-on pu dire. Mais à quoi bon discuter la ressemblance d'un portrait? Chacun voit les choses si différemment du voisin. L'indignation que l'on a manifestée, avec des points d'exclamation, contre Newman refusant de discuter la religion révélée avec ceux qu'il n'a pu convaincre de la vérité de la religion naturelle « Que de gens éliminés sans discussion! Que d'assomptions exigées sans justification et par manière d'ultimatum ! », cette indignation est au moins déconcertante. Sans discussion? Vingt-quatre pages d'une argumentation serrée, dans le livre relativement court qu'est le *Grammaire*, sans compter bien des allusions à ce sujet dans les premiers chapitres, représentent-à coup sûr, une discussion et un sérieux essai de justification.

Revenons à la défense que fait Newman de sa méthode. Il commence par citer divers passages de *Vfithique à Nicomaque* pour montrer « qu'une préparation spéciale de l'esprit est requise pour chaque compartiment séparé d'une enquête ou discussion (excepté, bien entendu, le cas d'une science abstraite). » Ce principe général est appliqué par beaucoup de textes scripturaux au cas particulier de la religion révélée. La préparation spéciale à celle-ci c'est-à-dire les dispositions préliminaires à la foi (ou, comme disent les théologiens, les *préambules à la foi*), cette préparation n'est autre que l'acceptation des vérités de la religion naturelle. Ayant donc déclaré qu'il n'a en vue que ceux dont les esprits sont convenablement préparés », Newman ne passe pas sans transition à son sujet. Il veut défendre son exclusivisme de toute apparence de hauteur, aussi donne-t-il des exemples de ces opinions qui rendent sans espoir toute discussion sur les titres de la religion révélée, par exemple : le mal moral et le mal physique ne sont que des imperfections de même nature »; la crainte de Dieu est indigne d'un homme, la douleur inspirée par le péché est quelque chose de servile et de bas »; si nous faisons notre devoir dans ce monde, nous avons pris nos assurances pour l'autre. ■

Newman connaissait son public, il savait qu'il n'était rien moins qu'irreligieux de manière avouée et cynique; il savait aussi que les hommes sont souvent meilleurs que les principes qu'ils professent, et qu'ils désavoueraient en somme ces principes s'ils en voyaient réellement la portée. Et le voici qui, finalement, continue la discussion avec ceux dont il déclare ne pas vouloir s'occuper car il leur demande de ne point le regarder comme trop impérieux; il continue la discussion car, en décrivant « les divers sentiments intellectuels et moraux qui constituent la préparation formelle nécessaire, pour entrer dans ce

qu'on appelle les preuves du christianisme », il doit revenir sur la religion naturelle, et cette fois pour insister davantage sur un aspect plus réconfortant de celle-ci.

5) *L'accumulation des probabilités et la religion naturelle*. — « baïssons faire des démonstrations, dit Newman, à ceux qui en ont le don... Pour moi, il est plus conforme à mon propre tempérament de tenter une preuve du christianisme de la même manière non formelle, qui me permet de tenir pour certain que je suis venu en ce monde et que j'en sortirai. » L'argument se ramène à « une accumulation de probabilités variées ». Il tient que « à partir de probabilités nous pouvons construire une preuve légitime suffisante pour donner la certitude. »

Ce passage célèbre où Newman introduit sa preuve historique non tonnelle (*in/ornial*) de la révélation chrétienne a été si abondamment discuté à l'art. Foi, I, vi, col. 191-198, qu'il ne reste à peu près rien à ajouter, sinon une remarque sur la catégorie de lecteurs auxquels il s'adressait. On peut considérer qu'ils représentaient l'Anglais moyen, homme ou femme, des hautes et moyennes classes en 1870. Ce n'étaient pas des *rudes* à la manière du charbonnier; mais la plupart étaient des *rudes*, en ce sens qu'ils n'avaient pas de connaissance spéciale de la théologie et des sciences auxiliaires, ou encore dans le sens où un théologien qui sait son saint Thomas par cœur peut dire un *rudis* en matière d'histoire ecclésiastique ou de critique biblique. À ce inonde il fallait faire voir qu'il pouvait être assuré de tel fait historique, dont il savait seulement trop bien qu'il était mis en question. Newman déclare qu'il se préoccupe exclusivement de ceux qui acceptent les vérités de la religion naturelle. Peut-être son filet est-il assez large pour ramasser aussi les neutres qui seront curieux peut-être de voir l'usage qu'il va faire de ses « assomptions » qu'eux-mêmes n'acceptent ni ne rejettent, sachant à peine ce qu'ils pensent. Mais il n'est pas indispensable d'aller plus loin que son affirmation, qu'elle soit ou non à prendre à la lettre: au moins elle justifie sa méthode. Et, pour parler maintenant des avantages qu'il avait, n'oublions pas qu'il écrivait pour un public lisant la Bible, aimant la Bible, connaissant la Bible comme aucun autre livre, y ayant puisé une compréhension réelle et non pas notionnelle de ce que signifie le mot de Providence. Cf. *Gramm.*, p. 66-67. Ce public comprendrait, comme l'on comprend des idées avec lesquelles on vit, ce que Newman voulait dire quand il parlait de la bonne Providence qui veille sur nous, de Dieu qui bénit

telle façon d'argumenter qu'il lui a plu de mettre dans l'homme et dans le monde, si nous en usons de la façon qui convient. » *Gramm.*, p. 112.

Il n'écrivait qui désire persuader à toutes chances de réussir, quand il peut se maintenir dans l'horizon intellectuel de ses lecteurs. Or, trop souvent, il leur demande d'exercer leur jugement sur des faits qu'il leur présente et devant lesquels ceux-ci, instinctivement, vont sentir leur incapacité, parce que les faits eux-mêmes ou la manière dont ils sont présentés leur sont étrangers. La première chose qu'apprenne un homme sensé, n'est-ce pas à s'appliquer à lui-même l'adage : *Cuique in sua arte credendum*? S'il est médecin, il aura difficilement confiance en son jugement sur des questions difficiles de droit ou de finance; s'il est juriste ou financier, il aura de la peine à se hasarder dans le domaine de la médecine. Newman, lui, ne fournit à ses lecteurs aucune raison de douter de leur compétence. Il ne leur expose que « les faits avec quoi ils sont familiers, et les traite comme l'on traite des faits qui s'imposent finalement à notre attention dans la vie journalière. Prenons un exemple

tout à fait banal, dans une maison disparaissent de petits objets de valeur. Les deux ou trois premières fois que cela arrive, on peut expliquer cette disparition par une négligence ou un oubli de la part du propriétaire, et nous sommes encore loin du *merus cumulus probabilitatum* qui ferait penser à un vol. Mais les disparitions continuent, alors les probabilités commencent à converger et dans une direction unique, et continuent à le faire jusqu'au moment où la seule explication possible est celle du vol. Cette manière de raisonner toute simple, toute familière, Newman l'adopte. Il s'arrête à un certain nombre de coïncidences frappantes dans l'histoire du peuple juif (y compris la prophétie) ou du christianisme primitif; mais tout doucement ces coïncidences deviennent des probabilités convergentes, et d'une convergence qui n'admet qu'une seule explication pour ceux qui croient à la Providence et pour ceux qui n'y croient pas. n'en admet aucune. Et pour les faits qu'il met en œuvre, à quelques exceptions près, ils n'ont pas besoin d'être longuement présentés à ses lecteurs, qui sont familiers avec eux autant que lui-même; il leur demande seulement de remarquer la manière dont il les combine.

Dernière remarque. Le titre même du livre, bien que Newman ne l'ait jamais expliqué, suffirait à nous renseigner : c'est un *Essai* et ce mot indique que l'auteur regardait son livre, en quelque manière, comme une amorce. Bien de plus naturel, car il a dû avoir conscience qu'il ouvrait un champ nouveau d'enquête dans la psychologie humaine, et de toute nécessité, les résultats d'une première enquête sont incomplets et ont besoin, en quelques détails, de rectification. C'est une *grammaire* et une unique *grammaire* qui la trouve et décrit les règles pour la parler et récrire poétiquement; les Imperfectiores ont la possibilité de les apprendre ne le regardent pas. C'est exactement de cette manière que Newman traite la constitution de l'esprit humain. Ainsi, p. 7 : « Nous ne faisons, dit-il, que suivre notre nature en doutant, en inférant, en donnant notre assentiment; notre devoir est, non pas de nous abstenir d'exercer telle ou telle fonction de notre nature, mais de la faire bien ce qu'il est notre devoir. » Et, p. 161, il se plaint de ce qu'il est une idée de l'esprit humain, pour ce qui concerne l'inférence et l'assentiment, qui est théorique et irréaliste... Il interroge l'idéal qu'il s'est fait de la façon dont l'esprit devrait agir, au lieu d'interroger la nature humaine telle qu'elle est dans la réalité. » Et encore, p. 317 : « Ce que j'ai à constater, ce sont les lois sous lesquelles je vis. Mon devoir est de Jarés-jugier la nature, et qu'elle soit; moi première désobéissance, c'est d'être impatient de ce que je suis, de caresser une ambitieuse aspiration vers ce qui ne peut être, d'entretenir la méfiance de ma capacité, de désirer changer des lois qui s'identifient avec moi-même. Voir aussi, p. 350: Si l'appel aux faits, c'est-à-dire l'ordinaire action de notre nature intellectuelle, « nous amène à déclarer... que la marche de l'inférence est toujours plus ou moins obscure, tandis que l'assentiment est toujours distinct et défini, et pourtant que ce qui est de sa nature absolu (l'assentiment) suit en fait ce qui, dans sa manifestation extérieure, nous apparaît incomplet, indirect et caché (l'inférence), que nous reste-t-il à faire, sinon « le prendre les choses comme elles sont et le nous résigner à ce que nous découvrons? En d'autres termes, au lieu d'imaginer l'impossible, une science du raisonnement qui nous contraindrait à la certitude dans les conclusions concrètes, confesser qu'il n'y a pas de critérium ultime de la vérité, en dehors du témoignage que

L'entendement lui-même rend à la vérité; reconnaître que ce phénomène, tout embarrassant que nous le trouvions, est une caractéristique normale et inévitable de la constitution mentale d'un être, tel qu'est l'homme dans l'état présent de ce monde. Son processus est un produit vivant, non un mécanisme; son instrument ce sont les actes de l'esprit et non les formules et les expédients du langage. Dans l'étude de ce microcosme qu'est l'esprit humain, suivons Bacon de tout près; cela vaudra mieux que de faire violence à ses facultés d'après les réclamations d'un optimisme idéal; regardons bien les modes de pensée propres à notre nature, observons fidèlement notre intelligence en exercice.

Il y a une excellente bibliographie de Newman, dans Gribert. *Le Hével du catholicisme en Angleterre*, Paris, 1907, p. 310-335.

1. (Œuvres. — In *En anglais*. — Édition complète et définitive, 37 vol., Londres, 1870-1879. Pas de numérotation générale: les œuvres sont seulement réparties dans les catégories suivantes: 1. *Sermons*. 2. *Treatises*. 3. *Polemical*. 4. *Essays*. 5. *Historical*. 6. *Theological*. 7. *Literary*. — Ajouter la correspondance (voir ci-dessus, col. 327) et les œuvres posthumes signalées, col. 384.

2* *Traductions*. — On a signalé au cours de l'article les principales traductions françaises et allemandes. L'Allemagne a publié depuis la guerre, d'abord de *Jurgen Wtrke* traduites par M. Tairas, Mayence; une édition allemande des *Cesammelte Werke* est commencer sous la direction de D. Foulting, C. S. B., Erich Przywara, S. J., et Pr. Simon, 1er et 2* vol., Munich, 1921-1928. — La *Grammaire* de Fessui sur le développement ont été traduites par Thécal. Haacker. *Philosophie des Glatibens*, Munich, 1921; *Die Entioicklung der christlichen Lehr*, 1922.

IL Tuas au x. — 1* *Vie et études biographiques*. — Pour le détail, voir l'art. Oxi or l' (Mémorial d*). On sera donc renseigné sur la bibliographie. Le cadre général excellent est fourni par P. Thurn-Dangin. *La renaissance catholique en Angleterre*. 3 vol., Paris, 1890-1906, dont le t. 1, *Newman et le mouvement à Oxford*, (où Newman une place considérable. Voir aussi K. Buddensieck, *J.-H. Newman und sein Anteil an der Otfarder Ihu'gting*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1882, t. v, p. 31-90. — Nombreuses biographies: B. Hutton, *Card. Newman*, Londres, 1892; Edwin A. Abbott, *The anglican career of card. Newman*, 2 vol., Londres, 1897; Lucie Félix-Fauré-Goyau, *Newman, sa vie et ses œuvres*. Paris, 1901; W. Barry, *Outline of the life of card. Newman*. Londres, 1901 (trad. franc. par A. Clément, Paris, 1905); taidv Charlotte Blenrnrrhn**cl, *John-Henry, card. Newman*, 1901; W. Ward, *The life of John Henry, card. Newman*, 2 vol. Londres, 1911, capitale, mais inexacte en plusieurs points, à compléter par les ouvrages stihants du même auteur: *La t Lectures*, Londres, 1908; *Men and matters*, Londres, 1914, *Ten personal studies*, et par ses biographies du cardinal Wl-ninn, d'Aubrey de Vere et de W. G. Ward; M. Ilyo», *Kardinal Newman*, Wiesbaden, 1921.

Point* particulier*: II. Hemmer, *Manning et Newman et la question des collobqurs d Oxford*, dans *Heu. d'hist. et de litt. religieuses*, 1897, t. n, p. 314-379; P. Thureau-Dangin, *Newman catholique d'après des documents nouveaux*, Paris, 1912; IL Bremond, *Newman, Essai de biographie psychologique*. Paris, 1906; Ch. Sarrailh, *Card. Newman and his influence on religious life and thought*, Louvain, 1908. — Sur Newman homme de lettre*: J. J. Belli, *Newman as a man of letters*, New-York, 1925; Bertram Newman, *Cardinal Newman*, Londres, 1923; J. Lewis May, *Cardinal Newman*, Londres, 1929. — Sur la vie intime de Newman, il y a six articles* publiés par Church en divers périodiques et rassemblés dans *Occasional paper**, t. n, p. 379-182, intéressants parce qu'écrits par un ami personnel; mais Church n'a pas compris le vrai motif de la conversion de Newman.

2. *Philosophie religieuse et théologie*. — 1°. «loye. *Théorie de Newman sur le développement du dogme chrétien* (thèse de Thén. prot.). Paris, 1896; — birmin (A. Lrl)y), *Le développement chrétien d'après le cardinal Newman*, dans *Revue du Clergé français*, 1er décembre 1898, t. xvn, p. 5-20; G. Grappe. *J. IL Newman, essai de psychologie religieuse*. Paris, 1902; E. Dimnet, *Quelques aspects du cardinal*

Nraonon, dans *llet*. dit *Clergé fr.*, 1** et 13 avril 1903, t. xxxiv, p. 231-21X; 137-180, art- reproduit dans *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, Paris, 1906; Anonyme, *Newman et la connaissance religieuse*, dans le *Bulletin de litt. reel, de Toulouse*, juin 1903, compte rendu d'une thèse (non publiée) de M. de la Juhlièrr, ta *connaissance religieuse chez le card. Newman*; L. de Grandmaison, *J. IL Newman considéré comme l'âme*, dans *Etude*, 1906, t. crx, p. 721-730; 1907, t. ex, p. 39-69; du même, ta *de l'opj'mrnl du dogme chrétien*, dans *Revue d'apologétique*, 1906, t. si, p. 3-33 (voir surtout, p. 18-33); E. Dimnet, *Newman et l'histoire de la philosophie chrétienne*, 1907, IV* série, L. jv, p. 261-293; 149-175; H. Bremond, ta *développement du dogme chrétien, la psychologie de la foi, la vie chrétienne*, 3 vol. Paris, 1905-1906, copieux extraits de Newman* avec des introductions* et des notes; E. Jan**ms, *la philosophie et l'apologétique de Pascal*, Paris, 1906 (fait des rapprochements* intéressants entre l'apologétique de l'âme et celle de Newman); E. Baudin. *La philosophie de la foi chez Newman*, 1906, extrait de la *Revue de philosophie*, juin et octobre 1906; Gougnud, *le prétendu modernisme de Newman*, dans *lev. du Clergé fr.*, 1908, t. lvb. p. 560.

On voit que, durant une dizaine d'années, l'Église catholique en France s'est lentement occupée de Newman. Cette préoccupation, on ne «aurait le nier est en étroite dépendance du mouvement « moderniste ». L'Allemagne catholique ne semble pas « être, fit cette période, beaucoup intéressée, à l'œuvre, elle n'y est venue qu'un peu plus tard. Depuis quelques années, on « l'œuvre de faire connaître davantage Newman. Voir: Bud. Kastner, *Newman, Apologie des Katholizismus*, Munich, 1920; E. Przywara. *Newman (Jiristentum. Ein Anfbuu au tclneti Wcrken*. 8 fasc., Fribourg-en-B. 1922; *pt d'entre eux ne «ont que des morceaux choisis, arrange*; le (asc. 4, *Einführung in Newman** IVetr/i und Werk*, c* (une importante étude de la philosophie et de la «cène de Newman, cf. du même, *Religionsbeyundung*. Fribourg-en-B., 1923; *Der katholische Gcdankt*, 1923; *Rtngen der GtgenwarL* Augsburg 1929, t. n, p. 802-872; l'art auteur a fait largement usage de plusieurs écrits de Newman qu'il n'a pas cités en certain nombre, — Voir aussi l'œuvre. *Chndrntum und Kultur*, Munich 1929; Geiger, *Der Jn-luitionsbegriff in der kathnischen Religionsphilosophie der Gegenwart*, Fribourg-en-B. 1926.

L'Angleterre n'apporte guère de contribution à l'étude de la philosophie et de la théologie de Newman. Voir l'œuvre de B. IL Hutton dans *Modern guides of English Thought in matters of Faith; Contemporary Thought and Thinkers*; et aussi V. F. Sturr, *The development of English thought in the nineteenth century*, Londres, 1913; W. G. Ward, *The philosophy of Theism*, 1901; 1* s (voir ci-dessus, col. 3X9).

A signaler quelques ouvrages américains récents sur le point de détail: X. P. Jucrgens, *Newman and the philosophy of the Middle Ages*, New-York, 1928.

IL TntSTHAM et F. Bacchus.

NICAISE DE SAINTE-THÉRÈSE, dans le siècle Nicaien. De La Fosse, naquit à Tournai vers l'année 1600; il entra dans l'ordre des canons déchaussés en 1618 et mourut dans sa ville natale le 5 août 1612. Il publia un *Recueil de questions curieuses rencontrées chez divers bons auteurs, et amassées ici pour la meilleure commodité*. Tournai, 1612. in-12 de 818 pages, ouvrage de théologie dogmatique et morale qui n'est point dépourvu de mérite.

Daniel «le la Vierge-Marie *Speculum curmclitaniim*, 1680, t. n. p. 1131, n. 3965; Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scripturarum carm.* cxv., Bordeaux, 1730, p. 302; Fopprn*. *Bibliotheca belyica*, Bntxelles. 1739, t. n. p. 899; Cosmr de Villier*. *Bibhothecti carmeitana*. Orléans, 1752, t. n, cul. 171; Paquot, *Memoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, Louvain, 1765-1770. t. vu, p. 235; *Biographie nationale de Belgique*, t. V, col. 281; Barlhtlmy de Saint-André, Henri Marie du Saint-Sacrement, *Collectio script. O. Carm.* tjc.. Sivoue, 1881, t. u, p. 53; Hurter, *Nommdator*, 3^e édit., t. m, col. 95S.

P. Asastase de Saint-Paul,

NICÉE II' CONCILE DE). — I. Ailes. 11. Couvocation, III. Membres. IV. Débats. V. Canons, VI. Conclusion.

I Actes. — La préface de la collection des canons arabes du concile de Nicée affirme que les actes de cette assemblée formaient plus de quarante volumes ou rouleaux. (ansl, Cone, *ampliss. collect.*, t. n, col.1062. Toutefois, en fait de procès-verbaux des séances du premier concile général, rien ne nous est parvenu, à moins qu'on ne considère comme authentiques les fragments contenus dans le *Syntagma* de Gélase de Cyzique. Ce dernier écrivit, au temps de la rébellion de Basdisque, contre l'empereur Zénon (176-177), une *Histoire ecclésiastique* en trois livres, qui va de l'avènement de (mstantin au concile de Tyr de 335. télase, é lit. Loeschke-Hclncmann du *Corpus* de Berlin, 1918, prêt., p. 3. La partie narrative de cette nstoirc est une compilation tirée d'Eusèbe, de Butin, le Théodore! de Socrates, ainsi que d'un certain Jean qui est totalement inconnu. Voir le tableau des sources de Gélase. édit, cil., p. xxx. Gélase prétend avoir eu à sa disposition dans sa jeunesse un livre qui avait appartenu à Dalmatius, archevêque de Lyrique, cl qui contenait < tout ce qui avait été dit, fait cl enseigné dans la très sainte assemblée de Nicée. » Gélase, préface, p. 2. A l'en croire, Gélase aurait fait de copieux extraits < des arguments opposés par les Pères du concile aux blasphèmes des ariens;... des objections faites par des philosophes soudoyés par Arius, ainsi que de la réfutation qu'elles curent à subir;... des enseignements des Pères concernant l'unique divinité du Père, du Fils el du Saint-Esprit, ainsi que de l'incarnation...; enfin des divines et apostoliques pensées de l'empereur Constantin. * Gélase, préface, p. 2. 3. Le deuxième livre du *Syntagma* contient un certain nombre de pièces qui semblent bien correspondre à ces extraits du livre de Dilnntius. Ces pièces sont : le discours d'ouverture du concile par Constantin. II. vu; la profession de foi d'Uosius, II. xu; un dialogue entre le philosopho Phédon et différents Pères du concile, traitant de la consubstantialité du Fils et du Saint-Esprit ainsi quo de l'incarnation, II, xiv-xxiv; enfin

\$ Ilal poses ou enseignements divers. II. xxxi. Dans un mém>re intitulé *Dis Syntagma des Cela-Hui con Cyzicus*, publié dans le *Rhelnisches Muséum fUr Philologie*, t. i.x, p. 591 sq.; t. I x i, p. 31 sq.. Loeschkc a essayé de démontrer l'authenticité de ces pièces, le livre de Dalmatius n'étant selon lui que la collection des actes ou procès-verbaux du concile de Nicée.

Dans le *Discours d'ouoerlure* donné par Gélase, < Constantin glorifie l'Églisc, le Christ et ses miracles; il iliaque le paganisme et l'idolâtrie, exhorte à la concorde et invite les membres du concile à chercher la solution des points en litige dans les écrits inspirés, iélase, // . E., p. 16-53. Loeschkc n'a pas de peine à lémontrér que ce discours correspond bien a la mvtalité de Constantin. *Rhtinisches Museum*, t. I x i, p. 57 sq. Toutefois, il est à remarquer que le discours d'ouverture donné par Eusèbe. *Vita Constantini*, III, xu. ne contient que l'exhortation à la concorde. Voir roi. 103 Théodorct a bien lu la dernière phrase du discours rapporté par Gélase, c'est-à-dire l'invitation faite aux Pères de chercher la solution des points controversée dans les écrits inspirés; mais, dans son compte rendu il ne fait parler l'empereur que « le la concorde. Tné>dnrct, // . E., L vu, éd. Parmentier du *Corpus* de Berlin, p. 32. L'authenticité du discours donné par Gélase nous semble donc douteuse du fait de cet divergences

Li *Profession de foi d Hosius* enseigne l'unique divinité, l unique ouoix du Père, du Fils et « lu Saint-

Esprit, sans confusion ni séparaion des hypostases de i'ineflable Trinité. Gélase, II, xu, p. 60. Μία θεότητα καί την αὐτήν οὐσίαν ὁμολογητίον πρό ημῶν του πατρὸς καί του υιοῦ καί του αγίου πνεύματος, οὐ σύγχυσιν ἢ διαίρεσιν των τη ἀρρητου εκείνη καί μακαρία τριάδο ὑποστάσεων κηρυττόντων ημῶν. Pour rendre plausible l'authenticité de cette profession de foi, Loeschkc fait état du renseignement donné par Socrates, selon lequel, avant le concile de Nicée, Hosius aurait discuté, à Alexandrie, la question de Γούσια el de Γυπόστασι. Socrates, // . E., III, vu, G., t. I x v u, col. 393. Mais, si Hosius à Nicéc a professé la consubstantialité du Saint-Esprit, comment expliquer le fait que le symbole ne la proclame pas? Pourquoi saint Athanase n'en dit-il rien dans ses lettres à Sérapion, qui précisément traitent cette question? Si Hosius a Nicéca professé l'unité de *Vousir* divine cl la trinité des hypostases, comment expliquer le fait que les anathématismes du concile prennent les termes ouu'e et hypostase comme équivalents? Comment expliquer la répugnance de tant d'orthodoxes à admettre la théologie des hypostases, quand elle fut enseignée par les Cappadociens? L'authenticité de la profession de foi d'Uosius, telle que la donne Gélase, nous semble donc inadmissible.

Le *Dialogue* contient des interrogations posées par un philosophe nommé Phédon, et les réponses qui leur furent données par Hosius, Euslalc d'Antioche, Léonce de Césarée de Cappadoce, Eupsycbius de Tyane, Eusèbe de Césarée cl Protogène de Sardique. Gélase, // . E., II, xiv-xxiv, p. 61-101. Protogène de Sardique y enseigne « une seule divinité de la Sainte Trinité en' trois hypostases parfaites el égales. μία εὐτή τῇ αγία τριάδα ἡ τρισὶν ὑποστάσεσιν τελεῖαι καί ἴσαι νοουμένη. Edit. Loeschke, p. «6. Les raisons alléguées plus haut contre l'authenticité de la profession de foi d'Uosius valent aussi contre celle partie du dialogue attribué à Prologène.

Loeschkc croit pouvoir démontrer l'authenticité de la partie du dialogue attribuée à Eusèbe de Césarée, par la constatation de quelques similitudes d'expressions avec certains passages d'écrits authentiques d'Eusèbe. *Rhein, Mus.*, I. I x i, p. 68 sq. Il ne voit de difficulté que dans l'explication de Prov., vu, 22, attribuée à Eusèbe par Gélase. Tandis que, aussi bien avant Nicéc. dans la *Démonstration*, qu'après Nicée. par exemple dans le *Traité contre Marcel*, Eusèbe explique ce verset des Proverbes comme visant le Logos divin, dans le dialogue, Il l'interprète de la raison humaine préexistante. Gélase, p. 71. Selon Loeschkc, la divergence s'expliquerait parce qu'avant Nicée Eusèbe enseignait (pie les écrivains sacrés avaient employé indistinctement κτίξε.υ el γένναν, par exemple, *Dcmonslr. evang.*, X, i; mais qu'au concile, pareille naïveté n'était plus de mise. *Rheinisches Museum*, t. I x i, p. 73. El cependant, longtemps après Nicée, dans le deuxième discours contre les ariens, c. m. Athanase enseigne encore la même naïveté », en écrivant : Les saints, à propos du Verbe, au lieu « le : *Pa engendré* emploient aussi : *Va /ail* Le mot est indifférent, pourvu que la nature soit reconnue. » P. G., I. xxvi, col. 152. Dans le dialogue, Eusèbe conclut, de Gen., i.26, à la consubstantialité et à l'homolimic du Fils et du Saint-Esprit. Gf. Loeschke, op. cil., p. 82. Conçoit-on qu'Athanas. qui par deux fois dans le *De decretis Mcirnw synodi*, et dans *VEpist. ad A/ros*, est si heureux de rappeler que finalement Eusèbe a accepté i aurait passé sous silence l'intervcnlion d'Eusèbe. en plein concile, pour l'homouuslc et l'homolimic du Fils el du Saint-Esprit?

Dans le dialogue, Gélase fait dire à Eusèbe la phrase suivante : ἄνθρωπο; καὶ θεὸς ὁ αὐτὸς, εἰ γὰρ ἐστὶν ὁ Χριστὸς, νοούμενη καὶ γνωριζόμενη τῇ διαφορᾷ τῶν οὐσιῶν, τῇ τε Θεότητι αὐτοῦ καὶ τῇ σαρκὶ. Θεὸς ὅν και εστι, γεγονεν ἄνθρωπο διὰ τὴν οικονομίαν. · Le même est Dieu et homme, car le Christ est un de deux, la différence des substances de la divinité et de la chair étant conçue et reconnue; il était et il est Dieu; il est devenu homme par l'économie. » Loeschke reconnaît que cette phrase n'a pu être prononcée à Nicée; aussi il s'en débarrasse cavalièrement en la déclarant interpolée. Cette phrase est sûrement de Gélase. Loeschke oublie que le *Syntagma* a été composé précisément pour démontrer que les Pères de Nicée n'avaient pas pensé comme Eutychès. Gélase, préface, p. 3. Sur la fin de sa vie. Loeschke n'était plus si affirmatif quant à l'authenticité des pièces tirées du livre de Dalmatius »; elle ne lui semblait plus être que probable. Préface de l'édition de Gélase, p. xxix. A notre avis, elle est fort improbable* pour ne pas dire inadmissible.

Le « Discours à rassemblée des saints », attribué à Constantin, s'il est authentique, est antérieur au concile de Nicée. Voir sur cette question, Heikel dans *Eusebius IVerAe*, 1.1, p. xci et sq.; Pflaich. *Die Ite de Constantins an die Venammlung der Hciligen*, dans Dôlgcr, *Constantin der Grosse und seine Zeit*, 1913, p. 96 sq. Les documents de Gélase étant éliminés, nous n'avons en fait de pièces authentiques, émanant du concile de Nicée, que le symbole, la synodale et les vingt canons.

Quant à savoir si le concile de Nicée a fait rédiger des procès-verbaux de ses séances, la question est, à notre avis, insoluble. Ceux qui sont pour l'affirmative, connue Loeschke dans le mémoire précité, et Wiknerhauscr, *Zur Frage nach der Existenz non nizânischen Synodalprotokollen*, dans Dolger. *op. cit.*, p. 122-12. ne se basent que sur le fait que certains conciles, avant et après celui de Nicée, ont rédigé des procès-verbaux. Mais si ce fut le cas aussi pour le concile de Nicée, comment expliquer le fait que, dans les nombreux écrits de controverse suscités par ce concile, aucune trace de procès-verbaux ne se soit conservée?

À défaut de procès-verbaux, nous sommes renseignés sur la suite des événements, d'une part, par des témoins oculaires (Athanase, Eusèbe) de l'autre part, les historiens postérieurs, Rufin, Philostorge, Socrate, Socrate. Théodoret. Leurs témoignages seront apportés à leur place convenable.

II. Convocation du concile. — Le concile de Nicée fut convoqué pour régler la controverse dogmatique soulevée par Arius, pour apaiser le schisme égyptien fomenté par Méléce. et enfin pour unifier la date de la célébration (et la fête de Pâques. Cf. Eusèbe. *Vita Constantini*, III. iv et v, édit. Heikel) du *Corpus* de Berlin, p. 78, 79.

Pour ce qui concerne les débuts de la controverse arienne et son développement antérieur au concile, voir Arius et l'arianisme, t. i, col. 1779 sq. Si l'on en croit Philostorge, l'idée de la convocation d'un concile, réunissant les évêques de tous les pays, aurait été suggérée à Constantin par Alexandre d'Alexandrie. accouru à Nicomédie avec Hosius de Cordoue, après la mission de ce dernier à Alexandrie à l'automne 321. Cf. Philostorge, i. 7a, édit. Bidez, p. 8. Constantin accepta cette idée et imita les évêques à se réunir à Nicée en Bithynie. Le fait de la convocation du concile par l'empereur ne peut être mis en doute. Le concile lui-même dans sa lettre synodale aux Églises d'Alexandrie. d'Égypte de Lybie et de la Pentapole, « l'écrit sous. col. 115, se dit convoqué par la grâce de Dieu et par le très pieux empereur Constantin, *ῥττς τοῦ Θεοῦ χάριτι καὶ τοῦ Θεοφύλακτου*

Βασιλέω συναγαγόντο ἡμᾶς. Théodore!, //, I, IX, édit. Parmentier, p. 38, D'après Eusèbe, *Vita Constantini*, III, vi, p. 79. Constantin envoya aux évêques de tous lieux des lettres* de convocation pleines de déférence. Le même témoignage est found par Socrate, //, E., I, v, /< G., I. Ixvii, col. 61; Sozomène, //, E., I, xvn, P. G., t. LXvn, col. 912; Théodoret, //, E., I, vu, p. 30; Gélase de Cyzique. *H.E.*, préface, p. 1-2. Rufin, dans sa continuation de r/h-b» re d'Eusèbe, I, i, P. Z., t. xxi, col. 467, rapporte que Constantin convoqua le concile *ex sacerdotum sententia*, sur le conseil d'évêques. Ce renseignement de Bulin semble bien corroborer le témoignage de Philostorge cité plus haut, que l'idée d'un concile général fut suggérée à Constantin par Alexandre d'Alexandrie et Hosius de Cordoue, accourus à Nicomédie à la fin de l'année 421. et par leur entourage, il ne semble donc pas que le pape Sylvestre ait été consulté. Quoi qu'il en soit, le pape ratifia la convocation impériale, en se faisant représenter à Nicée par deux envoyés. Les témoignages qui ont été allégués pour établir une convocation de notre concile par le pape ou une autorisation donnée par le pape à la convocation impériale, sont ou de mauvais aloi, comme la biographie de Sylvestre dans le *Liber pontificalis*, ou trop tardifs, comme celui du VI^e concile général, pour pouvoir infirmer les affirmations du concile lui-même et celles de ses contemporains. Cf. Funk, *Die Fieru/uny der (rkumenischen Synoden des Altertums*, dans *Kirchengeschliche Abhandlungen*, t. i, p. 57-58. Comme il l'avait déjà fait pour le concile d'Arles en 311. Constantin mit la poste publique à la disposition des évêques se rendant à Nicée. et il les défraya de toutes dépenses pendant la durée du concile. Eusèbe, *Vita Constantini*, III, vi, p. 79.

III. Les membres du concile. — A en croire Eusèbe, tous les évêques furent convoqués au concile, σπεύδειν ἀπανταχόθεν τοῦ ἐπισκόπου ..., προσκαλούμενο. *Vita Constantini*, III, vi. p. 75. Il s'en faut toutefois que tous soient venus. Scion Eusèbe; die d'Antioche, le nombre des membres du concile fut d'environ 270. Cf. Théodoret, //, E., I. vin, p. 31. Eusèbe en compte 250, *Vita Const.*, III, xii, p. 80. Dans sa lettre aux Alexandrins, Constantin parle de plus de 300 évêques qui assistèrent au concile. Socrate, //, E., I, ix. P. G., t. Ixvii, col. 85. De même, Athanase dans *Historia arianorum ad monachos*, c. Ixvi, P. G., t. XXV, col. 772. Dans sa lettre *Ad A/ros*, c. n, P. G., t. xxvi, col. 1031. Athanase précise (p. 318) évêques prirent part au concile. C'est ce chiffre qui fut reçu dans la suite. Il est possible qu'il ait été suggéré par Genn., xiv, 11. qui parle de 318 serviteurs d'Abraham qui délivrèrent Loth.

Il existe une liste des signataires du symbole de Nicée classés par provinces. Gölzer-Hilgenfeld-Cunliffe ont publié un essai de reconstruction critique de cette liste. *Patrum Menaorum nomina*, Leipzig. 1898. Le texte reconstitué contient les noms de 220 évêques : 116 d'Asie Mineure et d'Arménie; 19 de Lybie et d'Égypte; 19 de Palestine; 19 de Syrie; 10 de Phénicie; 5 de Mésopotamie; 6 de la province romaine d'Arabie; 1 des îles de l'Archipel; 1 de Thrace; 2 de Macédoine; 2 de Thessalie; 3 d'Achaïe. 2 des provinces danubiennes; 1 de Pannonie; 1 évêque goth; 1 évêque scythe. L'Afrique est représentée par Cécilien de Carthage; l'Espagne, par Hosius; la Gaule, par l'évêque de Die; l'Italie par les deux envoyés romains et par un évêque de Calabre. Eusèbe mentionne aussi un évêque persan. *Vita Const.*, III. vm, p. Si». Le nom de saint Nicolas de Myre ne se trouve pas dans la liste susdite.

Tous les pays renfermant des chrétiens furent

donc représentés à Niece. peut-être même ceux qui cillent sîliês en dehors des frontières de l’empire romain; mois les évêques d’Asie Mineure, de Syrie, de PalcUinc et d’Égypte formaient la grande majorité Eusèbe rapporte que, parmi les évêques présents i Xicée. les uns étaient célèbres par leur sagesse, les autres par l’austérité de leur vie el leur patience, d’autres par leur modestie. *Vita ConsL*, IIf, ix. p. 81. Eusèbc lui-même, Eustathe d’Antioche, Marcel d’Aneyre, Alexandre d’Alexandrie étaient connus pour leur science théologique: Léonce de Cesarée de Cappadoce, Jacques de Nisibe étaient renommés pour leur sainteté et passaient pour thaumaturges; Paul de Néocésarée de Syrie, Amphion d’Épiphanie, les Égyptiens Paphnucc cl Potamion avaient contesté la foi lors des dernières persécutions. Selon Philostorge, L 8a. p. 9, parmi les évêques présents à Nlcéc, 22 étaient partisans d’Arius, tandis qu’Hoslus et Alexandre d’Alexandrie étaient bien décidés à enlever la condamnation de l’hérésiarque, /«/., 9 </ p. 9. Les débats s’ouvrirent pour décider de quel côté pencherait la majorité.

IV. Les débats a NicÉc. — Pour les débats du concile de Nirée, nous avons des renseignements émanant de trois témoins oculaires : le récit d’Eusèbe de Cé*.iréc, *Vila Const.*, HI, X-XII, p. 81-83; un fragment d Eustathe d’Antioche. conservé par Théodore!. // E., I, vu, p. 3*1; enfin les indications fournies par Athamisé dans le *Dr decretis Xiarnt* synodi cl dans *VEpistula ad Afros*, Socrates, // E., L vm, col. 61, cl Putin, *H. E.*, L ni, col.469, parlent de discussions préliminaires entre évêques cl philosophes; mais P, Batiflol fait remarquer très justement que ‘ les assemblées d’évêques à pareille dale ne délibéraient pas de la sorte ». *La paix constantiniaine*, Paris, 1911. p. 323. Nous avons déjà fait observer que le dialogue entre le philosophe Phédon et certains évêques, rapporté par Gélase de Cyzique, n’est pas authentique, Est également à rejeter l’historicité narrée par Socrates, *H E.*, f. vin,col. 61. Butin, Lu, col. 168 et Gélase, *H.E.*, II, v. p. 51. de libelles d’accusation remis à Constantin par des évêques contre certain* de leurs collègues, libelles que Constantin aurait fait brûler sans les vouloir lire. Si pareil fait s’ctalt produit, Eusèbc de Césaréc n’aurait pas manqué de s’en servir pour glorifier l’empereur.

Au jour fixé pour l’ouverture du concile. le 20 mai 325, d’après Socrates, foc. H/.. les évêques sc réunirent dans la grande salle du palais impérial de Nlcéc, où des «tiges leur avaient été préparés des deux côtés de lu salle. L’empereur ht son entrée en grand costume d’apparat, accompagné non de sa garde, mais seulement de quelques familiers chrétiens. Ayant pris place sur un siège d’or, il fit signe aux évêques de s’asseoir. L’évêque qui se trouvait a sa droite le complimenta, ensuite l’empereur ouvrit le concile en prononçant en langue latine le discours suivant, qui fut immédiatement traduit en grec :

<) ami*. mon vœu suprême était «le vous voir assemblé* rt le v<dcî accompli; je remis grâce publiquement nu *H<1.X(-Iriti* «l’ l’univers, qui, apres Ions ses autre % bienfait*, m’a nreoni- b bi«nfait plus grand eilCOH de vous voir, je «H* d< veni* voir iissrinbtês t«us dan* une pensée commune «le cenronb-. Qu’aucun ennemi malfaisant ne trouble noire pre-’ nt» paix et, |Hi«que par la puissance «lu Dieu Sauveur l»-* ttrans qui combattaient Dieu ont dispnnt, qu’aucun pervers n’rxpo*»- la lui divine aux blasphème*. | pour mol, je considère comme redoutable A l legal d’une g irrr»-. d une bataille, rt plu* «lillicUe. toute sédition A Vint«-rieur de LEgliM «le Dieu, et j’en ai plus «te contrariété qu, I-* chose* du dehor*.

Quand donc, par la suggesti«m rt le concours «h- Dieu, peu» remporté l » victoire sur lrs ennemi*, je cru* «pi il ne r restait qu*A remercier Dieu el A me réjouir de concert

avec ceux qu’il venait par moi de libérer : en apprenant votre dissension, mon espoir fui déçu. mais J’cslimal que l’affaire n’étnit pas A différer. et j’espérai pouvoir y porter remède moi-même : je vous convoquai tou* aussitôt. Je me réjouis de contempler votre assemblée : les choses répondront mieux encore A mon al(ente, quand je vous Verrai tous unanimes et accordés dans une commune paix, qu’il est digne «pic «les hommes consacrés A Dieu comme vous prêchent aux mitres. Empressez-vous donc, A ami», ministres de Dieu, bons *cultures* «h- celui cpîi est A nous tous un commun Seigneur et Sauveur; examinez Ici même Je* causes de votre dissension, déliez tous les nœuds de la controverse selon l«s lois de la paix. Ainsi vous ferez chose agréable au Dieu de l’univers, et A moi «pii suis avec vous *cultor* «le ce Dieu, vous donnerez une extrême satisfaction. Eusèbc, *Vita Constantini*, 111. χιι, p. 82-83.

Après sa harangue, l’empereur donna la parole toi προέδρου τη συνόδου, c’est-à-dire aux évêques qui étaient les premiers dans l’ordre de la préséance. Eusèbc, *Vita Const.t III. χιιι*. < Alors,continue Eusèbc, les uns commencèrent à accuser les autres; ceux-ci sc défendaient et attaquaient de leur côte; l’empereur écoutait tout avec une grande patience; il suivait avec attention la discussion des problèmes; il reprenait les assertions émises en les corrigeant ou en les adoucissant, de manière à empêcher la discussion de dégénérer en disputes: il témoignait de la bienveillance à tous el il faisait usage de la langue grecque qui ne lui était point étrangère. Son alTaLlité gagnait les cœurs; grâce à la force de scs arguments, il portait la conviction dans certains esprits (συμπει ων): ceux qu’il ne pouvait convaincte, il les faisait rougir. Quand quelqu’un parlait judicieusement. il lui donnait des éloges. Il prêchait à tous la concorde. Il arriva a ses fins et mit tout le monde d’accord sur le point en litige. Tillemont rejette ce récit d’Eusèbe. parce qu’il semblerait qu’il (l’empereur) eût été le maître du concile et ail violé sa liberté . *Mémoires pour servir à l’Histoire de l’Eglise*, t. vi. p. 652. Batiflol. *op. cit.*, p. 335, fait sienne l’objection de Tillemont, parce que le récit d Eusèbc serait en contradiction avec le témoignage de Philostorge, 1, 9o. p. 9, éd. Bidcz, selon lequel Constantin était au milieu des évêques, * attendant ce que l’assemblée déciderait . et aussi avec celui de saint Athanase, qui aflhne qu’aucune contrainte ne fut exercée sur les membres du concile. *Epist. ad episc, sEgyplL* P. G., t. XXV, col. 568. Il est à remarquer cependant que le récit d’Eusèbe ne parle nullement de contrainte: l’empereur écoute patiemment; il dirige le débat cl l’cmtptche de dégénérer en disputes. Il agit donc comme les présidents «les assemblées délibérantes des temps modernes. Il prêche la concorde, il s’applique à convaincre,mais en union avec d’autres(συμπει ων). Or. Batiflol reconnaît lui-même. p. 335. «tue ceux qui refusaient de signer le symbole durent être l’objet des Instances du prince ». Donc, en rigueur de critique historique, il n’y a rien à opposer au récit d’Eusèbe : si Constantin fut le président eîTectlf du concile, il se contenta, à la façon «les présidents «l’assemblées modernes, de diriger les débats cl «l’intervenir pour réaliser l’accord final. Gf. Duchesne. *Hist. une. de VÉglise*. L ii. p. 1 lu.

I- *La controverse arienne*. — Le débat sur la controverse dogmatique s’ouvrit par la lecture d’un exposé «le la doctrine arienne dû A la plume d’Eusèbe de Nlromédie. S. Athanase. *Dt dt cretis*, P. I XXV, toi. 120; Eustathe, dans Théodorcl. *H. E.*, I. vu, p. 31. Cette lecture souleva l’indignation du concile et l’exposé d Eusèbc de Nicomédie tut dtehlré. | Ensuite, selon Eustathe, plusieurs membres du concile, après s’être concertés voulaient, sous prétexte de conciliation, Imposer le silence A ceux qui étaient habitués à bien parler -, te qui semble indi-

quer que, sou* prétexte de concorde, un certain nombre d'éveque* voulaient se contenter du rejet de la doctrine arienne en s'en tenant aux anciens symboles de la foi. C'est probablement dan* cet ordre d'idées qu'Eusèbc de Césaréc proposa de terminer le litige par l'adojition du symbole de son Eglise. Voir la lettre d'Eusèbe à son Eglise pour expliquer son attitude Λ Nlcéc, lettre conservée par Socrates, //. E., L vni, /*. G., l. i.x.vii. col. 69. En effet, le texte proposé par Eusèbc pouvait contenter tout le monde, car il était susceptible d'une interprétation arienne aussi bien que d'une interprétation orthodoxe. Eusèbc prétend que son texte fut accepté par tous et qu'on ne lui demanda que l'insertion du terme consubstantiel. Cf. Socrates, *loc. cil.,col.* 72. Toutefois, les modifications exigées par le concile furent plus importantes. La comparaison du texte d'Eusèbe et du symbole promulgué lin.dement le démontre de toute évidence

<i>Eusibe</i>	<i>Nicée</i>
Πιστεύομεν εἰ ἓνα Θεόν Πατέρα παντοκράτορα, τὸν τῶν ἀπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητὴν. Καὶ εἰ ἓνα κύριον Τησοῦν Χριστόν, τοῦ Θεοῦ λόγον. Θεὸν Θεοῦ, ζωὴν ἐκ ζωῆς υἱὸν μονογενή, ῥωτότοκον πάση κτίσει, πρὺ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ Θεοῦ πατρὸς γεγεννημένον. δι' οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα, τὺν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα καὶ ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον καὶ παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀνελθόντα πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἡ ὄντα πάλιν γ' δόξη κρίναι ζῶντα καὶ νεκροῦ.	Πιστεύομε·? εἰ ἓνα Θεόν Πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητὴν. Καὶ εἰ ἓνα κύριον Ἰησοῦν, τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενή, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινόν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὰ τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοῦ ἀνθρώπου σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοῦ οὐρανοῦ, ἐρχόμενον κρῖναι τοὺς ζῶντας καὶ νεκροὺς.
Πιστῖ;ομεν καὶ εἰ ἐν πνεύμα ἁγίον, τοῦτων ἑκαστον εἶναι καὶ ὑπάρειν. πιστεύοντα πατέρα ἀληθῶ πατέρα, καὶ υ(ον ἀληθῶ υἱόν, καὶ πνεῦμα ἁγίον ἀληθῶ ἁγίον πνεῦμα, καθῶ καὶ ὁ κύριος ἡμῶς ἀποστέλλων εἰς τοὺς κήρυγμα τοῦ εαυτοῦ μαθητάς· εἶπε· Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη.	Τοῦ δὲ λέγοντος ἡν ποτέ οτε οὐκ ἦν, ἡ οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆναι, ἡ ἐ οὐκ ὄντων στάσεω ἡ οὐσία φάσκον· ἡ ἁλλοιωτόν τον υἱόν του Θεοῦ, τοῦτου ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησία.

<i>Traduction.</i>	<i>Traduction.</i>
Nou* croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant. créateur de toutes choses, visible* et Invisibles. Et en un Seigneur Jvmis-Christ, le Verbe de Dieu, lumière de lumière, vie de vie. Fils unique, premier ne de toute la création, engendré du Père ruant tous les siècles: pur qui tout a été fait ; lequel, pour notre Mihit, s'est fait chair et a habité parmi nous, a souffert, est ressuscité le troisième jour, est monté ver» son Père, reviendra dan* la gloire pour	Nous croyons rn un seul Dieu. Père lout-pulisant créateur de* chose* visibles et invisibles, et en un Seigneur Jésus-Christ, Fil* de Dieu, seul engendré du Père, c'esl-a-dirr de In Mibshince du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non créé, c«»n*ub*tnttiel nu Père, par qui tout n été créé dans le ciel et sur In terre; qui r*t descendu du ciel pour non* el notre salut, <c*t incarné, *c*t fuit homme, a soutier!, c*t ressuscité le

juger les vivants ci h* mort». Non» croyons en un saint Esprit. Nou* croyons que chacun de ceux-ci existe véritablement, le Père qui est véritablement Père, h· Elis, qui est véritablement PII*, le Saint-Esprit, qui est véritablement Saint-Esprit, ainsi que h· Seigneur l'a dit. en envoyant ses disciple» pour la prédication : Allez, enseignez toutes les nation*. trohu'inc jour, est monté aux deux, et H viendra juger les vivants et les mort*. Et au Saint-Esprit. Ceux qui disent : Il y n eu un temps ou il n'était pas, cl il n'était pas avant d'ètrr engendré, il est ne du néant, ou qui soutiennent qu'il est d'une autre hypostase ou d'une autre *ul>stance (que le Père), ou que le FU· de Dieu a été créé, qu'il n'est pas immuable, mais soumis au changement, l'Eglise catholique les anathematise.

Il est à remarquer que dans l'analheinatismc final les termes ουσία et ὑπόστασι sont équivalents.

Le symbole d'Eusèbe s'applique a n'employer autant que possible que des tenues scripturaires, celui de Nlcéc est plus net et plus précis; il remplace le vocable *Logos de Dieu*, par celui de *Fils de Dieu*: il précise le terme *seul engendré de Dieu*, par l'addition *c'est-à-dire de la substance du Pire*; il explique *engendre* par *non créé*; il introduit le terme *consubstantiel*, ὁμοούσιο ; enfin, dans les anathématlsmes, il condamne formellement les principaux points de doctrine d'Arius.

Dans le *De decretis Niariur synodi*, Athanase nou* donne la raison de ccs précisions. Le concile ne s'est pas contenté de dire que le Fils est de Dieu, il a précisé qu'il est de la substance du Père pour montrer ([if « il n'y a rien de commun entre le Fils el les créatures; que tout a été créé, mais que le Fils seul est de Dieu. S'il s'était contenté de dire que le Fils est de Dieu, les partisan* d'Arius n'auraient pas manqué de sc servir du texte de saint Paul, (*oui est de Dieu*. I Cor., vin, 9; II Cor., v, 17. 18, pour ravalcr le Fils au rang des créatures. *De decretis*, P. G., t. x.w, col. 448 sq.

A l'exemple d'Eusèbe. le concile voulait aussi préciser la doctrine sur le Fils de Dieu en se servant de termes scripturaires, comme *vertu de Dieu*, *éternelle image du Pire*, *parfaitement semblable un Pire*, *immuable et vrai Dieu*. Mais, comme les partisans d'Arius n'auraient pas manque de faire observer que ces expressions n'alkdent pas contre leur doctrine, puisque dans saint Paul, l'homme est appelé *image de Dieu*, *splendeur et vertu de Dieu*. I Cor., ni, 7: les sauterelles clucs-inémcs étant qualifiées par le prophète Joël de *vertu de Dieu*, Joël n, 25; le tenue immuable étant lui-même applicable à l'homme, puisque saint Paul écrit que rien ne peut nous separer de la vertu de Dieu. Horn., vin, 35; pour couper court a toutes ces arguties, le concile introduisit dans le symbole le terme *consubstantiel*.

Atbanasc nous donne la signification de ce terme : Les évêques ont écrit que le Fils est consubst intiel au Père, pour montrer qu'il est non seulement semblable, mais le meme par la similitude qui provient de sa génération par le Père, ταύτόν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ πατρὸς, cl pour montrer que la similitude el l'immutatilité du Fils est différente de l'imitation de Dieu, que nous pouvons réaliser parla vertu et l'observation des commandements. Car, sous le rapport corporel, deux choses peuvent sc ressembler, sans être l'une dan* l'autre cl tout en étant séparée* par un long espace, comme il en est des enfants et de leurs parents...; il n'en est pas ainsi des rapports du Père el du Fils. Le l ils n'est pas seulement semblable au Père: il est encore inséparable de la substance du Père. Lui cl le Père sont un. comme Il le dit lui-même, el toujours le Père est dan* le \erbe comme le Verbe dans le Père; c'est absolument le même rap-

p »rt que celui du rayon à la lumière d'où il sort; voila ce que veut dire le mot ὁμοούσιο . » *Dc decretis*, P. G.» t. xxv, col. 152. Le tenue consubstantiel signifie donc que, p ir suite dc sa génération, le Fils est le même que le Père; le Père et le Fils sont un parce que le Verbe est inséparable de la substance du Père et que le Père et le Fils se compénètrent mutuellement. Exprimé en langage moderne, le sens du tenue *consubstantiel* est donc : identité numérique dc la substance divine, égalité des personnes qui sont Inséparables l'une dc l'autre.

Le terme *consubstantiel* ne passa pas sans opposition. Dans sa lettre précitée, Eusèbc affirme qu'il n'a admis ce tenue qu'après s'être fait démontrer qu'il n'impliquait ni division, ni conception matérielle dans la nature divine: et il ajoute qu'on allégua les noms dc célèbres évêques et écrivains qui s'étaient servi dc ce tenue pour l'explication de la divinité du Père et du Fils. Eusèbc, dans Socrates. // L., P. G., t. I xvii, col. 76. Saint Athanase rappelle que i'néognoste, Denys dc Home et Denys d'Alexandrie étaient dc ces partisans du terme *consubstantiel*. *De decretis*, col. 160.

Athanase, *Hist, arianorum*, 12, /'G., t. xxv.col. 711. et Philostorge, I, 9<i, p. 9, sont d'accord pour faire du symbole de Nicéc l'œuvre personnelle d'Hosius. Ceci est vrai en ce sens que c'est Ifoshis qui a proposé cl fait adopter les additions au symbole d'Eusèbc, additions qui ruinaient l'arianisme par la base, il n'y a rien d'étonnant qu'un Latin ait proposé les expressions « consubstantiel » et dc la substance du Père t, car déjà Tcrtullien dans son *Adversus Praxean*, c. n, avait écrit que le Père et le Fils sont *unius substantiv*.

Grâce aux arguments développés par Hosius et ses partisans, grâce aussi aux instances de l'empereur, l'immense majorité des évêques, y compri» Eusèbc dc Nicomédic, chef de la faction arienne, signèrent le symbole dc la foi de Nicéc. Il n'y eut finalement que deux opposants, les deux Égyptiens Théonas de Mannarique et Secundus de Ptolémaïs, ils furent anathématisés ainsi qu'Arius et scs écrits. Socrates, // L. i. col. 78.

2. Le schisme mélélien. — Les mesures prises par le concile dc Nicée pour l'extinction du schisme de Méléce ont été exposées dans l'article Mélécci de Lycopolis, t. x, col. 533.

3. Le règlement de la question pascale. Pour ce qui concerne la controverse pascale du n et au m* siècle, voir Pâques. Les raisons qui incitèrent le concile de Nicée à s'occuper dc la date dc Pâques nous sont connues par une circulaire de l'empereur Constantin, écrite peu de temps après le concile et conservée par Eusèbc, *Vita Const.*, HL xvii-xx, p. Hl 87. P. BatitTol, *Hulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, 191 I, p. 86, a essayé dc démontrer la non-authenticité de cette lettre, sans succès à notre avis; toutefois, même si elle n'est pas authentique. cette pièce donne des renseignements qui ne •Ont pis à rejeter

Avant le concile de Nicéc. un certain nombre d'Églises célébraient la fête de Pâques en même temps que les Juifs, ce que l'empereur ne trouve pas sans inconvenient. Selon Josèphe, *Ant. jud.* III, x. 5, après l i destruction de Jérusalem, les Juifs, pour la fixation du premier du mois dc nisan ne se guidaient pas d apres l'équinoxe de printemps, maLs d'après l'entrée du soleil dans le signe du Bélier, ce (pii avait pour conséquence que la fête de Pâques, le 1 i nisan, pouvait tomber avant l'équinoxe, t.eci explique le reproche fait par l'empereur, dans la circulaire précitée aux Églises qui suivaient l'usage juif, qu'elles célébraient parfois deux fêtes dc Pâ<(ues dans la

même année, c'est-à-dire entre deux équinoxes dc printemps. La fidélité nu coinput juif entraînait aussj le deuxième inconvenient dont parle l'empereur: les Églises qui célébraient ln fête de Pâques, avant l'équinoxe, sc trouvaient déjà dans ln Joie pascale, tandis que les autres étaient encore dans les austérités du temps de pénitence. A Nicée, un accord intervint, que la synodale annonce aux Églises d'Alexandrie et d'Égypte en ces termes : Nous vous donnons la bonne nouvelle de l'unité qui a été rétablie quant à la fêLe dc Pâques. Tous les frères de (Orient qui autrefois célébraient la Pâque avec les Juifs, la célébreront désormais en même temps (pie les Komains, avec nous et avec tous ceux qui de tout temps l'ont célébrée en même temps que nous. » Socrates, I, ix, col. 81.

Les Pères du concile furent donc d'accord pour la célébration de la fête de Pâques selon l'usage romain et alexandrin, c'est-à-dire après l'équinoxe. Ils ne semblent pas avoir remarqué la divergence qui existait entre Home et Alexandrie pour la date de l'équinoxe.

Le *Prologus paschalis* attribué a saint Cyrille d'Alexandrie, dans Petau, /)c *doctrina temporum*, ir appendice, p. 502, et saint Léon le Grand, dans une lettre à l'empereur Mardcn, /*. L., t. i.iv, col. 1055, affirment que, selon la prescription du concile de Nicée. l'Église (l'Alexandrie devait tous tes ans annoncer la date de Pâques a l'Église romaine, qui la communiquait aux Églises plus éloignées. Ce renseignement nous semble douteux, d'abord parce que la synodale du concile n'en dit rien; en outre, parce qu'il n'est pas resté de trace de pareille communication, les lettres festoies de saint Athanase ayant un tout autre but; enfin parce que les divergences par rapport à la date dc la fête dc Pâques continuèrent après le concile dc Nicéc. Sur la question pascale à Nicée. voir l'lefvle-Leclercq, *Histoire des conciles*, I i, p. 15b-177.

V. Les canons. Selon Théodoret. les Pères du concile de Nicée décrétèrent vingt canons sur la discipline ecclésiastique. // E., L vin. p. 3«. Le même témoignage se trouve dans Gélase de Cyzique. qui donne le texte original des vingt canons. Gélase, II, xxx'u, p. 112 sq. Hulin. // E., L vi, col. 173. donne vingt-deux canons; mais la divergence provient de ce qu'il partage en deux le sixième el le huitième Photlus, le chroniqueur Zonaras et le canoniste Balsamon, du xi: siècle lons les deux, ne connaissent que vingt canons dc Nicée. dont la teneur est celle que nous avons. Si des collections arabes ou coptes donnent un plus grand nombre de canons, c'est qu'on n voulu faire bénéficier la législation postérieure de l'autorité du concile de Nicéc, tout comme on avait attribué aux apôtres la législation ecclésiastique des premiers siècles. Voir Canons des \potris, 1, n, col 1605. C'est probablement dans cet ordre d'idées qu'à Home, au début du v* siècle, les canons de Snrdicuc étaient attribués au concile de Nicée. Pour cette question du nombre des canons de Nicée. voir l'lvfele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t i. p. 505 sq.

Nous donnons le texte el la traduction des canons, sauf quelques modifications jugées nécessaires, d'après lfefelc-Leclercq, I. i, p. 528 sq. :

ρὼν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ ἐν τῇ πόλει τῇ ἐν τῇ πόλει, ἡ ὑπὸ βῆρυχρον ἐστὶν ἐν τῇ κλήρῳ* εἰ δὲ τι υγιαινῶν ἑαυτὸν ἐξέτεμν, τοῦτον καὶ τῷ κλήρῳ ἐσταζόμενον πεπαύσαι προσήκει, καὶ ἐκ τοῦ δεύρου μηδὲνα τῶν

I. Si quelqu'un n été mutilé par les médecins durant une maladie, ou bien par les barbare-, qu'il reste dans le clergé; mais si quelqu'un étant en bonne santé s'est mutilé lui-même, qu'on l'exclue du clergé dont il fait partie « t a l'avenir on ne devra pas ordonner celui qui

τοιούτων χρήναι προάγεσ-
Οχι. ὡσπερ δὲ τοῦτο πρό-
δηλο/, ὅτι περί των ἐπιτη-
δευόντων τὸ πρᾶγμα καὶ
τολμώντων εαυτοῦ ἐκτέ-
μνειν εἴρηται. οὕτω εἰ
τινε ὑπὸ βαρβάρων ἢ
δεσποτῶν ζμ //W)rt<J&vt
cfyiaxwm δὲ ἄξιοι, τοῦ
τοιοῦτου εἰ κλήρον προ-
σίσεται ο κανὼν. ζ

β' Ἐπειδὴ πολλὰ ἤτοι ὑπὸ
ἀνάγκῃ ἢ ἄλλω ἐπειγο-
μένων των ἀνθρώπων ἐγέ-
νετο παρὰ τον κανόνα τὸν
ἐκκλησιαστικόν, ὥστε ἀν-
θρώπου ἀπο Ἐθνικοῦ βίου
ἀρτι προσελθόντα τη πίσ-
τει, καὶ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ
κατηχηθέντα ευθύ ἐπὶ τὸ
πνευματικόν λουτρόν ἄγειν,
καὶ ἅμα τῷ βαπτισθῆναι
προσάγειν εἰ ἐπίσκοπὴν
ἢ πρεσβυτερεῖον* καλῶ
ἰδοξεν ἔχειν, τοῦ λοιποῦ
μηδὲν τοιοῦτο γίνεσθαι
καὶ γὰρ καὶ χρόνου δεῖ τῷ
κατηχομένῳ, καὶ μετὰ τὸ
βάπτισμα δοκιμασίᾳ πλει-
ονο . σαφέ γάρ το ἀποστο-
λικόν γράμμα το λέγον*
Μὴ νεόφυτον, ἵνα μὴ τυφω-
θεῖ εἰ κρίμα ἐμπέση καὶ
παγίδα τοῦ διαβόλου, εἰ δὲ
προϊόντο του χρόνου ψυχι-
κόν τι ἀμάρτημα εὔρεθῇ
περὶ τὸ προσώπου καὶ
ἐλέγχοιτο ὑπὸ δύο ἢ τριῶν
μαρτύρων, πεπαύσῳ ο
τοιοῦτο τοῦ κλήρου, ὁ δὲ
παρὰ ταῦτα ποιῶν, ὡ
ὑπενάντια τη μεγάλῃ συνό-
δῳ Ορασυνομενο , αὐτὸ
κινδυνεύσει περὶ τον κλή-
ρου.

Ce canon prescrit un temps de probation avant la
réception du bajiléme, et, après le baptême un temps
de probation avant la réception des ordres.

l n cleric qui se rend coupable d'une faute grave
(ψυχικόν ne peut ici avoir que ce sens), constatée par
plusieurs témoins, doit être déposé.

Ceux qui contreviennent à ce canon, c'esl-à-dire
ceux qui ordonnent des neophytes, ou les néophytes
qui se laissent ordonner sont menacés <lc déposition.
Cf. l tefele-Lecleicq. l i, p 533-536.

γ' Ἀπηγόρευσεν καθό-
λου ἢ μεγάλη σύνοδο μήτε
ἐπίσκοπῳ μήτε πρεσβυτέ-
ρῳ μήτε διακόνῳ μήτε
ὀλῳ τινι των ἐν τῷ κλήρῳ
εἶναι συνείσακτον εἶναι.
πλὴν ε· μὴ ἄρα μητέρα ἢ
ἀδελφὴν ἢ θειον» ἢ ἅ μόνᾳ
πρόσωπα πάσαν ὑποψίαν
δ:ἀπέφευγε.

Ce canon ne défend pas au ulcrgé le mariage spiri-
tuel, c'tst-èi-dirc lu cohabitation avec une vierge
consacrée à Dieu, comme on en trouve parfois Tusagc

num agi ainsi. Mali comme il
r*t évident qu< ce qui vient
d'être dit ne regarde que
crux qui ont agi nln»i avec
intention et qui ont eux-
inemr w voulu se mutiler.
ceux qui l'nuront été ou pur
lrs barbares ou par leur
maître pourront, confor-
mément nu canon, roter
dims hi cléricalun s'ils en
sont dignes par ailleurs.

Voir sur ce canon : l frfrh-
Lrclvrq, t. J, p. 529 »q.;
le» articles Euncqv is, t. v,
col. 1515; lntf.<i i.ληγι ,
t. vu, col. 2550.

2. Soit pur nécessité· soit
n cause des instances de
quelques personnes, plu-
sieurs choses contraires à
In régie ecclésiastique se sont
produites ; ainsi, on n accorde
le bain spirituel rt avec le
baptême la dignité épisco-
pale ou sacerdotale û des
homines qui usaient û peine
passé de la vie païenne à la
foi, et qui n'avaient été ins-
truits que pendant tré> peu
dc temps; il est juste qu'ù
l'avenir on n'agisse plus
ainsi, car il faut du temps
au catéchumène (en vue du
baptême) et après le bap-
tême une plus longue
épreuve (en vue des ordres).
JJle est sage la parole de
ΓΑρὸtre disant (l I un , in.
G) <pie l'evêque ne soit pas
néophyte, de peur que par
orgueil il ne tombe dans le
jugement et dans le piège
du démon. Si dans la suite
un cleric se rend coupable
d'une faute grave, constatée
par deux ou trois témoins, il
doit cesser d'appartenir au
cierge. Celui qui agit contre
cette ordonnance et qui sc
montre désobéissant ù l'egard
dc cc grand concile est en
danger de perdre sa clericalun·.

3. Le grand concile dé-
fend absolument aux évê-
que», aux prêtres, aux dln-
cres, en un mot a tous les
membres du clergé, d'avoir
(avec eux) une personne du
sexe, A moins que ce ne soit
une mère, une sœur, une
tante, ou enfin le* seules
personne* qui échappent ù
tout soupçon.

dan% les premiers siècles de l'église; pareil mariage
étant sévèrement défendu a tous, on ne conçoit pas
que le concile l'aurait permis aux clercs avec leurs
sœur* ou avec des personnes au-dessus dc tout soup-
çon. Le concile prescrit simplement que les clercs ne
doivent avoir dans leur maison que leur mère, leur
sœur, une tante ou des personnes au-dessus de tout
soupçon. La traduction dc συνείσακτοε par *xtrur ag>i-*
pé/r, donnée dans Hefele Leclercq, est donc l*n*exacte·.

Cc canon ne s'occupe pas du mariage des prêtre*;
niais i) montre qu'au i*v* siècle, le célibat ecclésial*
tique était fréquent. Voir AgaMites, t. r, col. 557;
f.ilLtiiAT m s ci i m s, 1.1. col. 2068: et Hefele-Leclercq,
t. î, p. 538.

δ' Ἐπίσκοπον προσήκει
μάλιστα 'sr.o πάντων
των bi τη επαρχία καθίς-
ταμαι, εἰ δὲ δυσχερὲ zrrt
το τοιοῦτο, rt διὰ κατεπει-
γουσο'/ ἁ'/ἁ;'κην ἢ διὰ
μῆκο ὁδοῦ, ἐξάπαντο
τρει ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγο-
μ/ου , συμ·ψήφῳ γι*Λ-
μένων καὶ των ἀχόντων
καὶ συντιθέμενων διὰ γραμ-
μάτων, τότε τῇ χειροτο-
νίαν ποιεῖσθαι, τὸ δὲ κύρο
τῶν γι'/ομένων διδόςθαι
καθ'ἐκάστην επαρχίαν τῷ
μητροπολίτῃ.

1/évêque doit donc être installé par tous les évêques
de lu province cccl&iasUque, laquelle, en rc temps-b
était la même que b province civile. Si tous ne peu-
vent venir, trois au moins sont nécessaires pourl inrp< -
sition des mains avec le consentement des autres
donné par écrit. La conflnnation appartient au métn -
jmlitain, ce qui signifie que contre la volonté de ce
dernier, personne ne peut devenir évêque. Cf. llefelc-
Lcclercq, t. t, p. 510. Voir Élection dis ix êç vi',
t. vi. col. 2256: t v. col. 1682: Consécration des
Ûvêqui s, t. v, col. 1684.

c l περί των ἀκοινωνήτων
γενομένων εἴτε των ἐν τῷ
κ/.ήρῳ εἴτε ἐν λαικῳ τάγ-
ματι, ὑπο τῶν καθ'ἐκάστην
επαρχίαν ἐπισκόπων κρα-
τεῖτο ἢ γνώμῃ κατὰ τὸν
κανόνα τὸν διβγορεῦοντα,
τοῦ ὑφ' ἐτέρων ἀπυβληθέν-
τα ὑφ' ἐτέρων μὴ προσίε-
σθαι. Ἐξεταζέβθω δὲ, μὴ
μικροψυχία ἢ φιλυνεικία ἢ
τινι τυχούτῃ ἀηδί'ι του
ἐπισκόπου ἀποσυνάγωγοι
γεγτ/ηνται. Ἴνα ουν τοῦτο
την πρέπουσαν ἐ ἐτασιν
λαμβάνη, καλῶ εχ*ιν
έδο εν, ἐκάστου ἐνιαυτοῦ
καθ' ἐκάστην επαρχίαν δι
τοῦ ἴτου συνόδου γίνε-
σθαι, ἵνα κοινή πάντων τῶν
ἐπισκόπων τῇ επαρχία
ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγμένων,
τά τοιαῦτα ζητήματα ἐ ετά-
ζοιτο, καὶ οὕτω οἱ ὁμο-
λογουμένων προσκεκρου-
κότε τῳ ἐπισκόπῳ κατὰ
λόγον ἀκοινωνήτοι παρὰ
πάσιν εἶναι δὲ ωσιν, μέχ-
ρι αν τῷ κοίνῳ τῶν
ἐπισκόπων δὲ η τὴν φι-
λάνθρωποτέραν ὑπέρ αὐτῶν

•I. L'évêque doit être éte
bli par tous ceux (lrs évé-
ques) de l'éparchie (pro-
vince); si unr nécessité
urgente, ou In longueur du
chemin s*y oppose, trois
(évêques) au moins doivent
le réunir et procéder h la
chirotonic (sacre), munis de
la permission écrite des ab-
sents. Lu confirmation dr ce
qui s'est fait revient dc droit
dans chaque rparchie, nu
métropolitain.

5. Pour ce qui est des
excommuniés clercs ou lai-
ques, la sentence portée par
les évêques de chaque pro-
vince doit avoir force de loi.
conformément ù la règle
prescrivant que : Celui qui :
été excommunié par l'un
ne <loit pas être adm s
par lrs autres. H faut ce-
pendant s'assurer que l'êvê-
que n'a pas portt celte
sentence d'excommunication
pnrétroitesAc d'cspnt, par es-
prit de contradiction ou par
quelque sentiment do haine»
Λ Un que cet examen puisse
asolr lieu, il n paru bon
d'ordoluicr que dans chaque
province, on tint deux fob
par an un concile, qui sc
composent de tous les du*·.
ques dc In province; ils feront
toutes les enquêtes ncces-
udres pour que chacun voie
que la sentence d'excommu-
nicntlon n été justement
portée pour une désobéis-
sance constatée et jusqu'à
cc qu'il plaise ù l'nsscmbhc
des évêques d'adoucir ce
Jugement. Ces concile* de-
vront *e tenir l'un tnant le
carême· pour que, ayant
éloigné tout sentiment peu

ἐκθίσθῃ ψήφῳ*. Α-
wJhi γΜσίων, μία
μὲν πρὸ τη τεσσαρακο-
στή. «να πάση μικρο-
ψυχία πναψουμένη το
δῶρον καθαρὸν προσφέρη-
ται: τω θεω, δευτέρα δὲ
περὶ τὴν του μετοπῶρου
καιρὸν.

Τὰ αρχαία ἔθη κρατει-
τω τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Ατ-
τούη καὶ (Ιενταπόλει, ὥστε
τόν ἼΑλε ἀνδρεία ἐπίσκο-
πόν πάντων τούτων ἶχειν
την ἐξουσίαν, ἐπειδὴ καὶ τω
h Ῥώμη ἐπισκόπῳ τούτο
σύνηΟί ἐστιν ὁμοίῳ δὲ
καὶ κατὰ Ἀντιόχειαν καὶ
b ταῖ ἄλλαι επαρχίαι
τα πρεσδεῖα σώζουσΑ». ταῖ
ἐκκλησίαν;· καθόλου δὲ
πρόδηλον ἐκείνο, ὅτι ἐτ
χωρὶ γνώμη του μητρο-
πολίτου γένοιτο ἐπίσκο-
πο, τον τοιοῦτον ἢ μεγάλη
σύνοδο ὥρισε μὴ δεῖν
εἶναι ἐπίσκοπον- ἐάν μέντοι
τῇ κοινῇ πάντων ψήφῳ,
εὐλόγῳ οὐσῇ καὶ κατὰ
κανόνα ἐκκλησιαστ.κόν,δύο
ἢ τρεῖ δ·.οἰκείαν φιλονει-
κίαν ἀντιλέγωσι, κρατεῖτω
ἢ των πλειόχων ψήφῳ .

Ce canon consacre la situation exceptionnelle de
revêque d Alexandrie sur l'Égypte, la Lybie et la
Pentapole Ces provinces civiles ne constitueront pas
des provinces ecclésiastiques. Le concile fail remar-
quer qu'il y a une situation qui est analogue à
cille de l'évêque de Home, lc<|uel avait juridiction
immdicte sur toute l'Italie (centrale et méridionale).
l lcfcdc-Leclercq, p. 553.

Pour la discussion de ce canon, voir l'article
PatriAHciics.

ἡ Ἐπειδὴ συνήθεια κε-
κράτηκε καὶ παράδυσ. αρ-
χαία ὥστε τὴν *h* Αἰλία
ἐπίσκοπο/ τιμασθαι, ἰχέτω

μητροπό/χι σωζομένου
τοῦ οικείου αξιώματο .

Ce canon concerne la situation exceptionnelle d#
l'évêque de Jérusalem, lequel, suffragant de Césnréc
de P destine, a droit cependant à certains honneurs.
Cf. l lcfclc-Leclercq, t. i, p. 5G9.

ἡ Περττωνονομα ὄντων
μὲν ἐαυτοῦ; καθαροῦ ποτέ
οσερχομένων δὲ τῇ καὶ-

καὶ ἁγία σζ/όδω, ὥστε

προ πάντων δὲ τούτο ομο-
λογησαι αὐτου ἐνγράφῳ
πρόσῃκει, ὅτι συνΟησονται
καὶ ἅκολο-»ἡσο'χη τοι
μῆε καθολικὴ καὶ ἀπο-

élevé, nous puissions pré-
senter ù Dieu une offrande
agréable, et le second dxins
l'automne.

Cf. Hefrlc-Leclercq, t. i.
p. 551.

fi. Que l'ancienne cou-
tume en usage en Égypte,
dnns la Lyble et la Penta-
pole soit maintenue, c'est-û-
dlre que l'évêque d'Alexan-
drie conserve juridiction sur
toutes (ces provinces), car il
y a le même rapport que
pour l'évêque de Home. On
doit de même conserver aux
Églises d'Antioche et des
autres éparchics (provinces)
leurs anciens droits. Il est
bien évident que. si quel-
qu'un est devenu évêque
sans l'approbation du métro-
politain. le concile lui or-
donne de renoncer Α son
épiscopat. Mais l'Jection
ayant été faite par tous avec
discernement et d'une ma-
nière conforme aux règles
de l'Église, si deux ou trois
font opposition par pur es-
prit de contradiction, cc sera
la majorité qui remportent.

7. Comme la coutume et
l'ancienne tradition portent
que l'évêque d'Ælin doit
être honoré, «pi'il obtienne
la préséance d'honneur sans
préjudice cependant de la
dignité «pii revient Α la mé-
tropole.

8. Au sujet de ceux qui
s'appellent eux-mêmes les
cathares (les *purs*), le grand
concile decide que, s'ils
Veulent entrer dans l'Église
catholique et apostolique,
on doit leur Imposer les
mains, et ils resteront ensuite
dans le clergé; mai* avant
tout ils prometront par
écrit de se conformer aux
rnM-lgnrnirnt* de l'Église
catholique et npnMollque,
c'csl-ü-iiire qu'ils devront
communiquer avec ceux qui
sc sont mariés m deuxièmes
noces et avec ceux qui ont

κόσιν, ἐφ' ὧν καὶ χρόνο
τέτακται καὶ καιρὸ ὥρισ-
ταΓ ὥστε αὐτοῦ ακολου-
θεῖ-/ ἐν πασιν τοῖ δόγμασι
τῇ καθΟολικῇ Ἐκκλησίᾳ .
ἐνθα μὲν οὖν πάντε , εἴτε
ἐν κώμαι , εἴτε ἐν πόλεσιν
αὐτοὶ μόνοι εὕρισκοιντο
χειροτονηΟέντε , οἱ εὕρισ-
κόμενοι ἐν τῷ κλήρῳ
εσονται ἐν τῷ αὐτῷ σχη-
ματίζει δὲ του τῇ καθολι-
κῇ Ἐκκλησίᾳ επισκόπου
ἢ πρεσδυτερου οντο προ-
σέρχονται τινε , πρόδηλον,
ὥ ὁ μὲν ἐπίσκοπο τῇ
Εκκλησίᾳ ἐξείτο αξίωμα
τοῦ επισκόπου, ἃ δὲ ονο-
μαζόμενο παρὰ τοῖ λεγο-
μένοι καθαροί; ἐπίσκοπο
την τοῦ πρεσδυτερου τιμὴν
εξει, πλὴν εἰ μὴ ἄρα δοκοῖη
τῷ ἐπισκόπῳ τῇ τιμῇ
τοῦ ονόματο αὐτον μετέ-
χειν· εἰ δὲ τούτο αὐτῷ μὴ
ἄρέσκοι, ἐπινοήσει τόπον
ἢ χωρεπισκόπου ἢ πρεσ-
ουτέρου, ὑπὲρ τοῦ ἐν τῷ
κλήρῳ ὀλῳ δοκεῖν εἶναι,
ἵνα μὴ ἐν τῇ πόλε», δύο ἐπί-
σκοποι ὦσιν.

Ce canon concerne les conditions à remplit par tes
novations et leur clergé, s'ils veulent rentrer dans
l'Église catholique. Cf. l lefele-Leclercq. p. 578. Con-
sulter l'article Novat ian ismk.

Ο' Et τινε ἄνε ἐτάστῳ
προσῃχΟησαν πρεσούτεροι,
ἢ ἀναζρ».νόμε-/οι ὡμολόγη-
σαν τὰ ἡμαρτημέ/α αὐτοῖ ,
καὶ ὡμολογ-ησάντων αὐτῶν
παρὰ κανόνα κινούμτ^οι
ἀνθρωποι τοῖ τοιοῦτοι
χεῖρα ἐπιτεθεῖकाσι, τοῦ-

τὴ γὰρ ἀνεπίληπτον ἐκδ».-
ζεῖ ἢ καθολικὴ Ἐκκλησία.

Cf. l lcfclc-l.cclercq. p. 588; la traduction «le «loin
Leclercq · l'imposition des mains faite conlraireincnt
à ce canon, sera déclarée invalide · nous semble
dépasser de beaucoup ce texte grec. Τούτου ὁ,
κανὼν οὐ προσίεται signifie simplement « ceux-ci le
canon ne les admet pas -, sans rien dire sur la vali-
dité de pareille ordination.

l' "Οσοι προεχειρίσΟη-
σαν των ποφαπεπτωκότων
κατὰ ο-f/οiαν, ἢ καὶ προ-
ειδόντων των προχειρισα-
μένων, τούτο οὐ προκρίνει
τω κα»/όνι τῷ ἐκκλησιασ-
τ».κω· γνωσΟεντε γὰρ κα-

Cf. Hciele-Lcclercq, p. 589.

τα' l lclcl των παραόάντων
χωρὶ ἀνάγκη ἢ χωρὶ
ἄφαιρέσεω υπαρχόντων ἢ
χωρὶ κινδύνου ἢ τίνο
τοιούτου, ὅ γέγονεν ἐπὶ
τῇ τυραννίδᾳ Λικινίου.
ἐδοξε τῇ σ>νόδῳ, ζᾶν
ἀνάξιοι ἦσαν φιλανθρωπίᾳ .

9. Si quelques-uns ont
été, sans empiète, élevés à la
prêtrise, ou si, au cours de
l'enquête, ils ont avoué leurs
crimes, l'imposition des
mains faites contrairement
a ce «pie le canon ordonne,
n'est pas admise, car l'Église
catholique veut des hommes
d'une réputation intacte.

10. Les «pii auront
été ordonnés soit que ceux
qui les ordonnaient ne con-
nussent pas leur chute, soit
qu'ils la connussent, ne font
pas exception aux lois de
l'Église; ils seront exclus dès
«pic l'on aura connaissance
de cette illégalité.

11. Quant Α ceux qui ont
faibli pendant la persécution
de Licinius, sans y être
poussés par la nécessité ou
par la confiscation de leurs
hi« ns ou pur un danger quel-
conque, le concile decide
qu'on k s Imitera avec ména-
gement, quoique, Α la sérlté,

					
					
					
					
					
					
					
					
					
					
					

ὁμῶ χρηστεύσασθαι εἰ αὐτοῦ . ὅσοι οὖν γνησίῳ μεταμέλονται, τρία ἔτη ἐν ἀκρωμένοι ποιήσουσιν

ἡ ἀποπεσοῦνται, δύο δὲ ἔτη χωρὶ προσφορά κοινώνησουσιν τῷ λαῷ των προσευχών.

ἀποπεσοῦνται, δύο δὲ ἔτη χωρὶ προσφορά κοινώνησουσιν τῷ λαῷ των προσευχών.

590. Pour les degrés de lu pénitence, consulter l’article ΠΞ\it i:nck.

ιβ* Οἱ δὲ προσκληθίντε μὲν ὑπὸ τῇ χάριτο καὶ τὴν πρώτην ὁρμὴν ἐνδὲι ἄμενοι, καὶ ἀποΟίμενοι τὰ ζῶνα , μετὰ δὲ ταῦτα ἐπὶ τον οἰκειον εμετόν ἀναδραμόντε ὦ κύνε , ὦ τινά καὶ ἀργύρια προῖεσθαι, καὶ βενεφικίοι κατόρθωσα, το ἀναστρατεύσασθαι· οὔτοι δέκα ξτη ὑποπιππίωσαν μετὰ τὸν τῇ τριετοῦε ἀκροάσεω χρόνον. 'Εφ* ἀπασιν δὲ τοῦτοι προσήκει ἐ ετάζειτ τὴν προαίρεσιν. καὶ το εἶδο τῇ μετάνοια , "Οσοι μεν γάρ καὶ φόδω καὶ δάκρυσι καὶ υπομονή

ὁ στροφὴν ἰργφ καὶ οὐ σχήματι ἐπιδείκνυνται, οὔτοι πληρώσαντε τὸν χρόνον τον ὠρισμένον τη ἀκροάσεω , εικότῳ των ευχών κοινωνησουσι, μετὰ τοῦ ἐ εἶναι τῷ ἐπισκόπῳ, καὶ φιλανθρῳπύτερόν τι περὶ αὐτῶν βουλευσασθαι. "Οσοι δὲ ἀδιαφόρῳ ἡνεγκαν, καὶ το σχήμα τοῦ [μή] εἰσῆναι εἰ τὴν ἐκκλησίαν ἀρκεῖν αὐτοὶ ἡγήσαντο πρὺ τὴν επιστροφὴν ἐξάπαντο πληροῦτωσαν τον χρόνον.

στροφὴν *ἰργφ* καὶ οὐ σχήματι ἐπιδείκνυνται, οὔτοι πληρώσαντε τὸν χρόνον τον ὠρισμένον τη ἀκροάσεω , εικότῳ των ευχών κοινωνησουσι, μετὰ τοῦ ἐ εἶναι τῷ ἐπισκόπῳ, καὶ φιλανθρῳπύτερόν τι περὶ αὐτῶν βουλευσασθαι. "Οσοι δὲ ἀδιαφόρῳ ἡνεγκαν, καὶ το σχήμα τοῦ [μή] εἰσῆναι εἰ τὴν ἐκκλησίαν ἀρκεῖν αὐτοὶ ἡγήσαντο πρὺ τὴν επιστροφὴν ἐξάπαντο πληροῦτωσαν τον χρόνον.

l icicle. p. 591, prétend que ce conon vise exclusl-veinent le* chrétiens qui ont repris du service sou* le règne du persécuteur Licinius. Cette opinion nous semble erronée; le canon paraît bien viser tou* les chrétiens qui reprennent le service militaire. Voir sur cette difficile question île l’altitude de l’Église par rapport au service militaire. Ifnrnack, *Mililita Chnsh*, TubliiL’tie, 1905, et l'article Set ivici μιπιτληι .

ιγ' l lερὶ δὲ των ἐΞοδεούντων ὁ παλαιὸ καὶ κανονικό νόμο φυλαχθήσεταικαὶ νύν, ὥστε, εἰ τι ἐξοδεύοι,

καιοτάτου εφοδίου μὴ ἀποστερεῖσθαι. εἰ δὲ ἀπογνωσΟεὶ καὶ κοινωνία πάλιν τυχών, πάλιν S τοῖ ζῶσιν ἐεετασΟή, μετὰ τῶν κοί'/ωνοούντων τη εὐχῇ μόνη ἐστῶ. Καθόλου δὲ καὶ περὶ πατητό οὔτινοσούν ἐ οδεύοντο , αἰτούντο τοῦ μετασχεῖν εὐχαριστία , ὅ ἐπίσκοπο μετὰ δοκιμασία ἐπιδότῳ.

					
					
					
					
					
					
					
					
					
					
					

ils nr *’cn soient pas montrés digne*, (.eux «l’entre eux qui sont véritablement repentant* et «pii sont déjà baptisée, doivent faire pénitence pendant trois ans avec le» *audientes* et sept ans avec les *substrati*; ils pourront pendant lrs deux année* suivantes assister avec le peuple au saint sacrifice, mai* *an* prendre part A l’nffrande.

590. Pour les degrés de lu pénitence, consulter l’article ΠΞ\it i:nck.

12. Ceux qui, appelés par la grace ont «l’abord proclamé leur foi abandonnant le ceinturon, mai* qui ensuite, semblable* A dr* chien* retournant A leur* vomissement*. vont jusqu’A donner de l’argent rt de* présent* pour être réintégrés dan* le service public, ccux-lA devront rester trois an* parmi le* *audientrx* et dix an* parmi le* *substrati*. Mai* pour ce* pénitent*, il faut avoir soin «l’étudier leurs *cntinient* cl leur genre de contrition. Ifn effet, ceux d’entre eux qui, ax’cccrainte, larmes, patience rt bonne* œuvre*. montrent ainsi par des fait* la sincérité d’un retour réel, après avoir accompli le temp* do leur pénitence parmi le* *andientes* pourront être admis avec ceux «pii prient, et il dépend même tic l’évêque de le* traiter avec encore plus d’indulgence. Quant A ceux qui supportent avec indifférence (leur exclusion de l’église) et qui pensent que cette pénitence est suffisante pour expier leurs fautes» ceux-là seront tenu* A faire tout le temps prescrit.

					
					
					
					
					
					
					
					
					
					
					

13. On doit continuer A observer A l’égard des mourant* l’ancienne règle de l’Église, qui défend de priver du dernier et du nécessaire viatique celui qui est prêt? de lit mort. S’il ne meurt pu* après qu’on l’a pardonné et qu’on l’a admis A la communion, il doit être placé parmi ceux qui ne participent qu’à la prière. Pc même l’évêque doit donner l’eucharistie après l’enquête nécessaire A celui qui, au lit de mort, demande A la recevoir.

					
					
					
					
					
					
					
					
					
					
					

ιδ'Περὶ των κατηχουμένων καὶ παραπεσόντων

συ·?ὀδῶ, ὥστε τριῶν ἐτῶν αὐτοῦ ἀκρωτιέ'/ου μὸ*χ>ν, μετὰ ταῦτα εὐχেসθαι μετὰ

συ·?ὀδῶ, ὥστε τριῶν ἐτῶν αὐτοῦ ἀκρωτιέ'/ου μὸ*χ>ν, μετὰ ταῦτα εὐχесθαι μετὰ

Cf. Heielc-lx’clcrcq, p. 590.

τε’Διὰ τὸνπολὺν τάραχον καὶ τὰ στάσει τὰ γι·/ομένα ἐδοξε παντάπασι περιαιρεθῆναι την σ»νή-

εὔρεΟεῖσαν l·/ τισι μέρεσιν, ὥστε ἀπὸ πόλεω εἰ πόλιν μὴ μεταβαίνειν μήτε ἐπί-

μεγάλῃ συνόδου ὅρον τοι-

ματι τοιουτῳ,

σκεύασμα, καὶ ἀποκατα-

σΟήσεται τῇ ἐκκλησίᾳ, ἡ ο ἐπίσκοπο ἡ ὁ πρεσβύτερο εχειροτονήΟη.

Cf. l l efelc-Lcclercq, p. 603.

’()σοι μήτε πτό οφθαλμῶν ἔχοντε , τον εκκλησιαστικόν κανόνα εἶδότε , ἀναχωρήσουσι τῇ εκκλησίᾳ , πρεσβύτεροι ἡ διάκονοι ἡ ὅλῳ b/τῷ κανόνι ἐ ετάζόμενοι, οὔτοι οὐδαμῶ δεκτοὶ ὀφείλουσιν εἶναι ἐν ἐτέρα εκκλησία, ἀλλὰ πάσαν αὐτοῖ ἀνάγκην ἐπάγесθαι χρή ἀναστρέφειν εἰ τὰ εαυτῶν παροικία , ἡ ἐπιμένοντα ἀκοινωνήτου εἶναι προσήκει. Εἰ δὲ καὶ

καὶ χειροτονήσαι bj τῇ αὐτοῦ εκκλησίᾳ, μὴ συγκατατιΟεμένου τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου, οὐ ἀντχώρησχν ὁ ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενο , ἀκυρο ἐσται ἡ χειρο-

καὶ χειροτονήσαι *bj* τῇ αὐτοῦ εκκλησίᾳ, μὴ συγκατατιΟεμένου τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου, οὐ ἀντχώρησχν ὁ ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενο , ἀκυρο ἐσται ἡ χειρο-

καὶ χειροτονήσαι *bj* τῇ αὐτοῦ εκκλησίᾳ, μὴ συγκατατιΟεμένου τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου, οὐ ἀντχώρησχν ὁ ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενο , ἀκυρο ἐσται ἡ χειρο-

κανόνι ἐξεταζόμενοι τὴν πλεονεξίαν καὶ τὴν αἰσχροκερδίαν διώκοντε ἐπελάΟοντο τοῦ θείου γράμματο λέγονту · 'lα ἀργύριον αὐτοῦ οὐκ {δωκεν ἐπὶ τόκο», καὶ δανείζοντε ἱκατοστά ἀπαιτούσιν, ἐδικαίωσεν ἡ αγία καὶ μεγάλη σύνοδο » ω » εἰ τι εὔρεΟεῖη μετὰ τὸν ὅρον τοῦτον τόκου λαμοάνων εκ μεταχειρίσει ἡ ἄλλῳ μετερχόμενο το πράγμα ἡ ἡμιο-

					
					
					
					
					
					
					
					
					
					
					

l I. Le saint cl grand concile ordonne que let catéchumène* qui ont failli soient seulement *aihlirnlrt* pendant trois ans;Ils pourront ensuite prier avec lc*autrcx catéchumènes.

15. l x·* trouble* nombreux rt le* divisions ont fait trouver bon d’abolir la coutume qui, contrairement A In règle, s’est établie dans certain* pa>rs, c’cst-A-dire de détendre aux évêques, aux prêtres et aux diacres de passer d’une ville dans une autre. Si quelqu’un osait agir contre la présente ordonnance ri suivre l’ancien errrment. In translation serait frappée de nullité, et il devrait revenir dan* l’Église poor laquelle il avait été ordonné evêque ou prêtre.

15. l x·* trouble* nombreux rt le* divisions ont fait trouver bon d’abolir la coutume qui, contrairement A In règle, s’est établie dans certain* pa>rs, c’cst-A-dire de détendre aux évêques, aux prêtres et aux diacres de passer d’une ville dans une autre. Si quelqu’un osait agir contre la présente ordonnance ri suivre l’ancien errrment. In translation serait frappée de nullité, et il devrait revenir dan* l’Église poor laquelle il avait été ordonné evêque ou prêtre.

17. Comme plusieurs clercs, remplis d’avarice et île l’esprit d’usure et oubliant la parole sacrer : · Il n’a pas donné son argent A intérêt · (p*. XIV, 5), exigent en véritables usuriers un taux d’intérêt par moi*, le saint et grand concile décide que si quclqu'nn, nprè* la publication de cette ordonnance» prend d» * intérêt* pour n’importe quel motif, ou fuit ce métier d’usurier de n’tinportc quelle autre manière, ou s’il réclame la moitié et

It». Les prêtres, le* diacres, ou en général les clerc* qui, par légèreté, rt n’ayan plu* sous les yeux la crainte de Dieu, abandonnent, au mépris des loi* ecclésiastiques, leur église. ne doivent, en aucune façon, être reçus dans une autre; ou doit les forcer dr toutes manières A revenir dan* leur diocèse, et s’ils s’y refusent, on <loit les excommunier. Si quelqu’un ose, pour ainsi dire, voler un sujet qui appartient A un autre (évêque), et s’il ose ordonner ce clerc pour sa propre Église sans la permission dr l’évèqur auquel appartient ce clerc, l’ordination sera non avenue.

17. Comme plusieurs clercs, remplis d’avarice et île l’esprit d’usure et oubliant la parole sacrer : · Il n’a pas donné son argent A intérêt · (p*. XIV, 5), exigent en véritables usuriers un taux d’intérêt par moi*, le saint et grand concile décide que si quclqu'nn, nprè* la publication de cette ordonnance» prend d» * intérêt* pour n’importe quel motif, ou fuit ce métier d’usurier de n’tinportc quelle autre manière, ou s’il réclame la moitié et

17. Comme plusieurs clercs, remplis d’avarice et île l’esprit d’usure et oubliant la parole sacrer : · Il n’a pas donné son argent A intérêt · (p*. XIV, 5), exigent en véritables usuriers un taux d’intérêt par moi*, le saint et grand concile décide que si quclqu'nn, nprè* la publication de cette ordonnance» prend d» * intérêt* pour n’importe quel motif, ou fuit ce métier d’usurier de n’tinportc quelle autre manière, ou s’il réclame la moitié et

17. Comme plusieurs clercs, remplis d’avarice et île l’esprit d’usure et oubliant la parole sacrer : · Il n’a pas donné son argent A intérêt · (p*. XIV, 5), exigent en véritables usuriers un taux d’intérêt par moi*, le saint et grand concile décide que si quclqu'nn, nprè* la publication de cette ordonnance» prend d» * intérêt* pour n’importe quel motif, ou fuit ce métier d’usurier de n’tinportc quelle autre manière, ou s’il réclame la moitié et

17. Comme plusieurs clercs, remplis d’avarice et île l’esprit d’usure et oubliant la parole sacrer : · Il n’a pas donné son argent A intérêt · (p*. XIV, 5), exigent en véritables usuriers un taux d’intérêt par moi*, le saint et grand concile décide que si quclqu'nn, nprè* la publication de cette ordonnance» prend d» * intérêt* pour n’importe quel motif, ou fuit ce métier d’usurier de n’tinportc quelle autre manière, ou s’il réclame la moitié et

17. Comme plusieurs clercs, remplis d’avarice et île l’esprit d’usure et oubliant la parole sacrer : · Il n’a pas donné son argent A intérêt · (p*. XIV, 5), exigent en véritables usuriers un taux d’intérêt par moi*, le saint et grand concile décide que si quclqu'nn, nprè* la publication de cette ordonnance» prend d» * intérêt* pour n’importe quel motif, ou fuit ce métier d’usurier de n’tinportc quelle autre manière, ou s’il réclame la moitié et

17. Comme plusieurs clercs, remplis d’avarice et île l’esprit d’usure et oubliant la parole sacrer : · Il n’a pas donné son argent A intérêt · (p*. XIV, 5), exigent en véritables usuriers un taux d’intérêt par moi*, le saint et grand concile décide que si quclqu'nn, nprè* la publication de cette ordonnance» prend d» * intérêt* pour n’importe quel motif, ou fuit ce métier d’usurier de n’tinportc quelle autre manière, ou s’il réclame la moitié et

17. Comme plusieurs clercs, remplis d’avarice et île l’esprit d’usure et oubliant la parole sacrer : · Il n’a pas donné son argent A intérêt · (p*. XIV, 5), exigent en véritables usuriers un taux d’intérêt par moi*, le saint et grand concile décide que si quclqu'nn, nprè* la publication de cette ordonnance» prend d» * intérêt* pour n’importe quel motif, ou fuit ce métier d’usurier de n’tinportc quelle autre manière, ou s’il réclame la moitié et

κέρδου ἔνεκα, καθίρειΟη-
λαλο

Cf Hefclcl-Leclercq, p. 605.
tr/ Πιλοει την αγίαν
καί μεγάλην σύνοδον, ἵτι

χριστιαν οἱ διάκονοι δι-
δῶσιν, ὅπερ οὔτε ὁ κα-
νὼν οὔτε ἡ συνήθεια
παρέδωκε, τοῦ εξουσίαν
μὴ ἔχοντα προσφέρειν
τοῖ προσφέρουσι διδόναι

κεῖνο δὲ ἐγνωρίσΟη. ὅτι
ἤδη τινὰ των διακόνων
καί πρὺ των επισκόπων
τη ευχαριστία ἄπτονται.
Τούτα μὲν οὖν ἅπαντα
περιηρήσΟω. Καί ἐμμε-
χέτωσαν οἱ διάκονοι τοῖ

ταῖ βίσιν, των δὲ πρεσβυ-
τέρων ἐλάττου τυγχά-
νουσι, λαμοανέτωσαν δὲ
κατα

τοῦ πρεσβυ-
οῦ επισκόπου
»τοῖ ἢ τοῦ
ἀ>Λά μηδὲ
καΟησΟαι b/ ἰχέσω των
πρεσβυτέρων ἐξέσω τοῖ
διαζό/οι. παρὰ κανόνα
γχορ καί παρὰ τάξιν ἐστι το
γι·ρόμενοχ
Οὐλ εἶθαρ/cὶν καί μετὰ

παύσΟω τη διακονία .

Cf. Hefclcl-Izclercq, p. GH.

ἱΠ' Περί των Παυλιανι-
σάντων, εἴτα προσφυγόν-
των τη καθολική Εκκλη-
σία, ὅρο ἐκτέΟεῖται, ἀνα-
βαπτίζεσΟαι αὐτοῦ ἐξάπαν-
το cl δὲ τινε b/ τῷ 'ππ-
ρεληλυΟότι χεόνω ἐν τῷ
κλήρω ἐξητάσθησαν, cl μὲν

φανείεν, ἀναύαπτισΟέντε
χειροτονείσΟωσαν ὑπο του
τη καθολική 'Εκκλησία
επισκόπου εἰ δε r, *ivixpi-*

ευρίσκοι, καΟαιρείσΟαι αὐ-
τν>; προσηζει. ωσαύτω
δ: ζαί περί των διακονί-
σων. καί ὁ/ζα περί των
ἐ*? τῷ ζανό'Λ ἐξεταζόμενων
ὁ αὐτὺ τ>πο
Οήσεται. 'Ε
δεχζον σσών τῷ

χειροθεσίαν

εσΟαι.

Cf. Hcfêle-Leclercq, p. 015, Cc canon règle la rcon-

plus ou s'il se livre //quelque
autre manière de gain scan-
daleux. celui-là doit être
chassé du clergé et son nom
rayé de la liste.

18. Il est venu à la con-
naissance du saint et grand
concile que, dans certains
endroits cl dans certaines
villes, des diacres distri-
buaient l'eucharistie aux
prêtres, quoiqu'il soit con-
traire aux canons et à la
coutume de faire distribuer
le corps du Christ à ceux qui
offrent le sacrifice par ceux
qui ne peuvent l'offrir; le
concile a appris également
que quelques diacres rece-
vaient l'eucharistie, même
avant des évêques. Tout cela
doit cesser; les diacres doi-
vent se tenir dans les limites
de leurs attributions, se sou-
venir qu'ils sont les servi-
teurs des évêques, et ne
viennentqu'uprèslcs prêtres.
Ils ne doivent recevoir la
communion qu'après les
prêtres, ainsi que l'ordre
l'exige, que ce soit un eveque
ou un prêtre qui la leur <l'b-
tribue. Les diacres nc <lol-
vent pas non plus s'asseoir
parmi les prêtres, cela est
contre la règle cl contre
l'ordre. Si quelqu'un refuse
d'obéir aux présentes pres-
criptions, il sera suspendu du
diaconat.

19. A l'égard des pauli-
nianistes, qui veulent revenir
à l'Églisc catholique, il faut
observer l'ordonnance por-
tant qu'ils doivent être
rebaptisés. Si quelques-uns
d'entre eux étaient aupara-
vant membres du clergé, ils
seront ordonnés par l'évêque
de l'Eglisc catholique après
qu'ils auront été baptisés, a
la condition toutefois qu'ils
aient une réputation intacte
et qu'ils n'aient pas subi de
condamnation. Si l'empîete
montre qu'ils sont indignes,
on doit les déposer. <*)n agira
de même a l'égard des diaco-
nesses, cl en général la pré-
sente ordonnance sera ob-
servée pour tons ceux qui
sont sur le tableau de l'Églisc.
Nous rappelons aux diaco-
nesses qui sont dans cette
situai ion qu'elles n'ont pas
etc ordonnées, et qu'elle*
doivent être simplement,
comptées panni les Iniques.

dilation des pnrlisnns de Paul de Süinosatc. Voir
l'article Paul de Samosat e.

κ'Επειδὴ τινὲ εἰσιυέu τη 2<». Comme quelque*-uni
κυριακὴ γόνυ κλίνοντε καί plient le genou le dimanche
b/ τοῖ τη πε'/τηκοστη cl ntix Jours «le In Pentecôte,
ἡμέραι , ὑπὲρ του πάντα le saint concile n décidé que
b/ παροικία φυλάτ- pour observer une régie uni-
forme, tous devraient adres-

αγία συνόδω τὰ εὐχὰ ser leurs prières A Dieu en
ἀποδιδόναι τῷ Θεῷ. restant debout.

Cf. l lefele Lcelereq. p. 619. Les jours de hi Pen-
tecôte dont il est ici question doivent s'entendre
des cinquante jours qui suivent ht fêe de Pâques.

VI Conclusion. — Parvenu à la lui de scs tra-
vaux, le concile a dû faire connaître, au moins aux
principales Églises, ce qu'il avait réalisé. Drees lettres
synodales, une seule, celle adressée aux Églises
d'Égypte, de Lybie el de la Pentapole, nous a éle
conservée par Socrates. H. E.t l. ., t. LXVH,
col. 77, el par Tbéodorel, II. E edit. Par-
inentier, p. 38. En voici la teneur

Les évêques réunis h Niece, pour le grand et saint
concile, à la mainte et grande Église des ~~M~~lexandrins
et aux frères d'Égypte et de Lybie et de In Pentapole, miliil
dans le Seigneur.

lui grâce de Dieu et le très pieux empereur Constantin
nous ayant assemblés de diverses villes et provinces pour
la célébration du saint cl grand synode de Nicéc, il nous
a semble nécessaire d'envoyer une lettre du saint concile
à vous aussi, afin «pie vous puissiez savoir ce qui fut
proposé et examiné, cc qui fut décrété et décidé. Avant
tout on examina, en présence du très pieux empereur
Constantin, ce qui concerne l'impiété et la perversité
d'Arius et de ses adhérents, et à l'unanimité il fut décide
de frapper d'anathème sa doctrine impie ainsi que les
locutions blasphémaiaires, dont il se servait pour blas-
phémer en disant (pic le l ils de Dieu est du néant, (pi'il
fut un temps ou Il n'était pas, qu'il est capable de se décider
pour le bien et pour le mal, (pi'il est une créature; tout ceci
le saint concile l'a frappé d'anathème, ne voulant pas
même entendre cette impie et folle doctrine, ni ces paroles
blasphématoires. Et ce qui a été décrété contre lui, vous
l'avez entendu ou vous l'entendrez, afin (pie nous n'ayons
pas l'apparence d'insulter un homme (pii a reçu une juste
récompense de sa faute. Son impiété a eu une *i grande
force qu'il a entraîné avec lui Théonas de Marmarique et
Secundus de Ptolémaïs. Tous deux ont eu le même sort
(pie lui. Vprès (pie la grâce de Dieu nous cul délivrés de
cette erreur impie, ainsi que des personnes qui avaient
osé introduire le trouble et la dissension dans le peuple de
Dieu qui auparavant était en paix, il restait l'a(Taire d»
hi contumace (audace) de Mélècc et «le ceux qui furent
ordonnes par lui; nous vous faisons savoir, très chers
frères, ce que le concile a décidé sur ce point. Il fut décrété,
le concile étant porté à la clémence envers Mrlecc, quoi-
qu'en vérité il ne méritât aucun pardon, il fut donc décidé
qu'il devait demeurer dans sa ville, sans avoir aucun droit
pour imposer les mains ou pour élire; sans paraître à In
campagne ou dans une autre ville pour pareil cas, sc conten-
tant du seul titre cl de l'honneur (d'évêque), (.eux qui
ont été établis par lui, après avoir été confirmés par une
imposition des nuins plus sainte (μ^στι/οιτιρα), pourront
être admis a la communion, en ce sens qu'ils conserveront
titre et ministère, mais qu'ils seront en second rang après
ceux qui dan» chaque paroisse cl égli*< auront clé éprouvés
et ordonnés par notre liés honor. confrère Alexandre; rn
outre, ils n'auront aucun droit de proposer ou de suggérer
les noms de ceux qui leur plaisent (pour être ordonnés),
ni de faire quoi que ce soit sans h* consente ment de l'évêque
de l'Églisc catholique soumis à h sandre, (.eux qui par
la miséricorde de Dieu et grace a vos prières n'ont été
convaincus d aucun &chl*me,et qui ont persévéré sans aucun
reproche dans l'Egli>« catholique, ceux-lfi conservent le
droit d'élire et de proposer les noms de ceux qui sont dignes
d'être admis dan» le clergé, cl aussi celui de tout faire
selon la toi et h canon ccelèslasliqm S'il arrive que
quelqu'un meure de ceux qui sont (en dignité) dans
l'Eglisc, on pourra élever à leur place ceux qui ont été
reçus récemment, à condition qu'ils en semblent digne»

que le peuple In <llp>.cl que Fêvêque d'Alexandrie donne won approbation et mi conhnation. (L'rite concession est fuite A tou*. A l'égard de Mélécc, une autre décision fut prise A cause <le son ancienne indiscipline et de son caractère violent et téméraire, afin que nul pouvoir, nulle faculté ne fussent attribués A un homme qui pourrait de nouveau provoquer les mémo désordre». Voilà le» décisions propres A l'Égypte cl A la très sainte Église d'Alexandrie.

Si quelque autre décision lut prise en présence de noire très mint collègue cl frère Alexandre, Il vous en donnera A son retour <lr% explications plus détaillées, lui qui a pris une part considerable aux délibérations. Nous vous donnons la bonne nouvelle de l'unité qui n été rétablie quant A la fête de PAQur*. 'fous lrs frères dr l'Orient qui autrefois célébraient la PAQuc avec les Juifs, la célébreront désormais avec les Humains, avec nous et nsec tous ceux qui en tout temps l'ont célébrée en même temps que nous.

Pleins de joie cl de bonheur A cause de l'heureuse issue des événements, et A cause de la paix ct de la concorde générale, et parce que l'hérésie a été extirpée, recevez avec plus d'honneur et plus grande bienveillance notre collègue, votre évêque Alexandre, qui par sa présence nous a causé une grande joie el qui A son âge a supporté tant de fatigue pour le rétablissement de la paix parmi vous. Priez aussi pour nous tous, afin que ce qui nous a semblé être juste demeure sans changement, par le Dieu tout-puissant cl Noire-Seigneur Jêsus-Cliriet, avec le Saint-Esprit. A lui gloire dans tous h-s siècles. Amen.

Il semble que le concile fut clôturé le 19 juin. Mansi, t. it, col. 6G8. Avant de sc séparer, les évêques assistèrent aux *vicennalia* de l'empereur ct à un grand festin, offert par l'empereur aux membres du concile. Eusèbe, *Vita Const*, 111, xv, p. 83.

Les pièces alléguées pour démontrer que le concile de Nicéc avait demandé ct obtenu du pape l'approbation de ses décisions sont des faux. Mansi, t. n, col. 721 : Hardouin, t. i, p. 311 el 327. Le texte d'un concile romain de 185. ci. Hardouin, t. n, p. 856, qui dit : *Trecenti decem et octo sancti Patres apud Xica am congregati confirmationem rerum atque auctoritatem sandre romance Ecclesia: detulerunt*, se rapporte au canon 5 de Sardique, qui avait décidé que le pape était la suprême instance dans la procédure ecclésiastique. Ce texte n'a donc rien à faire avec l'approbation du concile. Au milieu du v^e siècle déjà, à Home, on attribuait lrs canons de Sardique au concile de Nicée. Pour toute celle question de l'approbation du concile, voir Funk, *Kirchengcschichllche Abhandlungen*, t. i, p. 94 sq. Si aucune trace d'une approbation explicite du concile par le pape n'est parvenue Jusqu'à nous, toute l'histoire du iv^e siècle démontre clairement que l'Églisc romaine a engagé toute son autorité pour la défense des décisions de Nicée.

Hefelc-Leclercq, *Histoire des conciles*. t. i, p. 386 %q. oh l'on trouvera une abondante bibliographie; P. Battifol, *La paix constanUntcnn*. Paris. 1911; A. d'Alès. *If dogme de Xictc*, Paris, 1920.

G. Fr it z.

NICÉE (n CONCILE DE) Le deuxième concile de Nicéc a clé convoqué pour mettre lin à ht querelle des images. Sur l'histoire de cette querelle, voir Iconoclasmii, t vi. col. 577-591. Nous étudierons : I La convocation. II Les actes et les délibérations. III, Les canons du deuxième concile de Nicée.

I La convocation dit concile.— En décembre 781, le secrétaire imperial Taraise, un partisan décidé du culte des images, fut élu patriarche de Constantinople à l'instigation de l'impératrice Irène, régente pour son llls mineur Constantin VI. qui. elle aussi, avait toujours été Iconophilc. Le jour même de son élection, Taraise demanda publiquement A l'impératrice la convocation d'un concile pour le rétablissement de l'unité de l'Églisc, rompue par l'entreprise iconoclaste. Voir le discours de Taraise dans Mansi, *Concit.*, t. xn,

col. 986-989, et dans la *Chronographic* dr Théophane, *P. C.*, t. ovin, col. 924 sq. Le 29 août 785 (sur cette date, voir Hefelc-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. m, p. 716 sq.), Irène invitait le pape Adrien Pr au concile convoqué a Constantinople, en lui disant : «... après avoir délibéré avec nos sujets et avec de très saints évêques, nous avons déridé la convocation d'un concile general, *decrevimus ut fleret universale concilium*. Oui, Dieu lui-même, qui veut nous conduire à la vérité, demande que votre paternelle Sainteté paraisse elle-même à cc concile et vienne jusqu'à Constantinople, pour confirmer les anciennes traditions au sujet des vénérables images... Si vous ne pouvez venir, envoyez du moins de dignes et savants représentants. » Voir la traduction latine de la *Dtoalis sacra* d'Irène au pape dans Mansi, t. xn, col. 984-986. Le pape accepta l'invitation d'Irène; par une lettre du 26 octobre 785, JalTé, *Hegesla*, n. 2448, il sc déclara prêt a se faire représenter par des légats au concile projeté, si le rétablissement du cuite des images ne pouvait sc faire autrement, mais à condition que le conciliabule iconoclaste d'Hiéria serait anathématisé en leur présence, et que l'impératrice garantirait la liberté du concile ainsi que l'honorable retour des légats, si l'œuvre d'union n'aboutissait pas. Voir la lettre du pape à l'impératrice dans .Mansi, l. xn, col. 1055 sq.

Les actes du concile affirment eux aussi la convocation du concile par Irène : au début de chaque session, on y lit : τη συνόδου rrtz κατά θειον χάριν καί ευσεβέ θεόπισμα των αυτών θεοκυρωτων βασιλέων συνα ροισ είση . Mansi, t. xn, col. 1051, 1113; l. xm, col. 1, 130. 374; la lettre impériale lue à la i^{re} session du concile est adressée toi εύδοκία καί χάριτι Θεού καί κελεύσει τη ήμετέρα ευσεβού βασιλεία συνα ροισ είσιν άγιωτάτοι έπισχόποι , Mansi, t. xn, col. 1001; enfin, la définition dogmatique promulguée à la vu^e session débute par ces paroles : ή άγία καί οικουμενική σύνοδο ή κατά θεού χάριν καί θεόπισμα των ευσεβών καί φιλοχρίστων ημών βασιλέων Κωνσταντίνου καί Ειρήνη ... συναθροισύείσα. Le pape Adrien, en écrivant à Charlemagne dans le long mémoire. JalTé. n. 2183; et sic *synodum istam secundum nostrum ordinationem fecerunt* (sc. les légats du pape), ne prétend pas avoir convoqué le concile. *P. L.* t. xevin, col. 1291 B; il indique que les conditions posées par lui pour sa participation au concile, avant tout la réprobation du concile Iconoclaste d'Hiéria et le rétablissement du culte des in.âges ont été remplies; la suite de la lettre pontificale le démontre clairement. Noir Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. i. p. 68 sq. Du reste, bien que le pape n'ait pas convoqué le II^e concile de Nicée. sa situation, ainsi que nous le verrons, y fut très grande, identique à celle de saint Léon à Chalcédoine.

Cc fut Taraise qui invita au concile les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, alors sujets des califes. Mais ses envoyés ne purent s'aboucher qu'avec quelques moines qui députèrent deux d'entre eux. Thomas, prêtre el higoumène du couvent de Saint Arsène en Égypte, et Jean, prêtre et syncelle patriarcal, comme représentants des patriarches orientaux soumis aux Arabes, lis apportèrent une lettre des moines qui les avaient envoyés, ainsi que la synodique du défunt patriarche de Jérusalem. Ces deux pièces furent lues au concile.

Le 17 août 786, le concile sc réunit dans l'église des Snints-Apôtres à Constantinople, mais il fut dissous le même jour par une sédition militaire en faveur des iconoclastes. Ce n'est qu'après Γ^e épuration de l'année par Irène que les Pères, convoqués à nouveau, jjurcni sc réunir le 21 septembre 787, non plus à

Constantinople, encore peu sûre, mais à Nicée en Bithynie. Sur l'échec de la réunion du concile à Constantinople et sur les mesures prises par Irène pour rendre possible sa célébration, voir ici même, t. vi, col. 585 sq.

II. Les actes et les délibérations. — 1° *Terté et versions* <fr> actes. Le texte grec des actes du deuxième concile de Nicée est édité d'après trois mss, deux de la Vaticane et un troisième ayant appartenu à un archevêque de Tarmgone, Antoine Augustin. Voir la note de Binius dans Mansi. *Concit.*, t. xm, col. 186

Immédiatement après le concile, le pape Adrien Ier fit faire une traduction latine des actes; elle est perdue à l'exception des fragments conservés par les Livres carolins. Sous le pontificat de Jean \ III (872-882), Anastase le Bibliothécaire disait de cette traduction que son auteur « Ignorant le génie de chacune des deux langues, avait traduit d'une manière tellement senile que, rarement ou même jamais, on n'arrivait à saisir le sens, de sorte que cette version rebutait le lecteur et était tombée dans un profond discredit. » Mansi, t. xn, col. 981; />. L., t. cxxtx. col. 195 (J.

Γη fragment de cette version conservé par les Livres carolins nous permet de constater le bien-fondé du jugement d'Anaslase. À la troisième session du concile, le texte grec des actes fait dire à Constantin, évêque de Constantia dans l'île de Chypre : ὁμόφρων γίγνομαι... δεχόμενο; καὶ ἀσζαζόμενο τιμητικῶ; τὰ ἁγία καὶ σεπτὰ; εἰκόνα . καὶ τὴν κατὰ λατρείαν προσκύνησιν μόνῃ τῇ ὑπερουσίῳ καὶ ζωαρχικῇ Τριάδι ὀνομαζομένη (Je suis du même avis, je reçois et salue avec respect les saintes et vénérables Images. Quant au culte de latrie, je le réserve à la Très Sainte-Trinité). Mansi, t. xn, col. 1117. Voici comment la première version latine rend ce passage : *Suscipio et amplector hnnorabiliter sanctas et venerandas imagines secundum servitium adorationis quod consubstantiali rt vivificatrici Trinitati emitto*. On comprend l'indignation du rédacteur des Livres carolins à la lecture de cette énormité. Voir Livres carolins, l. III, c. xvn. P. L., t. xcvi, col. 1118. C'est pour éliminer cette fâcheuse version qu'Anastase le Bibliothécaire, qui avait déjà traduit les actes du VIII^e concile, en lit une nouvelle: c'est celle qui est imprimée dans les collections de fiardouin et de Mansi, en regard du texte grec, sans le grec dans P. L., t. cxxix, col. 195-512. En 1510, fut imprimée à Cologne une troisième version latine des actes du II^e concile de Nicée. Le cardinal Baroluv l'estimait bien inférieure à celle d'Anaslase. Voir la note de Binius dans Mansi, l. xm. col. 185. Elle est imprimée dans Mansi, t. xm, col. 197 sq. Ces deux dernières versions latines présentent la même lacune, elles ne donnent pas le procès-verbal de la viii^e session, elles se contentent d'en traduire les canons. Il se pourrait que cette lacune ait été volontaire, au moins de la part d'Anaslase. Les Livres carolins, l. III, c. xm, P. L., t. xcvi, col. 1136, reprochent au concile de Nicée d'avoir admis une femme dans son sein pour y enseigner, contrairement à la sainte Ecriture; or, d'après les Actes grecs, c'est Irène qui présida la viii^e session du concile et qui y prit la parole. Mansi, t. xm. col. 113 sq. Il ne nous semble pas impossible qu'Anastase ait omis de traduire le procès-verbal de cette séance pour esquiver ce reproche; peut-être aussi a-t-il considéré la viii^e session comme une séance d'apparat sans importance. La traduction latine du procès-verbal de la viii^e session du concile, imprimée en regard du texte grec dans Mansi, est l'œuvre de Binius.

2° *Les sessions conciliaires*. — *tn session*. — Le 21 septembre 787, les Pères du concile se réunirent au nombre d'environ 300 dans le sanctuaire de l'église

Sainte-Sophie de Nicée. À l'exception des deux envoyés des patriarchats soumis à la domination musulmane, tous étaient des sujets de l'empire byzantin. Les deux légats romains. Pierre, archiprêtre de Saint-Pierre, et Pierre, abbé de Saint-Sabas, étaient eux aussi, au moins en théorie, soumis à l'autorité impériale. L'évangile était placé sur un trône au milieu de l'assemblée. Devant l'ambon siégeaient les représentants impériaux, le patrice Pétronas et le logothète Jean; derrière eux se trouvaient les archimandrites, les higoumènes et un grand nombre de moines. Mansi, l. xn. col. 999. Sur la proposition des évêques de Sicile, la présidence fut déferée à Taralse; toutefois les légats romains signèrent toujours en premier lieu et figurent toujours en tête sur les listes de présence.

Taralse inaugura sa présidence en exhortant les Pères du concile à la brièveté dans la discussion, invitation qui, malheureusement, n'eut qu'un succès fort relatif. Mansi, t. xn, col. 999. Après la lecture de la lettre impériale qui, conformément aux conditions posées par le pape, garantissait la liberté du concile et prescrivait la lecture des lettres du pape ainsi que de celle des Eglises d'Orient soumises au calife, le concile consacra le reste de la première session à régler des questions de personnes. Voir la lettre impériale dans Mansi, t. xn. col. 1001 sq. Trois évêques iconoclastes furent admis à siéger au concile, après avoir lu une profession de foi condamnant le concile d'Iliéria et les coryphées du mouvement iconoclaste, proclamant la légitimité du culte des images qui n'est pas une idolâtrie, et anathématisant ceux qui refusent de vénérer les Images. Mansi, t. xn, col. 1008-1016. L'admission de sept autres évêques iconoclastes qui avaient contribué à l'échec de la réunion du concile à Constantinople l'année précédente n'allait pas sans difficultés: les moines surtout s'y montraient opposés. Pour trancher leur cas, on lut d'abord douze textes patristiques plus ou moins favorables à la réintégration des clercs tombés dans l'hérésie et revenant à résipiscence. Alors Sabas le Studite demanda si les évêques en question avaient été ordonnés par des iconoclastes; c'était soulever la question de la validité des ordinations conférées par des hérétiques. Cinq textes patristiques furent lus pour élucider cette question : Socrate, *II. E.t II*, xxvi, xxxviii, P. G., t. i. xvii, col. 272, 123, qui rapporte qu'Acace le Borgne et Palrophille établirent Cyrille comme évêque de Jérusalem après avoir chassé Maxime; un passage de Théodore le Lecteur et le début des actes du concile de Chalcédoine d'où il ressortait qu'Anatole avait été établi évêque de Constantinople à l'instigation de Dioscore, ce qui ne l'avait pas empêché de siéger à Chalcédoine; un passage de la *Vie de saint Sabas*, moine de Jérusalem au vii^e siècle, au « lire duquel Jean, établi évêque de Jérusalem par Sévère le monophysite, fut néanmoins reconnu par les moines, dès qu'il eut accepté le concile de Chalcédoine; un passage enfin de la lettre de saint Basile aux Nicopolitains, dans laquelle il déclare ne pas reconnaître comme évêque celui qui a reçu l'épiscopat de mains profanes pour la destruction de la vérité. Comme les moines insistaient sur ce dernier texte pour résoudre la question par la négative, Tamise se contenta de répondre que les Pères étaient toujours d'accord entre eux. Mansi, t. xm. col. 1050. Du reste, il avait déjà fait remarquer qu'au I^{er} concile beaucoup d'évêques ordonnés par des inonothélites avaient siégé sans opposition. Mansi, t. xm, col. 1015.

Il semble bien que Tamise ait mené son enquête patristique avec quelque complaisance, car sans cela il est inconcevable qu'après avoir cité dans la pre

inlèrc partie «le son enquête le 53· canon des Apôtres, il passe sous silence le 69· qui rejette la validité des ordinations conférées par les hérétiques. Il est aussi dit illicite d'admettre qu'un patriarche de Constantinople ait ignoré la lettre de son Église à Martyrulus d'Antioche, ainsi que le rituel de Timothée de Constantinople. deux pièces défavorables à la validité des ordinations conférées par les hérétiques (f. Sallet, *Les coordinations*, Paris, 1907, p. 10G sq.

Le concile renvoya l'altalre des évêques Iconoclastes à une date ultérieure; ils furent réintégrés sans débat à la ni* session.

///- session, — La deuxième session eut lieu le 26 septembre. Après le renvoi de l'altalre de la réintégration de l'iconoclaste Grégoire, évêque de Néocésnée à une date ultérieure, on lut les lettres du pape à Irène et à Taraisc. Dans sa lettre, Adrien explique à l'impératrice que saint Pierre a reçu du Seigneur le pouvoir de lier et de délier, pouvoir qui est passé à ses successeurs (le texte grec dit que Pierre et Paul ont reçu ce pouvoir et que les papes sont les vicaires des deux Apôtres). Or, les successeurs de Pierre ont toujours été favorables à la vénération «les images. Comme preuve, le pape citait les *Gesta Sylvestri* qui racontent que Constantin, malade de la lèpre, vil en songe les apôtres Pierre et Paul, qui lui dirent de faire venir le pape Sylvestre alors caché au mont Soracte à cause de la persécution; Sylvestre lui indiquerait une piscine dans laquelle il recouvrerait la santé si le pape consentait à l'y plonger trois fois. Ayant fait venir Sylvestre, Constantin lui demanda quels étaient ces deux dieux, Pierre et Paul. Le pape expliqua à l'empereur que c'étaient les deux apôtres et les lui montra représentés sur une image. Alors Constantin s'écria que c'étaient ces deux hommes qui lui étaient apparus, et que la preuve était faite que sa vision venait de Dieu. La lettre d'Adrien continuait en rappelant les ciTorts de ses prédécesseurs depuis (irégoire 11 en faveur du culte des images, et en défendant ce culte du reproche d'idolâtrie. Comme preuve scripturaire en sa faveur, Adrien allègue les chérubins, l'arche d'alliance, le serpent d'airain, figure du Christ, et le respect témoigné par le psalmiste à la représentation de la face divine. Ps. xxv, 8; xxvi, 8; xuv, 13. Comme autorités patristiques en faveur des images, le pape cite (irégoire de Nysse, Basile, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Athanase, Ambroise, Epiphane, Étienne de Bostra, Jérôme. La suite de la lettre du pape à Irène ne fut pas lue au concile. ICIIc contenait les conditions mises par Adrien à sa participation au concile, dont nous avons déjà parlé, la revendication des patrimoines de l'Eglise romaine confisqués par les empereurs Iconoclastes, la protestation du pape contre le titre de patriarche œcuménique pris par Taralse, le blâme infligé à l'Église de Constantinople d'avoir élu Tamise, un simple Inique, comme patriarche. Voir la lettre du pape à Irène dans Mansi, t. xn. col. 1056-1073. La lettre d'Adrien à Taralse qui fut lue ensuite ne contient rien de nouveau r.f Mansi, l. mi, col. 1078-1084 ; JatTé, n. 2148, 2119

Sur la demande des légats romains. Tamise déclara adhérer à la doctrine des lettres du pape. · Nous vénérons les Images, dit-il, d'un culte relatif, σχε-τιζω πό ω προσχυνουμεν, parce qu'elles ont été faites au nom du Christ, de su mère, des anges et de tous les saints, mais nous réservons pour Dieu seul notre adoration et notre fol, λατρείαν και πίστιν. » Munsî, l. xn, col. 1086 B. Sur la proposition des légats romains, on procéda ensuite au vote nominal : 263 Pères déchirèrent adhérer à la doctrine exposée dans les lettres «lu pape. Après les évêques, les

moines présents donnèrent eux aussi leur adhésion. De même que le concile de Chalcédoine avait accepté le tome de Léon, le deuxième concile de Nicée, avant toute discussion sur le fond, donna son adhésion «aux lettres du pape Adrien I*r.

///- session, 2A septembre. Après la réintégration de (irégoire de Ncocs?rée et des sept évêques mis en cause à la i" session, Taraisc invita ceux qui avaient subi des mauvais traitements de la part des évêques iconoclastes à déposer leurs plaintes. 1^· reste de la session fut rempli par la lecture de la synodique de Taraisc, «le la réponse qui lui avait été faite par certains moines des patriarchats orientaux, enfin de la synodique du défunt patriarche de Jérusalem, Théodore.

Dans sa synodique, Taralse professa sa foi à la Trinité et à l'incarnation, il reconnaît les six conciles œcuméniques (il attribue les canons du Quinisexte au VI· concile); il anathématise individuellement tous les hérétiques, parmi lesquels il range le pape Honorius, mais il passe sous silence la condamnation des Trois-Chapitres; enfin, il accepte le culte «les images et rejette le concile iconoclaste d'Hiéria. Voir le texte dans Mansi, t. xn, col. 1119-1128.

La lettre des moines orientaux explique pourquoi les envoyés de Tamise n'ont pu s'aboucher avec les patriarches soumis aux musulmans. Elle prie d'excuser leur absence au concile. Cela ne pourra lui porter préjudice, ajoute-t-elle, car ils ne parurent pas non plus au VI· concile dont l'œcuménicité n'est pas contestée. C'est principalement parce que le très saint et apostolique pape de Home était d'accord avec lui et présent par ses · apocrisiaires · qu'il en fut ainsi. Mansi, t. xn.col. 1134 E. C'est pourquoi, ajoute la lettre, de même que la foi de ce concile a pénétré par toute la terre, de même celle du futur concile, par suite de l'intervention de Taraisc et de celui qui gouverne le siège «lu prince «les Apôtres, sera prêché partout. » Mansi, l. xn, col. 1135. Voir le texte complet de cette lettre dans Mansi, t. xn. col. 1128-113b.

Dans sa synodique, Théodore de Jérusalem débute par une profession de fol à la Trinité et à l'incarnation; il accepte les six conciles œcuméniques et anathématise individuellement tous les hérétiques, ainsi qu'Honorius de Home. Visant le concile d'Hiéria· Il n'estime pas qu'un septième concile soit nécessaire après les six universellement reconnus, car il n'y a rien dans les traditions apostoliques ou les décisions des Pères qui ait besoin de correction ou de développement. Mansi, t. xn, col. 1142 E. Théodore admet le culte des reliques et des images parce que, selon saint Basile, le culte rendu à l'image va à celui qu'elle représente. Col. 1116 A. Ensuite, les légats romains déchirèrent que la lettre de Taraisc, celle des moines orientaux, ainsi que la synodique de Théodore étaient en parfait accord avec la lettre «lu pape Adrien. Les membres du concile s'exprimèrent dans le même sens. C'est à cette occasion que Constantin, évêque de Constantin dans l'île de Chypre, prononça les paroles «pii furent si mal rendues par le traducteur latin, ci-dessus, col. 419.

/I- session, I" octobre. La iv session est consacrée à la démonstration du bien-fondé du culte des images par la sainte Écriture et par les Pères.

Comme preuves scripturaires, le concile retint : Ex., xxv, 17-22, qui parle de l'arche d'alliance et des chérubins; Ezéch., xu, 1, 15, 19, qui parle des chérubins au visage humain; saint Paul, Hcb., ix, 1-5, «pii parle aussi des chérubins. Taralse expliqua que, si l'Ancien Testament avait des chérubins qui projetaient leur ombre sur le trône de grâce, nous devons avoir les images du Christ et des saints qui protègent «le leur ombre notre trône de grâce. H

ajouta que. si Moïse a représente les chérubins sous la forme humaine, c'est qu'ils lui étaient ainsi apparus sur le Sinai; cc n'est qu'après que les Israélites eurent manifesté des tendances à l'idolâtrie que Dieu prohiba les images. Tamise fit aussi remarquer que Dieu lui-même axait lutté avec Jacob sous la forme humaine. Mansi, t. xm, col. 5 sq.

Comme preuves patristiques, le concile cita le panégyrique de Mélécc par saint Jean Chrysoslomc, qui parle de la vénération des chrétiens pour l'image de Mélécc; Antipater de Bostra qui rappelle la statue élevée au Christ par l'hémorrhôissc; Grégoire de Nazianze parlant de l'image du martyr Polemon; Grégoire de Nysse qui assure avoir vu un tableau représentant le sacrifice d'Isaac et la description du martyre de sainte Euphémie par Astérius d'Amaséc; le 82^e canon du Quinisexte (attribué au VI* concile); Léonce de Chypre ct enfin les lettres du pape Grégoire II ct de Germain de Constantinople contre les iconoclastes. Voir *Images (Culte des)*, t. vj, col. 769-771.

Le concile cita aussi de nombreux écrits relatant des faits miraculeux attribuée aux images. A Beryte, des Juifs transpercèrent un crucifix avec une lance, aussitôt de l'eau el du sang jaillirent, doués d'une vertu miraculeuse. Cc récit est attribué par le concile à saint Athanase. Mansi, t. xm. col. 23 sq. Une femme souffrant de douleurs d'entrailles intolérables gratte une peinture représentant les saints Cosme et Damien, mêle à de l'eau cc qu'elle a gratté et est guérie tout de suite après l'avoir bue. Mansi, I. xm, col. 67. Une femme, délivrée du démon par le slylite saint Siméon le Jeune, lui érige une icône qui est douée d'une vertu miraculeuse; le saint était encore en vie. *Ibid.*, col. 75. Des impies qui voulaient enlever une image de saint Siméon le Jeune sont précipités de l'échelle sans pouvoir atteindre leur but. *Ibid.*, col. 78. Constantin de Constantia amlinna au concile qu'un iconoclaste de sa ville épiscopale creva un jour, avec son aiguillon, l'œil à une icône de la Vierge exposée dans une église. Immédiatement après, comme il voulait exciter son bœuf avec le même aiguillon, celui-ci sc rompit et un fragment lui creva l'ail. *Ibid.*, col. 77. L'évêque de Citium dans l'Ile de Chypre amlinna que, dans sa ville épiscopale, un sacristain voulant fixer une tenture sur le mur d'une église pour la fête du 15 août, enfonça un clou dans le front de l'image de saint Pierre. Rentré chez lui, il sentit immédiatement de violents maux de tête, qui ne cessèrent qu'après qu'on eut enlevé le fâcheux clou. *Ibid.*, col. 77. Le concile cita encore d'autres faits de ce genre tirés des miracles des saints Cyr et Jean, de Sophronc de Jérusalem, du Pré *spirituel* attribué au même (voir l'art. Mosciivs) ainsi que de la Vie de sainte Marie l'Égyptienne.

Pour terminer, après avoir nnathématlsé les iconoclastes. le concile promulgua le décret suivant ;
• ...Le saint ct universel concile réuni par la grâce de Dieu et hi volonté de nos très pieux et très croyants empereurs, Irène, la nouvelle Ilélène, ct le nouveau Constantin... » (suit une brève profession de foi)...
• le Christ nous a délivrés de l'idolâtrie par son incarnation. sa mort et sa résurrection. Ge n'est pas un concile ou un empereur qui, comme le soutenait le sxnedrium juif (d'Hiéria), a guéri l'Églisc de l'erreur de l'idolâtrie, c'est le Christ Seigneur. A Lui, non aux hommes, en revient la gloire ct l'honneur. Le Seigneur, les Apôtres et les Prophètes nous ont enseigné que nous devons honorer ct louer tout d'abord la sainte Mère de Dieu, qui est au-dessus de toutes les puissances célestes, puis les saints anges, les apôtres, les prophètes, les martyrs, les saints docteurs ct tous les saints, ct que nous devons recourir à leur Inter-

cession, qui peut nous rendre agréables à Dieu, si nous vivons d'une manière vertueuse. Nous vénérons, ἀσπαζόμε α, en outre l'image de la sainte cl vivifiante croix cl les reliques des saints; nous acceptons, saluons cl baisons les saintes et vénérables nuages, conformément à l'antique tradition de la sainte Église catholique de Dieu, cl en particulier conformément à la tradition de nos saints Pères qui ont accepté ces images el ordonné de les placer dans les églises et en tous lieux. Ces images sont celles de Jésus-Christ, notre Sauveur, fait homme, puis de Notre-Dame -toujours vierge cl très sainte Mère de Dieu, el des anges immatériels qui ont apparu aux Justes sous une forme humaine; de même les images des saints apôtres, prophètes ct martyrs, etc., afin que ces copies nous rappellent l'original et que nous soyons amenés à une certaine participation de leur sainteté. » Voir le texte complet du décret dans Mansi, I. xm, col. 150 sq.

Tous les membres présents signèrent le décret, les légats romains en ajoutant qu'ils recevraient tous ceux qui abjureraient la doctrine iconoclaste.

I^{re} session, 4 octobre. - A la v^e session, le concile termina l'enquête patristlque sur la légitimité du culte des images. On lut un passage de la deuxième catéchèse de saint Cyrille de Jérusalem, qui blâme Nabuchodonosor d'avoir enlevé les chérubins du temple de Jérusalem, ainsi qu'une lettre du slylite Siméon le Jeune, demandant à l'empereur Justin H de sévir contre les Samaritains qui avaient détruit des images. Mansi, t. xm, col. 159. Le concile déclara ensuite rejeter comme apocryphe, parce qu'en opposition avec l'Évangilc, le livre intitulé περίοδοι των αποστόλων qui avait fourni au concile d'Hiéria des arguments contre le culte des images. *Ibid.*, col. 167. Le concile fut d'avis de ne faire aucun cas de la lettre d'Eusèbc de Césarée à Constantia, hostile aux Images, à cause de l'hétérodoxie de son auteur. Pour la même raison, le concile voulut ignorer les opinions iconoclastes de Sévère, patriarche monophysltc d'Antioche, et de Philoxène de Mabboug. Ensuite le concile constata que les iconoclastes avaient enlevé les passages favorables aux images clans les œuvres de Constantin, l'ancien archiviste de l'Églisc de Constantinople. *Ibid.*, col. 186. Il restait encore d'autres passages à lire, mais le concile se déclara suffisamment éclairé. Après avoir entendu la lecture d'un mémoire du moine Jean, représentant des patriarchats orientaux, suivant qui les Juifs avaient été les premiers instigateurs du mouvement iconoclaste, le concile décida, sur la proposition des légats romains, d'exposer une image sainte dans le local de sa session.

vi^e session. Cette session eut lieu le 6 octobre selon le texte des Actes, ct le 5 selon la traduction d'Anaslasc. Elle s'occupa uniquement de la réfutation du décret dogmatique du concile d'Hiéria. Voir l'analyse de ce décret à l'article Iconoclasme, I. vt, col. 582. Grégoire de Néocésorée donna lecture du décret iconoclaste et, après chaque passage lu par Grégoire, les diacres Jean et Eulychus intercalèrent une très longue cl très diffuse réfutation qui, avec le décret, remplit 160 colonnes dans Mansi. On se fera une idée du ton de cette réfutation en lisant la phrase suivante qu'on ne peut décemment citer que dans la traduction latine : *Vcre turc eorum (sc. iconoclasturn) sunt, (pii ex ventre eorum pronuntiationes eliciunt, qui saturitatibus stercoralibus conceptis, putridas evaporationes emittens vesanos et phrenesi captus e/Iictt.* Mansi, t xm, Col. 331. Quant au fond, la réfutation ne fait que répéter ce qui a été dit aux sessions précédentes.

Quelques remarques néanmoins méritent d'être ictenucs : L'œcuménicité du concile d'Hiéria est

contestée, parce que le pape n'y a eu aucune participation. Mansi. t. xm, col. 207. A l'assertion du concile d'Hiéria que le Sauveur, de même qu'il a envoyé les Apôtres, a suscité les empereurs iconoclastes pour délivrer l'Eglisc de l'idolAtrie, la réfutation répond qu'il est impossible que l'Eglisc tombe dans l'idolAtrie, car elle ne peut changer ct rien ne sc fait en elle sans le Christ. Mansi, t. xm, col. 207, 211, 215, 227.

A l'objection du concile d'Hiéria que la peinture ne peut représenter le Christ sans diviser ou confondre ses deux natures, la réfutation réplique que la peinture peut très bien représenter l'homme sans diviser ou confondre l'Arnc humaine et le corps humain. Mansi, t. xm, col. 213, 252-200. Sur cette objection iconoclaste, voir Iconoclisme, t. vi, coi. 577.

A remarquer aussi la distinction qui sc trouve dans Mansi, t. xm. col. 283. sur le culte relatif des images : την κατά πίστιν προσκύνησιν καί λατρείαν αὐτῷ μόνῳ τῷ ἐπὶ πάντων ἐῷ ἐν Τριάδι ἀνυμνουμένῳ προσάγουσιν... τὰ σεπτὰ εἰκόνα πό ῳ καί στοργή κινούμενοι πρό τήν των πρωτοτύπων αναγωγήν (Anastase traduit ce terme par *relationem*) ἀσπαζόμεῦα καί τιμητικῶ προσκυνούμεν.

17/- session, 13 octobre. A cette session fut promulgué le décret dogmatique sur le culte des images. Cc décret débute par le symbole <ic Nicée-Constantinople, dans lequel le *Filioque* n'existe pas. Il anathématisc individuellement tous les hérétiques, parmi lesquels il range le pape Honorius, mais il omet la condamnation des Trois-Chapitres. Concernant le culte des images, il déclare :

Les représentations de In croix et les saintes images, qu'elles soient peintes, sculptées, ou de quelque matière que ce soit, doivent être placées sur les vase*, le* habits, les mur», le* maisons ct les chemin*: par ces image*, nous entendons celle* de Jésus-Christ, de mi mère immaculée, des saints anges et de tous le* saint* personnages. Phi* on regardera ce* image*, el plus le spectateur *e souviendra de celui qui est représenté, s'efforcera de l'imiter, *e sentira excité A lui témoigner respect el vénération (ἀσπασμόν καί τιμητικήν προσκύνησιν) sans lui témoigner toutefois une latrie proprement dite (τήν ἀληθινήν)αρpttav) qui ne convient qU'A Dieu seul; mai* il leur offrira, en signe de sa vénération, de l'encen* ct des lumières, ainsi que cela n lieu pour l'imgo de la sainte croix et pour le* saints Evangile* (It* livres) el pour le* vases sacrés; telle était In pieuse coutume de* ancien*, car l'honneur témoigné A une image revient A celui qu'elle représenta. Quiconque vénéré (προσκνννι)- une image vénéré la personne qui y est représentée. Si quelqu'un pense ct enseigne autrement ct condamne cc que l'Égllse consacre, soit te livre de* Évangiles, ou l'image de la croix, ou une image quelconque, ou de* reliques d'un martyr, ou si quelqu'un travaille A détruire les traditions de iTîglhn catholique, ou emploie A des usages profane* le* vase* sacrés ou le* monastères qu'on doit respecter, il sera. s'il est évêque ou clerc, déposé; s'il est moine ou laïque, excommunié. Man*i, t. xm, col. 373-380.

Après que tous les membres du concile curent signé cc décret dogmatique, on lança de nouveau l'anathème aux coryphées du mouvement iconoclaste, ct on termina par la glorification de Germain, patriarche de Constantinople, de Georges de Chypre el de Jean de Damas. Mansi, t. xm, col. 100.

Taralse écrivit ensuite une lettre A l'impératrice pour lui rendre compte de cc qui s'était passé au concile. Cc qui est remarquable dans cette lettre, c'est que Taralse y expose la synonymie de προσκυνεῖν ct ἀσπάζεσθαι (Anastase traduit *adorare* et *salutare*). Dans l'ancienne langue grecque, prétend-!!, κυνεῖν signifiait saluer«ct baiser», le préfixe πρό indique un degré supérieur d'affection. Comme preuve de la synonymie de προσκυνεῖν ct ἀσπάζεσθαι. Taralse cite la version des Septante de I Beg., xx. II. où il est dit de David προσεκύνησε τρι τὸν Ἰωνά αν καί

κατεφίλησεν αὐτόν· et aussi l'Épltre aux Hébreux, xi, 21, où il est dit de Jacob: προσεκύνησεν ἐπὶ το ἄκρον τη ράβδου αὐτοῦ (sc. Joseph). Cette προσκυνησι· selon Tamise, est différente de ἰαλάτρευσι· duc a Dieu seul. Mansi, t. xm, col. 401 et 105.

Enfin, le concile écrivit aux clerks de Constantinople pour les mettre au courant des travaux et des décisions du concile. Voir cette lettre *ibid.*, col. 107-111.

vnr session. — Sur la convocation de l'impératrice Irène, les Pères du concile se rendirent A Constantinople; là eut lieu la vm· session, le 23 octobre, dans le palais de la Magnaurc sous la présidence de l'impératrice elle-même. Après un aimable discours de bienvenue, Irène ordonna la lecture du décret dogmatique du concile. La lecture terminée, elle demanda si cc décret avait l'assentiment des Pères. Sur leur réponse affirmative, l'impératrice signa le décret, cc que son (Ils Constantin fit aussi. Pour terminer, Irène demanda la lecture des principales preuves patristiques en faveur du culte des images. Selon son désir, il fut donné lecture des passages tirés du panégyrique de Mélécc par saint Jean Chrysostome, du discours d'Astérios d'Amasée sur sainte Euphémie, du discours de Jean de Thessalonique contre les Gentils, de la lettre du stylite saint Siméon le Jeune à l'empereur Justin, de la lettre de saint Nil A Oïympodore et enfin du 82· canon du Quinisexte (attribué au \ P concile). Tous ces textes avaient déjà été lus A la iv· session. La session fut levée après les acclamations usuelles. Voir le procès-verbal de cette session dans Mansi, t. xm, col. 113-118.

III. Les canons. — Le deuxième concile de Nicée a promulgué 22 canon* disciplinaires. Selon Harnack, cc sont les meilleurs qu'un concile général ait jamais décrétés. *Dogmengeschichte*, 3· édit., t. n, p. 188. Le texte du dixième canon énonce clairement qu'ils furent promulgués dans la ville impériale, donc A la vm· session. Si la traduction d'Anastase les attribue A la vu·, c'est qu'elle omet le procès-verbal de la huitième session. Voir col. 119.

α' Τοί την Ιερακικήν 1. A ceux qui sont revêtus λαχούσιν αξίαν μαρτόρια de la dignité Miccrdotalr, les τε καί κατορθώματα αι témoignage* et le* cnscl- των κανονικών διατάξεων gnmirnts des prescriptions είσιν ύποτυπώσει· ἃ δε- canonique* doivent servir de •όμενοι ασμένω , μχτά του règle de vie. Le* recevant Θεοφάντορο Δαβίδ ἄδο- avec joie, nous chantons as*ec μεν προ τον δεσπότην David, le porte-parole de la Θεόν λέγοντε· *Εν τη divinité et nous disons A ὑδῶ των μαρτυρίων σου Dieu : *J'ai eu de ta joie d ἐτέρφ ην, ὡ ἐπὶ παντί comme si je possédais tous πλούτῳ, καί- Ένετείλω les trésors: et : Tu as fait δικαιωσύνην. τὰ μαρτύρια les connaître ta justice, tes rum- σου ει τόν αἰῶνα συνέ- mandements pour toujours. τισόν με, καί ζήσομαι. Καί ει τόν αἰῶνα ἡ jats-les moi comprendre, et je προφητική φωνή ἰντέλλε* vivrai. Et si la voix du pro- ται ἡρίϊν φυλάπτειν τὰ phète nou* prescrit de garder μαρτύρια τοῦ Θεοῦ, καί toujour* les prescriptions ἦν ἐν αὐτοί , δηλονότι divine* et de sivre en elle*, ακράδαντα καί ασάλευτα c'est qu'elles demeurent tou- διαμενοντα, ὅτι καί ὁ jour* sans suppression vt εόπη Μωϋση οὕτω *nn* changement. Aussi φησίν Έν αὐτοῖ οὐκ Moïse qui a vu Dieu a dit : εστι προσ ειναι, καίἀπ'αύ- En elles rien n>st d ajouter των οὐκ ἴστιν ἄφελειν. ni d supprimer. Et le divin Καί ο θείο απόστολο apAtro Pierre,*e glorifiant en Πέτρο rr αὐτοί ἐγκαι- elles, s'écrit : Les unges desi- χωμένο βοα· Ει ἃ ἐπι- rent u plonger leurs regards; υμούσιν ἄγγελοι παρα- et Paul : Ai un ange du ciel· κύψαι. Καί ο ἰχθύλό φησι· vous annonçait un autre titan·*

παρ' 6 ευηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω. Τοῦτων οὖν οὕτω ἰντων καὶ διαμαρτυρουμένων ἡμῖν, ἀγαλλιώμενοι ἐπ' βύτοϊ, ὡ εἰ τι ευροι σκύλα πολλά, ἀσπασίω τοῦ θείου κα- ὁλοκλήρου τήν αὐτῶν δια- ταγήν καὶ ασάλευτου κρα- τλνομεν των ἐκτεθέντων λπό των ἀγίων σαλπίγ- γων τοῦ Πνεύματος των πανευφήμων ἀποστόλων των τε εξ ἀγίων οικου- μενικῶν συνόδων καὶ των τοπικῶ συναθροσθειςῶν ἐπὶ ἐκδόσει τοιούτων δια- ταγμάτων, καὶ των ἀγίων Πατέρων ἡμῶν. Ἐ Μ γάρ ἀπόντε καὶ του αὐ- του Πνεύματος αὐγασθέν- τε, ὀρισαν τὰ συμφέ- ροντα· καὶ οὐ μὲν τω ἀναθέματι παραπέμπουσι, καὶ ἡμεῖ ἀναθεματίζομε·/ οὐ δέ* τῇ καθαιρέσει, καὶ ἡμεῖ καθαιρούμεν· οὐ δέ τω ἀφορισμῷ, καὶ ἡμεῖ ἀφορίζομεν· οὐ δέ ἐπιτιμίῳ παραδιδόασι, καὶ ἡμεῖ ὡσαύτω ὑποάλλο- μεν' Ἀφιλ. ἀργυρο γάρ ὁ τρόπο, ἀρκούμενοι τοῖ παρούσιν, ὁ ἀναδέορκῶ εἰ τρίτον ουρανόν, καὶ ἀκούσα ἀρρητα ρήματα, Παῦλο ὁ θειο ἀπόστολο διαρρήδην βοα

Ce texte attribue lui aussi les canons du Quin-
sixte au sixième concile général, comme Taraisc
Taxait déjà fait à la quatrième session, sans que les
légats romains et le pape aient manifesté leur désap-
probation. Voir Mansi, t. xm, col. 11.

3' Ἐπειδήπερ ζάλλου-
τε συντασσόμεθα τῷ θεῷ·
Ἐν τοῖ δικαιώμασί σου
μελετήσω, οὐκ ἐπιλήσομαι
ΖΩ λόγων σου· πάντα μὲν
Χριστιανό^ τοῦτο φυλάτ-
τειν σωτήριο·/, κατ' ἔ αι-
ρετυν δέ, τοῦ τήν ιερати-
κή·/ ἀμτχχομέ·/ου αξιαν.
*Οθεν βρίζομε·/, πάντα τον
προάγεσΟαι μέλλοντα εἰ
τὺν τη ἐπισκοπη βαθμό·/
πάντω τὸν ψαλτήρα γινώ-
σκειν, ἵνα ὡ ἐκ τούτου,
καὶ πάντα τον κατ' α·/τόν
κλήρο·/ ο·/τω νουθετῇ μυεί-
σθαι· ἀνακρίνεσθαι δε ασ-
φαλῶ ὑπὸ τοῦ μητροπο-
/ίτου, εἰ προΟὐμω ἔχει
ἀναγν/ωσκειν ἐρευνητικῶ
καὶ ο·/ παροδευτικῶ, τοῦ
τε ἱερο·/ κανόνα, καὶ τὸ
ἅγιον Ἐυαγγελίαν, τήν
τε τοῦ θείου ἀποστόλου
βιόλσιν, καὶ πάσαν τήν
θεία·/ γραφή·/ καὶ κατὰ

*gile que celui que nous vous
avons annonce, qu'il soit
anathème !* Les prescriptions
étant ainsi, réjouissons-nous
en clics comme celui qui a
trouvé un riche butin, gar-
dons les divins canons affec-
tueusement en notre cœur,
observons-les intégralement
sans 5* Introduire aucun chan-
gement, tant ceux qui vien-
nent des saints Apôtres, les
trompettes du Saint-Esprit,
que ceux qui ont été promul-
gués par les six conciles géné-
raux, de même ceux qui ont
été rendus par des conciles
particuliers, pour la publi-
cation (ixέοσι) des canons
énoncés plus haut, et aussi
les canons des saints Pères,
car tous illuminés par le
même Esprit ont prescrit ce
qui est salutaire. Nous ana-
thecinatisuns quiconque est
annthrmatisé par ces canons,
nous déposons ceux qu'ils
déposent, nous excluons ceux
qu'ils excluent, et lorsqu'ils
punissent nous appliquons
la peine qu'ils décrètent. Que
nos mœurs soient sans ava-
rice; soyons contents de ce
que nous avons, voila ce que
nous avons, voila ce que
clame ouvertement Paul le
divin apôtre qui a pénétré
nu troisième ciel et qui a
entendu des paroles mysté-
rieuses.

2. Comme nous chantons
avec le psalmiste : *Je m'erer-
errai dans tes commande-
meats, je n'oublierai pas tes
punies*, il est sidutnlrc epic
tous les chrétiens et surtout
ceux qui sont appelés A l'épis-
copat se conforment A cette
parole. C'est pourquoi nous
prescrivons : quiconque veut
être sacré évêque <loit savoir
tout le psautier par cœur,
alla de pouvoir instruire sur
ce point lrs clercs qui sont
sous sa délK'n<hincc, cl le
métropolitain doit examiner
si le candidat ne s'est pas
contenté de lire rapidement
les saints canons, le saint
évangile, les lettres des apô-
tres et toute la Miintr Ecrite
au lieu de les étudier A
fond; s'il se conduit d'une
manière conforme aux ca-
nons divins, et s'il Instruit le
peuple sur ce point. En

τα θεία ἐντάλματα ἀνα-
στρέφεισθαι, καὶ διδάσκει·/
Deny», le* maximes qu'une
τὸν κατ' αὐτόν λαόν. Οὐσία
γάρ τη καθ' ἡμὰ ιεραρ-
χία ἔστι τὰ θεοπαραδότα
λόγια, ἡγουν ἡ των θείων
Γραφῶν ἀληθινὴ ἐπιστήμη·
καθὼ ὁ μέγα ἀπεφήνατο
Διονύσιο· Εἰ δέ ἀμφισ-
θητοίη, καὶ μὴ ἀσμενίζοι
οὕτω ποιεῖν τε καὶ διδάσ-
κει·/, μὴ χειροτονεῖσθω.
*Ἐφη γάρ προφητικὸ ὁ
Θεός· Σὺ ἐπίγνωσιν ἀπώ-
σω, κάγῳ ἀπώσομαι σε
τοῦ μὴ Ιερατεῦει·/ μοι.

On rapprochera ces prescriptions relatives A la
• science compétente » des divers membres de la
hiérarchie, des efforts faits à la même époque par les
conciles occidentaux et Charlemagne lui-même. Ce
canon a été inséré pnr Gralien, dans le *Décret*, dist.
XXXVIII, c. 6, d'après la traduction d'Annslase.

γ* Πάσαν ψήφον γινο-
σκοπού ἡ πρεσβυτερου ἡ
διακόνου, ἀκυρου μένειν
κατὰ τον κανόνα του λέγον-
τα· Et τι ἐπίσκοπο κοσ-
μικοῦ ἀρχουσι χρησάμε-
νο, δι' αὐτῶν ἐγκρατῇ

Οαιρεισθω καὶ ἀφορίζεσ-
Οωσαν, καὶ οἱ κοινωνοῦν-
ΖCZ αὐτῷ πάντε· Δει γάρ
τον μέλλοντα προόιοάζεσ-
Οαι εἰ ἐπίσκοπὴν, ὑπὸ ἐπι-
σκόπῳ ψηφίζεσθαι· κα-
θὼ παρὰ των ἀγίων Πα-
τέρων των ἐν Νικαῖα ὠρι-
σται ἐν τῷ κανόνι τῷ
λέγοντι· Ἐπίσκοπον προ-
σῆκει μάλιστα μὲν ὑπὸ
πάντων των ἐν τη ἐπαρχία
καΟίστασθαι· εἰ δέ δυσχε-
ρὲ εἶη τοῦτο ἡ διὰ κατε-
πειγουσαν ἀνάγκην ἡ διὰ
μῆκο οδοῦ, ἐξάπαντο
τρει ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγο-
μένου (συμφήφων γινο-
μένων καὶ των ἀπόντων
καὶ συντιθεμένων διὰ γραμ-
μάτων), τότε τήν χειρο-
τονίαν ποιεῖσθαι· το δέ
κύρο των γινομένων διδο-
σθαι καθ' ἐκάστην ἐπαρχίαν
τω μητροπολίτη.

Le premier canon visé est le 31* canon apostolique.
Pour le texte du 1er concile de Nicée, voir ci-dessus,
col 110. Ce canon a été inséré pur Gratien dans le
Décret, dist. XL III, c. 7.

δ' Ὁ κήρυξ τῇ ἀλη-
θεία ὁ μέγα Παῦλο, ὁ
θεῖο ἀπόστολο, οἶονεἰ κα-
νόνα τιθεῖ τοῖ Ἐφεσίῳν
πρεσβύτεροι, μάλλον δέ
καὶ παντὶ Ιερατικῷ κληρῷ-
ματι, οὕτω ἐπαρρησιάζο-
Οη εἰπῶν Ἀργυρίου ἡ
χρυσίου ἡ Ιματισμοῦ οὐ-
δενὸ ἐπεθύμησα, πάντα
ὑπέδει α ὑμῖν, ὅτι οὕτω

eiïet, ainsi que Je dit le grand
tradition divine u fait arri-
ver jusqu'à nous, c'est-à-dire
la véritable intelligence des
saintes Écrittires sont l'es-
sence de noter hiérarchie.
Celui (pii hésite et refuse
d'agir et d'enseigner ainsi ne
doit pas être sacré, car Dieu
a dit pur son prophète : *Tu
as rejeté la sagesse · t moi je te
rejetterai afin que tu ne sois
pas mon prêtre.*

3. Toute election d'un évê-
que, d'un prêtre ou d'un dia-
cre fuite pur l'autorité Meu-
lière, doit être nulle selon le
canon qui dit : *Si un évêque
s'empare d'une Église avec
Caide de la puissance de ce
monde, qu'il soit déposé et
que tous ceux qui acceptent
sa communion soient exclus.*
Car celui qui doit être élevé
A l'épiscopat doit être élu par
des évêques, comme il a été
décidé par les Pères de Nicée
dans le canon qui dit : *L'évê-
que doit être choisi par foui
les évêques de Céparchie; si une
nécessité urgente ou la lon-
gueur du chemin s'y oppose
trois (évêques) au moins doi-
vent se réunir et procéder d la
• cheirolonie », munis de la
permission écrite des absents.*
*La confirmation de ce qui
s'est fait revient de droit dans
chaque éparchie au métropo-
litain.*

I. Le liémut de la vérité,
le divin apôtre Paul, comme
s'il donnait un canon aux
prêtres d'Épbesc ou plutôt A
tous lrs clercs, dit avec assu-
rance : *Je n'ai désiré ni l'ar-
gent, ni l'or, ni le vêtement de
qui que ce soit ! le i'ous ai
montré de toute manière que
c'est en travaillant uinsi qu'il
taut soutenir lrs faibles,* cstl-

κοπιώντα δει ἀντιλαμ-
βάνεσϋαι των άσΟεοούντων,
μακάριον ηγουμένου τό
διδόναι ή λαμβάνειν· Διό
καί ήμεϊ μαΟητευΟέντε
παρ'αύτου όρίζομεν, μηδό-
λω αίσχροκερδῶ έπινο-
εϊσΟαιέπίσκοπον, προφασι-
ζόμενον προφάσει έν άμαρ-
τίαι , άπαιτεϊν χρυσόν ή
άργυρον ή έτερον είδο
του ύπ'αυτόν τελούντα
έπισκόπου ή κληρικού ή
μοναχού . Φησι γάρ ο
απόστολο . Αδικοι βασι-
λειαν Θεού ού κληρονομή-
σουσι. καί· Ούκ οφείλει τά
τέκνα τοῦ γονεύσι θησαυ-
ριζει*, άλλ' οι γονεϊ τοῦ
τέκνοι . Et τι ούν δι
άπαίτησιν χρυσοῦ ή ετέρου

Ιδιαν εμπάθειαν εύρεΟείη

καί άφορίζων τινά των ύπ*
αυτόν κληρικών, ή σεπτόν
ναόν κλείων, ώ μη γίνεσ-
Οαι έν αύτώ τά του Θεού
λειτουργία , καί ει άναί-
σθητον την εαυτου μανίαν
έπιπέμπων, άναίσΟητο όν-
τω έστί, καί τη ταυτο-
πάθεια ύποκείσεται, καί
έπιστρέψα ό πόνο αύτου

ώ παραβάτη εντολή
Θεού καί των άποστολι-
κών διατάξεων. Γιαραγ-
γέλλει γάρ καί Πέτρο ή
κορυφαία των άποστόλων
άκρότη . Ποιμαίνετε τό έν
ύμῖν ποιμνιον του Θεού
έπισκοπούντε μη αναγ-
καστικό , άλλ'έκουσίω
κατά Θεόν· μηδέ αίσχρο-
κερδιῦ , άλλα προΟύμω -
μη ώ κατακυριεύοντε
των κλήρων, άλλα τύποι
γινόμενοι του ποιμνίου·
καί φανερωΟέντο του άρ-
χιποιμένο κομιεϊσΟε τόν
άμαράντινον τη δόξη στέ-
φανον.

Inséré au *Décret*, causa XVI, q. i, c. 61.

ε' ᾽Αμαρτία προ θάνα-
τόν έστιν, όταν τινε άμαρ-
τάνοντε αδιόρθωτοι μεί-
νωσι. Τό δέ τούτου χειρόν,
εάν τραχηλιώντε κατε-
ξανίστανται τη εύσεβεία
καί τη αλήθεια , προτι-
μώμενοι τόν μαμωναν τη
του Θεού ύπακοή , καί
των κανονικών αύτου δια-
τάξεων μη άντεχόμενοι·
έν τούτοι ούκ ιστι Κύριο
ό Θεό , εί μηπω ταπεινω-
Οέντε . του ίδιου σφάλμα-
το άνανήύωσι· Χρή γαρ
μάλλον αύτου προσέρ-
χεσΟαι τώ Θεφ, ^τά

niant qu'on est plut heureux
cn donnant qu'en recevant.
C'est pourquoi, suivant scs
conseils, nous prescrivons :
aucun évêque ne doit en
alléguant de mauvais pré-
textes demander ile l'or, de
l'argent ni autre chose sent*
blnlile aux autres évêques,
aux clercs ou aux moines qui
leur sont soumis, car l'apô-
tre «lit : *Ceux qui pratiquent
l'injustice ne posséderont pal
le royaume de Dieu;* et : *1-cs
enfants ne doivent pas thésau-
riser pour les parents, niais les
parents pour les enfantsi*. S'il
arrive qu'un évêque ait par
avarice ou par quelqii'autrc
passion enlevé A un de *ci
clercs la charge qu'il occu-
pait ou fermé son église, cn
sorte qu'on ne puisse plus y
aller célébrer le service divin,
l'évêque devra avoir le même
sort, la peine reviendra sur
sa tête comme sur un trans-
gresseur des commandement
de Dieu et «les Apôtres. Car
«tint Pierre dit : *Faites pat-
lre iHitre troupeau sans vio-
lence, niais de bon aciir, selon
Dieu, non /mis pour un vilain
lucre niais par zèle, non «η
donttn«rtcnr*. mais en exem-
ple du troupeau el quand
viendra le prince des pasteurs,
vous recevrez la couronne de
gloire*

συντετριμμένη καρδια
την άφεσιν τούτου του
άμαρτήματο καί την συγ-
χώρησιν αίτεϊσθαι, ούχι
έναβρύνεσθαι τη άθέσμω
δόσει. Εγγύ γάρ Κύριο
τοῦ συντετριμμένου τη
καρδια· του ούν έγκau-
χωμένου διά δόσεω χρυ-
σίου τετάχΟαι *tv* Ἐκκλη-
σία, καί ταύτη τη πονηρά
συνήθεια έπελπίζοντα τη
άλλοτριοῦση από του Θεού
καί πάση ιεροσύνη , καί
έκ τούτου άναιδεϊ προ-
σώπω καί άπερικαλύπτω
στόματι, όνειδιστικοῖ λό-
γοι; του δι'αρετήν βίου
ύπό του άγιου Πνεύματο
έκλεγέντα καί κατατα-
γέντα έκτό δόσεω χρυ-
σίου ατιμάζοντα . πρώτα
μέν τούτο ποιούντα τόν
έσχατον λαμβάνειν βαθμόν
του οικείου τάγματο - εί
δ'έπιμένοιεν, δι'επιτιμίου
διορΟούσθαι- εί δέ τι έπί
χειροτονία φανείη ποτέ
τούτο πεποιηκώ , γινέσΟω
κατά τόν άποστολικόν κα-
νόνα, τόν λέγοντα- Et τι
έπίσκοπο διά χρημάτων
τη αξία ταύτη έγκρατή
γένηται, ή πρεσβύτερο ή
διάκονο , καΟαιρείσΟω καί
αύτο καί ό χειροτονήσα ,
καί έκκοπτέσΟω παντά-
πασι έκ τη κοινωνία , ώ
Σιμών ο μάγο ύπ'έμοῦ
Πέτρου. Ωσαύτω καί τόν
δεύτερον κάνονα των έν
Χαλκηδόνι όσιων Πατέρων
ήμών. τόν λέγοντα : Et
τι έπίσκοπο έπί χρήμασι
χειροτονίαν ποιήσαιτο. καί
εί; πράσιν καταγάγοι την
άίπρατον χάριν, καί χειρο-
τονήσοι έπί χρήμασιν επι-
σκοπον ή χωρεπίσκοπον,
ή πρεσβύτερον. ή διάκονον,
ή τινα των έν τώ κλήρω
καταριΟοιμμένων, ή προ-
βάλλοιτο έπί χρήμασιν οι-
κονόμον ή εκδικον ή παρα-
μονάριον, ή όλω τινά του
κανόνο , δι' αίσχροκέρ-
δειαν οικείαν. ο τούτο έπι-
χειρήσα , έλεγ/Οεί . κιν-
δυνευέτω ει τον οϊκέϊον
βαθμόν καί ό χειροτονού-
μενο μηδέν έκ τη κατ'
εμπορίαν ώφελειςΟω χει-
ροτονία ή προβολή . αλλ*
ιστω άλλότριο τη αξία
ή του φροντίσματο , ούπερ
έπι χρήμασιν έτυχεν. Εί
δέ τι καί μεστεῶν φανείη
καί τοῦ ούτω αίσχροῖ
καί αθέμιτοι; λήμμασι,
καί οῦτο . εί μεν κληρικό
είη, του οικείου έκπιπτέτω
βαθμού- εί δέ λαϊκό ή
μοναχό , άφοριζέσΟω.

dr ceux qui ont le cœur
contrit. Ceux qui se glori-
fient d'avoir obtenu une
place ecclésiinstltfuc, A prix
d'argent, méprisent ct inju-
rient cnmnlément ceux qui
n'ont été élus qn'A cause de
leur vie irréprochable, de-
vront être rabaissés au plus
infime degré de leur ordre;
s'il* s'obstinent, ib devront
être punis. S'il e<t prouvé
que quelqu'un a agi ainsi
l»our être ordonné, qu'il lui
soit fait selon la régie apos-
tolique qui dit ; Si *un évêque
a obtenu sa dignité pour de
l'argent, ou un prêtre ou un
diacre, qu'il soit déposé lui et
celui qui l'a ordonné, et qu'il
soit excommunie comme .Sim-
mon l'«i été par mot, Pterre*.
Dr même, μ·ίoπ le second
canon des Pères réunis A
Chnlcdolne : Si *un évéqui
a conféré les ordm. pour de
l'argent et ci nrndu la grâce
qui ne peut être vendue, et a
ordonné pour de l'argent un
évêque, un chnrcvêqut, un
prêtre ou un diacre au un
autre clerc, ou a établi pour
de l'argent un économc, un
dépensier au un mansionnaire
ou font autre serviteur de
rÉglise, il l'expese, si le cas
est prouvé, a tordre sa prvprrt
place; quant a celui qui a été
ordonne de cette façon, l'ordi-
nation ou la place qu'il n ache-
tée ne lui profitera en rien, car
il perdra ta dignité ou la posi-
tion acquise ainsi A prix
d'argent. Si quelqu'un s'est
entremis pour ce commerce
honteux et défendu, il devra,
s'il est clerc, perdre sa propre
place, et, s'il est laïque ou
moine, il sera frappe d'ana-
thème.*

La règle apostolique citée est le 30* canon des apôtres. Les canonistes grecs ont fait la remarque que, s'il est question nettement de simonie dans la deuxième partie du canon, la première traiterait plutôt le cas de ceux qui ont été élevés à la cléricature. à cause de leur générosité envers les Églises ou les pauxrcs et qui tirent avantage de cette situation.

* Ἐπειδήπερ κανὼν ἐστὶν ὑ λέγων δι' τοῦ ἐτοῦ καθ'ἐκάστην ἐπαρχίαν χρήναι γίνεσθαι διὰ συναθροίσει ἐπισκόπων τὰ κανονικὴ ζητήσῃ, διὰ τὴν συντριβὴν καὶ τὰ ἐνδεῶ ἔχειν προ ὑδοιπορίαν τοῦ συναθροιζομένου, ὥρισαν οἱ τὴ ἑκτῇ συνόδου ὅσοι πατέρες, ἐ ἅπαντο τρόπου καὶ προφάσει ἅπα τοῦ ἐνιαυτοῦ γίνεσθαι, καὶ τὰ ἐσφαλμένα διορθοῦσθαι. Τοῦτον οὖν τὸν κανόνα καὶ ἡμεῖ ἀνανεοῦμεν· καὶ ἐτι εὐρεθὴ ἀρ/ων τοῦτο κωλύων, ἀφορίζεσθω εἰ δὲ τι ἐκ τῶν μητροπολιτῶν ἀμελήσῃ τοῦτο γίνεσθαι ἑκτο ἀνάγκῃ καὶ βία καὶ τίνῳ εὐλόγου προφάσει, τοῖ κανονικοῦ ἐπιτιμιοὶ ὑποκείσθω. Τῇ δὲ συνόδου γενομένη περὶ κανονικῶν καὶ ευαγγελικῶν πραγμάτων, δεῖ τοῖ συναοροισθεῖσιν ἐπισκόποι ἐν μελέτῃ καὶ φροντίδι τίθεσθαι τοῦ οὐλάττεσθαι τὰ θεῖα καὶ ζωοποιοῦ ἐντολὰ τοῦ Θεοῦ. Ἐν γὰρ τῷ φυλάττεσθαι αὐτὰ ἀναπαύοσι πολλή, ὅτι καὶ λύχνο ἡ ἐντολή, νόμο δὲ φῶ καὶ οδὸ ζωὴ. ἐλέγχο καὶ παιδεῖα καὶ· Ἡ ἐντολή Κυρίου τηλαυγὴ οὐατίζουσα ὑοοαλμοῦ. Μὴ ἔχειν δὲ ἄδειαν τὸν μητροπολίτην, ἐξ ὧν ἐπιφέρεται ὁ ἐπίσκοπο μετ' αὐτοῦ, ἢ κτήνο ἢ ἑτερον εἶδο ἀπαιτεῖν· εἰ γὰρ τοῦτο ἐλεγχθῇ πεποιηκῶ, ἀποτίσει τετραπλάσιον.

Le Pr concile de Nicée avait prescrit la tenue du synode provincial deux fois par an. Le concile Quinisexte (appelé ici le VP concile) dans son 8. canon axait mitigé cette obligation. C'est à ses prescriptions que se tient le IP concile de Nicée. – Inséré au *Décret*, dist. XVIII, c. 7.

ζ* Ἐφη Παῦλο ὁ θεῖο ἀπόστολο· Τινῶν ἀνθρώπων αἱ ἁμαρτίαι πρόδηλοι εἰσι· τισὶ δὲ καὶ ἐπακολουθοῦσιν ἁμαρτιῶν γὰρ προκαταλαμβάνουσιν καὶ ἑτεραι ἁμαρτίαι ἐπονται ταῦτα. Τῇ οὖν ἀσεβεῖ αἰρέσει τῶν χριστιανόκατηγόρων καὶ ἄλλα ἀσεβήματα συνηκολούθησαν.

6. Une loi dit : Deux fois par an doit se réunir dans chaque province une assemblée d'évêques pour faire les enquêtes régulières. Ixs Pères du VP concile ont décidé, pour éviter la fatigue et afin que ceux qui doivent se réunir aient toute commodité pour le voyage, que ces assemblées auraient lieu une fois par an pour la correction des abus. Nous renouvelons ce canon. Tout prince qui empêchera l'exécution de cette règle sent excommunié. Le métropolitain qui la négligent sans nécessité et sans raison ou sans être empêché par une force majeure sera puni des peines canoniques. Les évêques réunis devront veiller à l'exécution des vivifiants commandements de Dieu, car leur observation amène une riche rétribution. Le précepte devant servir de flambeau, la loi de lumière de voie qui mène à la vie et de discipline selon l'Écriture qui dit : *Le précepte du Seigneur est lumière, il illumine nos yeux*. Le métropolitain n'a pas le droit d'exiger des évêques ni morture ni nuire chose de ce qu'ils ont avec eux. S'il est démontré qu'il l'a fait, il paiera le quadruple.

7. Le divin apAtre Paul u dit : *Certains péché» sont publics ; il y en a aussi qui entraînent d'autres*. Il arrive que certains péchissent suivis nécessairement par d'autres. C'est ainsi que l'hérésie des calomnieux de chrétiens (innocents) a entraîné avec elle d'autres Impiétés. On n'a pas seulement enlevé

"Ὡςπερ γὰρ τὴν τῶν σεπτῶν εἰκόνων ἀφείλοντο βψιν ἐκ τῆς Ἐκκλησίας, καὶ ἑτερά τινὰ ἔθνη παραλελοίπασιν, ἃ χρὴ ἀνανεωθῆναι, καὶ κατὰ τὴν ἐγγραφὸν καὶ ἀγραφὸν Θεσμοθεσίαν οὕτω κρατεῖν. Ὅσοι οὖν σεπτοὶ νοοὶ καθ' ἑαυτὸν ἔκτο ἁγίων λειψάνων μαρτύρων, ὀρίζομεν ἐν αὐτοῖς κατὰ Θεσιν γίνεσθαι λειψάνων μετὰ τῇ συνήθει εὐχῇ. Ὁ δὲ ἀνευ ἁγίων λειψάνων καθ' ἑαυτὸν νῶν, καθ' ἑαυτοῦ, ὡς παραβεβηκῶς τὰ ἐκκλησιαστικὰ παραδόσει.

L'iconoclasme ne s'était pas seulement attaqué aux images, mais aux reliques des saints. La décision du concile visait la légitimité du culte des reliques; le canon prescrit, en certain cas, la nécessité de ce culte.

η* Ἐπειδὴ πλανώμενοι τινε ἐκ τῆς τῶν Εβραίων θρησκείας μνηστρίζουν ἐδοξαν Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν, προσποιούμενοι μὲν χριστιανίζεσθαι, αὐτὸν δὲ ἀρνοῦμενοι κρύβδην, καὶ λατρίῳ σαοβατίζοντε, καὶ ἑτερα Ἰουδαϊκὰ ποιοῦντε, ὀρίζομεν τοῦτο μὴτε ἐκοινωνίαν, μὴτε ἐεὐχήν, μὴτε ἐΕκκλησίαν δέχεσθαι· ἄλλα φανερώειναι κατὰ τὴν ἑαυτῶν θρησκείαν Εβραίου, καὶ μὴτε τοῦ παῖδα αὐτῶν βαπτίζεσθαι. μὴτε δούλον ὠνεῖσθαι ἢ κτασθαι. Εἰ δὲ ἐεὐκρινεῖ πείστω ἐπιτρέψει τι αὐτῶν καὶ ομολογήσῃ ἐὼς ὅλη καρδίᾳ, Οριαμβεύων τὰ κατ' αὐτῶν ἔθνη καὶ πράγματα, πρό το καὶ ἄλλου ἐλεγχθῆναι καὶ διορθώσασθαι, τοῦτον προσδέχεσθαι καὶ βαπτίζειν τοῦ παῖδα αὐτοῦ, καὶ ἀσφαλίζεσθαι αὐτοῦ ἀποστήναι τῶν Ἐβραϊκῶν ἐπιτηδεύματων· εἰ δὲ μὴ οὕτω ἔχοιεν, μηδαμῶ αὐτοῦ προσδέχεσθαι.

Θ' Πάντα τὰ μερῶν ἀθύρματα καὶ μανιῶν βακχεύματα, τὰ ψευδοσυγγράμματα, τὰ κατὰ τῶν σεπτῶν εἰκόνων γινόμενα, δεῖν δοθῆναι τῷ ἐπισκοπείῳ Κωνσταντινουπόλεως, ἵνα ἀποτεθῶσι μετὰ τῶν λοιπῶν αἰρετικῶν βιβλίων εἰ δὲ τι εὐρεθῇ ταῦτα κρύπτων, εἰ μὲν ἐπίσκοπο ἢ πρεσβύτερο ἢ διάκονο εἴῃ, καθ' ἑαυτοῦ· εἰ δὲ λαϊκὸς ἢ μοναχὸς, ἀφορίζεσθω.

les saintes images, on a aussi supprimé certaines pratiques ecclésiastiques qu'il est nécessaire de remettre en honneur selon la législation écrite ou traditionnelle. Nous ordonnons donc que dans tous les temples qui ont été consacrés sans avoir de reliques, on en place maintenant avec les prières accoutumées. Si à l'avenir un évêque consacre une église sans y mettre des reliques,!! devra être déposé, comme contempteur des traditions ecclésiastiques.

8. Comme certains Juifs se moquent du Christ, se donnant l'extérieur de chrétiens, tandis qu'en secret ils le renient, font le sabbat et vivent à la manière juive, nous avons décidé de ne les admettre ni à la communion, ni à la prière, ni de les recevoir dans l'église. On ne doit pas baptiser leurs enfants et ils ne doivent ni acheter ni posséder d'esclaves (chrétiens). Si un Juif se convertit sincèrement et professe la loi de tout cœur, en dénonçant leurs mœurs et leurs habitudes pour que d'autres puissent être convaincus et amendés, on doit le recevoir et le baptiser et agir de même pour ses enfants, mais on doit s'assurer qu'ils abandonnent leurs usages juifs. Ceux qui ne seraient pas dans ces dispositions ne doivent pas être admis (au baptême).

9. Tous les écrits puérils et remplis de folie et de fureur contre les vénérables images doivent être déposés au palais épiscopal de Constantinople, pour y être mis de côté avec les autres livres hérétiques. Quiconque les garde en secret devra, s'il est évêque, prêtre ou diacre, être déposé; s'il est moine ou laïque, être excommunié.

ι* Ἐπειδὴ τινε τῶν κληρικῶν· παραλογιζόμενοι τὴν κανονικὴν διάταξιν, ἀπολιπόντε τὴν εαυτῶν παροικίαν εἰ ἐτέραν παροικίαν ἐκτρέχουσι, κατὰ το πλείστον δὲ ταύτῃ τῇ Θεοφυλάκτῳ καὶ βασιλίδι πόλει, καὶ εἰ ἀρχοντα προσεδρεῦουσιν, ἐν τοῖς αὐτῶν εὐκτηρίοι τὰ λειτουργία ποιοῦντε· τοῦτου χωρὶ τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου καὶ τοῦ Κωνσταντινουπόλεω οὐκ ἐστὶ δεχθῆναι ἐν οἷω δὴ ποτε οὐκ ἡ ἐκκλησία· εἰ δὲ τι τοῦτο ποιήσῃ ἐπιαένων, καὶ Οἰρεῖσιν Οἰ. "Ὅσοι δὲ μετ' εἰδήσεω τῶν προλεχθῶντων Ἱερῶν τοῦτο ποιήσιν, οὐκ ἐστὶν αὐτοῖς κοσμικά; καὶ βιωτικά; φροντίδα ἀναλαμβάνεσθαι ὡς κεκωλυμένου τοῦτο ποιεῖν παρὰ τῶν Οἰοῦντων κανόνων. Εἰ δὲ τι φωρα-Οἰῇ τῶν λεγομένων μειζοτέρων τὴν φροντίδα ἐπέχων. ἢ πανσάσθῳ, ἢ καὶ Οἰρεῖσιν Οἰ* μᾶλλον μὲν οὖν (τῷ πρὸ διδασκαλίαν τῶν τέκνων καὶ τῶν οἰκείων, ἐπαναγινώσκων τὰ θεία Γραφά· εἰ τοῦτο γὰρ καὶ τὴν ἱερωσύνην ἐκκληρώσατο.

ια' Ἐπειδὴ τινε πάντα; τοῦ θείου κανόνα φυλάττειν, καὶ τὸν λέγοντα οἰκονόμου εἶναι ἐν ἑκάστη ἐκκλησίᾳ παντὶ τρόπῳ ἀπαράτρωτον διατηρεῖν οφείλομεν. Καὶ εἰ μὲν ἐκαστο μὴτροπολίτῃ ἐν τῇ αὐτοῦ ἐκκλησίᾳ καθιστά οἰκονόμου, καλῶ ἀνέχοι· εἰ δὲ μήγε, ἐξ αὐθεντίας ἰδία τῷ Κωνσταντινουπόλεω ἐπισκόπῳ ἀδειᾷ ἐστὶ προχειρίζεσθαι οἰκονόμου ἐν τῇ αὐτοῦ ἐκκλησίᾳ. Ὡσαύτως καὶ τοῖς μὴτροπολίταις εἰ ὑπ' αὐτοῦ ἐπίσκοποι οὐ προαιροῦνται οἰκονόμου ἐγκαταστήσασθαι ἐν ταῖς αὐτῶν ἐκκλησίαις τὸ αὐτὸ δὲ φυλάττεσθαι καὶ ἐπὶ τῶν μοναστηρίων.

Le 2^e canon de Cluicédolinc avait demandé l'institution d'un économiste dans chaque Église épiscopale. Celui-ci renouvelle la prescription et retend aux monastères. Inséré au *Décret*, causa IX. q. lit, c. 3.

ιβ* Et τι ἐπίσκοπο εὐρεΟεῖν ἢ ἡγουμένο ἐκ τῶν αὐτουργιών τοῦ ἐπισκοπείου ἢ τοῦ μοναστηρίου ἐκποιούμενο; εἰ ἀρχοντικήν χεῖρα, ἢ ἐτέρω προσώπῳ ἐκδίδου, ἀκυρον εἶναι

IO Comme· nu mépris «les canon», quelque clerc» quittent leurs paroisses pour aller dnn* d'autre», cl viennent surtout trouver dr puissants seigneurs dans celte capitale protégée par Dim, ct célèbrent l'office divin dan» leur» oratoires, A l'avenir nul ne devra les recevoir dans »n maison ou dan» son église, sans l'assentiment de l'énéque de ce clerc rl de l'énéque «le Constantinople. Ouk «pii s'obstinent A agir de cette manière devront être déposés; quant A ceux qui n'accepteront ces situation» qu'au su de» évêques indiqués plu» haut, il» ne devront pas accepter de diriger de» nfinires temporelles parce que le» canons Ir défendent. Si l'un d'eux accepte l'emploi de majordome, il devra résigner celte fonction, ou bien il sera déposé. Il vaudrait mieux qu'il instruisit les enfants et les do mcastlque», cl qu'il leur lût la sainte Écriture, car c'est pour cela qu'il a reçu le» saints ordres.

11. (ibligé.) d'observer tous lrs divins canons, nous devons aussi obrrvr celui qui prescrit que chaque Église doit avoir son économiste. Si chaque métropolitain établit un économiste dans son Église, la chose est cn règle; sinon, de sa propre autorité l'énéque de Constantinople pourra établir un économiste dans l'Église du métropolitain en faute. Dr même les métropolitains ont le droit d'établir «le» économistes dan» le» Église» de ceux dr leur suffragant» qui n'en établissent pas. L.» même ordonnance doit être observée vls-Λ-vis »lrs monastère».

12. S'il *e trouve qu'un évêque ou un higoumène donne «les bien» de son évêché ou «le son monastère A un prince ou A une autre personne, celte donation est nulle selon Ir canon des

τὴν ἰκδοσιν, κατὰ τὸν κανόνα τῶν ἁγίων ἀποστόλων, τὸν λέγοντα· Πάντων τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ὁ ἐπίσκοπος ἔχει τὴν φροντίδα, καὶ διοικεῖ τὰ αὐτά, ὡς θεοῦ ἐφορῶντο· μὴ ἐεῖναι δὲ αὐτῷ σφετερίζεσθαι τι ἐαυτῶν. ἢ συγγενέσιν ἰδιοῖ τὰ τοῦ θεοῦ χαρίζεσθαι· εἰ δὲ πένητε εἶεν, ἐπιχορηγείτω ὡς πένησιν· ἀλλὰ μὴ προφάσει τούτων τὰ τοῦ Θεοῦ ἀπεμπολεῖτω. Εἰ δὲ προφασίζοιντο ζημίαν ἐμποιεῖν, καὶ μὴδὲν πρό ὄνησιν τυγχάνειν τὸν ἀγρόν, μὴδὲ οὕτω τοῖς κατὰ τόπον ἀρχουσιν ἐκδιδόναι τὸν τόπον, ἀλλὰ κληρικοῖς; ἢ γεωργοῖς. Εἰ δὲ πανουργία πονηρὰ χρῆσιντο, καὶ ἐκ τοῦ κληρικοῦ ἢ τοῦ γεωργοῦ ὠνήσῃται ἀρχῶν τὸν ἀγρόν καὶ οὕτω ἄκυρον εἶναι τὴν πρᾶσιν, καὶ ἀποκαΟιστάσθαι τῷ ἐπισκοπεῖω ἢ τῷ μοναστήριῳ. Καὶ ὁ ἐπίσκοπος ἢ ἡγούμενος τοῦτο ποιῶν ἐκδιωχθήτω, ὁ μὲν ἐπίσκοπος τοῦ ἐπισκοπείου, ὁ δὲ ἡγούμενος τοῦ μοναστηρίου· ὡς διασκορπίζοντε κακῶς ὅςιν συνήγαγον.

Le canon apostolique qui est rappelé est le canon 39. Celui de Nicéc a été inséré au *Décret*, causa XII, q. n, c. 19.

ιγ* Ἐπειδὴ διὰ τὴν γενομένην κατὰ τὰς αμαρτίας ἡμῶν συμφορὰν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις· καὶ Οἰρηπᾶγησάν τινε; εὐαγγελίῳ οἰκοῦντο τινῶν ἀνδρῶν, ἐπισκοπεῖα τε καὶ μοναστήρια, καὶ ἐγένοντο κοινὰ καταγώγια· εἰ μὲν οἱ διακρατοῦντε ταῦτα προαιροῦνται ἀποδιδόναι· τὰ κατὰ τὸ ἀρχαῖον ἀποκαταστα-Οῶσιν, εὐκαὶ καλῶς ἔχει· εἰ δὲ μήγε· εἰ μὲν τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ εἰσὶ, τοῦτον καὶ Οἰρεῖσθαι προστάσσομεν· εἰ δὲ μοναχοὶ ἢ λαῖκοι, ἀφορίζεσθαι· ὡς ὄντα κατάκοιτου ἀπὸ τοῦ Πατρός καὶ τοῦ Που καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος· καὶ τετάχθωσαν, ὅπου ὁ σκῶληξ; οὐ τελευταῖα, καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται, ὅτι τῇ τοῦ κυρίου φωνῇ ἐναντιοῦνται, τῇ λεγοῦσῃ· Μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ Πατρός μου, οἶκον ἐμπορίου.

Inséré nu *Décret*, causa XIX, q. m, c. 5.

ιδ' "Ὅτι τὰς ἐμπολί- τεύεται ἐν ἱερῳσύνη πάσιν ἀριθελόν ἐστι, καὶ τὸ σὺν

saints Apôtres qui dit : /l'énéque *doit avoir soin dr loin le» biens dr l'Église et frt administrer nnimt devant en rendre atmple a Dieu; il ne lui cil ihu permt» d'en aliéner ou de donner a tes proches ce qui est à Dieu; s'ils ton! pauvre* qu'il les soutienne comme des pauvres, mais que sous ce prétexte ce qui est a Dieu ne soit pas dilapidé.* Si on prétexte que ces biens sont A charge ou qu'ils ne rapportent rien, cn ce ca» non plus on ne doit les donner aux seigneurs de l'endroit, mats a des clercs ou h des colons. Si un seigneur usant de ruse, veut acheter ce bien au clerc ou au colon, la vente est nulle et son objet doit être remis A l'énéché ou au monastère. L'énéque ou Thigoumène qui agit ainsi doit être déposé, l'un de son évêché, l'autre de son monastère comme dissipant ce qu'il n'a pas amassé.

13. Dan» les temp» malheureux qui viennent de s'écouler (le temps de la guerre contre le» images), beaucoup d'église», de maison» épiscopales ct de monastères ont été changer» en caravansérail». Si les possesseurs» actuels de ce» biens les restituent de plein gré, pour être rendus à leur première destination, il» agiront d'une manière juste cl honnête; sinon. Il» serant déposés, s'il» sont clercs, et excommuniés, s'il» sont moine» ou laïque», condamnés qu'il» sont |mr le Père, le Fils et le Saint-Esprit. et qu'il» soient mis |A où le wr ne péril pas ct ou le feu ne s'élrint peu. |>arvc qu'il» méprisent lu parole du Seigneur qui n dit : .Ve fullts /mis de la dmt*ori de mon Père une maison de commerce.

| I. Il est connu dr tous qu'il y a de· degrés duns la hiérarchie ct il est agréable

ἀκριδεῖα διατηρεῖν τὰ ; A Dieu que les fonctions saintes soient bien remplies. Or nous remarquons que certains ayant reçu encore très jeunes la tonsure cléricale, sans autre ordination de la main de l'évêque, font cependant les lectures du haut de Tarnbon, lors de la synnxe (ce qui est contraire à la règle). Il ne devra plus en être ainsi à l'avenir, lui-même règle sent appliquée aux moines; toutefois l'higoumène pourra conférer à ses propres moines le grade «le lecteur, si cet higoumène a reçu l'imposition des mains «le l'évêque pour être higoumène, c'est-à-dire s'il est prêtre. Semblablement selon l'ancienne coutume les ch«r-évêques pourront, sur demande de l'évêque, conférer le lectonil.

ρόντο τοῦτο μή γίνεσθαι·

καὶ ἐπὶ τῶν μοναχῶν. Ἐναγνώστου δὲ χειροθεσίαν ἁδεῖα ἐστὶν b/ ἰδίῳ μοναστηρίῳ καὶ μόνῳ ἐκάστῳ ἡγουμένῳ ποιεῖν, εἰ αὐτῷ τῷ ἡγουμένῳ ἐπετέθη χειροθεσία παρὰ ἐπισκόπου προπροεδρίαν ἡγουμένου δηλονότι ὄντο αὐτοῦ πρεσβυτέρου. Ὡσαύτως καὶ τὸ ἀρχαῖον ἔθος τοῦ χωρ-

ρίζεσθαι ἀναγνώστα .

Pour apprécier toute la portée de ce canon, il faut se souvenir que le lectorat est l'ordre mineur de l'Eglise grecque. Le lectorat est régulièrement conféré par l'évêque. Ce canon permet aux bigoumens (correspondant à nos abbés) de le donner à leurs sujets, à la condition qu'ils soient eux-mêmes prêtres cléricaux aient été établis par l'évêque. Dans sa traduction. Anastase a certainement compris que seuls les higoumènes ayant reçu une imposition des mains spéciale étaient autorisés à faire cette ordination mineure (*si duntaxut abbati manus impositio (acta noscatur ab episcopo, secundum morem priefidendorum abbatum)*). C'est une précision qui n'est pas dans le grec. Comme Graticon a inséré la traduction d'Anastase dans le *Décret*, dist. LXIX, c. 1, le droit occidental a réservé aux seuls abbés, ayant reçu la bénédiction solennelle, le pouvoir de conférer les ordres mineurs.

τε' κληρικὸ ἀπὸ τοῦ πα-

δυσὶν ἐκκλησίαις · ἐμπορία γάρ καὶ αἰσχροκερδεῖα ἰδίον τοῦτο, καὶ ἀλλότριον ἐκκλησιαστικὴ συνήθεια . Ἐκούσαμεν γάρ ἐξ αὐτῆς τῆς κυριακῆς φωνῆς, οὐ δύναται τι δύσιν κ δουλεύειν· ἢ τὸν ἑνα μισήσει, καὶ ἕτερον αγαπήσει, ἢ τοῦ ἐνὸς ἀνθέ-

φρονήσει. Ἡ καστο οὖν, κατὰ τὴν ἀποστολικὴν ἐντολήν. ἐν ᾧ ἐκλήθη, c/ τοῦτο ὑφεῖ/χι μένειν, καὶ προσεδρ-κιν bs μία ἐκκλησία· τὰ γὰρ δι' αἰσχροκέρδειαν γινόμενα ἐπὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ἀλλότρια τοῦ θεοῦ καθεστήκασι·

τοῦ σώματος πορίζεσθαι.

15. A l'avenir· aucun clerc ne pourra être préposé, en même temps, à deux Eglises. Ceci est du commerce et de la recherche d'un lucre malhonnête: c'est aussi contraire à l'habitude de l'Eglise. Nous avons entendu de la bouche du Seigneur que nul ne peut servir deux maîtres; ou il halru l'un et aimera l'autre ou il soutiendra l'un et négligera l'autre. Chacun selon la parole de l'apôtre devra rester là où il a été appelé et demeurer dans une seule Eglise; ce qui se fait par esprit de lucre dans les choses d'Eglise éloigne de Dieu. Pour subvenir à ses besoins, il existe différentes occupations auxquelles (si son bien ne suffit pas), le clerc peut se livrer pour gagner ce qui lui est nécessaire, ainsi que l'a dit Paul : 4 *l'égard des choses dont moi et crux qui sont* <ivcr

Ἐφη γάρ ὁ Ἀπόστολος - Ταῖς χρεῖαις μου, καὶ τοῖς οὔσι μετ' ἐμοῦ, υπηρέτησαν αἱ χεῖρες αὐταί. Καὶ ταῦτα μὲν ἐν ταύτῃ τῇ θεοφυλάκτῳ πόλει· ἐν δὲ τοῖς ἔξω χωρίοις διὰ τὴν ἐλλειψιν τῶν ἀνθρώπων, παραχωρεῖσθαι.

Inséré au *Décret*, causa

ι' Ἰάσα βλακεία καὶ κόσμησι σωματικῇ ἀλλό-

τάξεω καὶ καταστάσεω . Τοῦ οὖν ἑαυτοῦ κοσμοῦντα ἐπισκόπου ἢ κληρικοῦ δι' ἐσθήτων λαμπρῶν καὶ περιφανῶν, τοῦτου διορθοῦσθαι χρή· εἰ δὲ

δίδοσθαι· ὡσαύτως καὶ τοῦ τὰ μύρα χρισμένου . Ἐπεὶ δὲ ρίζα πικρία ἄνω φύουσα μῖασμα γέγονε τῇ καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ, ἡ τῶν χριστιανοκατηγόρων αἵρεσις, καὶ οἱ ταύτην δοξάζοντες, οὐ μόνον τὰ εἰκονικὰ ἀναζωγραφήσει ἐδδελύξαντο, ἀλλὰ καὶ πᾶσαν εὐλόοειαν ἀπώσαντο, τοῖς σεμνῶν καὶ εὐσεδῶ βιοῦσι προσοχθίζοντες - καὶ πεπληρῶνται ἐπ' αὐτοῖς τοῦ γεγραμμένου· βδέλυγμα ἁμαρτωλῶ Ὡσεδεῖα. Εἰ εὐρεθῶσι τοῖνυν τινεῖς

σεμνήν ἀμφιάσιν περικειμένοις, δὲ ἐπιτιμίου διορθοῦσθωσαν· ἐκ γὰρ τῶν ἁνθων χρόνων παῖς ἱερὰ τικὸς ἀνὴρ, μετὰ μέτρια καὶ σεμνὴ ἀμφιάσεω ἐπολιτεύετο. Ἢ γὰρ ὁ μὴ διὰ χρεῖαν, ἀλλὰ διὰ καλλωπισμὸν παραλαμβάνεται, περπερεία ἔχει κατηγορίαν, ὡς δὲ μέγα ἔφη Βασίλειος· Ἀλλ' οὐδὲ ἐκ σηρικῶν υφασμάτων πεποικιλμένην ἐσθῆτα ἐνεδέδυντο. οὐδὲ τίνα προσετίθησαν ἑτερόχροα ἐπιδήλματα b/ τοῖς ἀκροῖς τῶν ἱματίων.

φθόγγου γλώσσης, ὅτι οἱ ταῖς μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων εἰσὶν.

Très caractéristique de ce qu'a été la lutte iconoclaste; ce fut essentiellement une réaction contre le monachisme, appuyée par tous les éléments plus ou moins mondanisés de l'Eglise. Les moines prennent ici leur revanche. - Le canon a été inséré au *Décret*,

ιζ' Τινεῖς τῶν μοναχῶν κα-αλιπόντες τὰ ἑαυτῶν μοναστήρια. εἰσέεισιν τοῦ ἀρχεῖν, καὶ τοῦ ὑπακοῦν

moi uni besoin, ces maint g mit pourvu. Cette règle sera applicable à la capitale. Quant aux petits pays, on devra, vu la diminution des habitants, avoir égard à la situation (si les localités sont petites, un clerc pourra en desservir plusieurs).

16. Tout luxe et tout soin (exagéré) du corps est étranger à la vie ecclésiastique. Les évêques et les clercs qui se parent «de vêtements luxueux doivent être rappelés à l'ordre; s'ils s'obstinent qu'on les punisse; «le même ceux qui usent de parfums. Quand la racine de la malice eut poussé «les rejetons dans l'Eglise, l'hérésie «des calomniateurs du Christ et ses adhérents n'a pas seulement eu les images en horreur, mais a rejeté toute sainteté et n'a pris en haine tous ceux qui mènent une vie sainte et austère, et en eux s'est accomplie la parole de l'Écriture qui «dit que *la piété est un sujet de haine pour le pécheur.* S'il s'en trouve qui se moquent de ceux qui portent un habit simple et austère, qu'ils soient punis, car depuis les temps anciens tout homme «l'Eglise portait un habit simple et austère. Qui-conque, sans nécessité, mais par vaine gloire porte des vêtements de pourpre est en faute comme le dit le grand Basile : *Ils ne portaient pas non plus des vêtements de soie de couleur variée, ni des ornements de diverses couleurs sur la bordure de leurs habits. Ils avaient rit entendu tir la bouche divine, que ceux qui portent des vêtements molles sont dans les palais des rois.*

17. Certains moines tiennent à commander à leurs frères d'obéir, abandonnent leur couvent, et commencent à bâtir des maisons de prière

τῶν Gtxzion μονήν, καὶ ἐν abandonner son couvent
ἰτέρῃ ἀπέρχεσθαι· cl δὲ pour passer dans un autre.
(FjpJ\$X τοῦτο, ξενοδοχείο· S'il* le font, ou devra leur
θαὶ αὐτὸν ἀναγκαῖον, προσ- «tonner l'hospitalité, mais
λαμόανεσθαι δὲ ἀνευ γνω- non les recevoir sans le con-
μη τοῦ ηγουμένου χύτου seulement de leur higou-
οὐ προσηκει. mène·

κβ* Θεω μὲν τὸ παν 22. C'est une «ronde chose
ἀνατίθεσθαι, καὶ οὐ τοι d'offrir tout h Dieu et non
ἰδιοὶ Οελήμασι δουλο- de suivre sa propre volonté,
οθβι,μῖγτχχρήματαυγχάνει· Le divin apôtre dit : *Soit*
Εἴτε γάρ ἐσθιέτε, εἴτε εἰς *vous buviez, soit que* αοιυ
πίνετε, ἡ θειο ἀπόστολό *mangiez, faites tout pour la*
φησι, πάντα εἰ δόξαν Θεοῦ *gloire de Lieu*. Le Christ
ποιεῖτε. Χριστὸ δὲ ὁ Θεὸς Dieu, dans l'evangilr. nous
ημῶν *bj* τοῦ ευαγγελιοι commande d'éviter les occa-
αὐτοῦ τὰ ἀρχὰ των ἀμαρ- dons «le péché. Non seule-
τημάτων ἐκκόπτειν προσ- ment l'impureté est pros-
τέταχεν. Οὐ γάρ ἡ μοιχεία crite, mais aussi la pensée
μόνον παρ* αὐτοῦ κολάζεται Impure est condamnée, quand
ἀλλὰ καὶ ἡ κίνησε τοῦ il dit : *Celui qui regarde une*
λογισμοῦ πρό την τή *femme pour la convoiter à*
μοιχεία ἐγγείρησιν κατα- d?/<> *commis l'adultère dans*
ζέκριται, λέγοντο αὐτοῦ· son *ccœiir*. Avons donc des
ο ἐμδλέφα γυναῖκα πρό pensées pures, (nr si tout est
τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτὴ ἤδη permis, selon l'Apôtre, tout
ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τή n'est pas utile. Tout homme
καρδία αὐτοῦ· ἐνθεν οὖν doit manger pour vivre. Les
μαθητευθίντε , λογισμοῦ Iniqu* des deux sexes enga-
ὀφειλομεν καθαίρειν. Εἰ gé* dans le mariage ct ayant
γάρ καὶ πάντα ἐξεστιν, «les enfant* peuvent manger
ἀλλ'οὐ πάντα συμφέρει, en commun, *b* la condition
ὥ ἐξ ἀποστολιζή φωνή toutefois d'adresser des ac-
διδασκόμενα. ἹΕπ'ἀναγκε tion* «le grâces à Celui qui
οὐν ἐστι παντὶ ἀνδρὶ διὰ τὸ donne toute nourriture, et
ζην ἐσθιειν. Καὶ οἱ μὲν de s'abstenir, dan* le* repas,
βίο ἐστι γάμου καὶ τέκ- de toute représentation mi-
νων καὶ λαϊκῇ διαθέσειω mique ct de chansons sata-
ἀναμιξ ἐσθιειν ἀνδρα καὶ nique* ct lubriques, car c'est
γυναῖκα των ἀδιαόλητων ù ceux qui agissent ainsi que
ἐστί, μόνον τῷ διδόντι τρο- s'applique In menace pro-
φήν την ευχαριστίαν προ- phétique qui dit : *Malheur*
σάγο'τα , μὴ μετὰ των *d ceux qui boivent le vin avec*
Ουμελικῶν ἐπιτηδευμάτων, *accompagnement de cithare et*
εἴτ ουν σατανικῶν ασμά- *de psallérion, qui négligent*
των, κιθαρῶν τε καὶ πορ- *les trlivres du Seigneur et qui*
νικῶν λυγισμάτων, οἱ *ne font aucun cas de ses pri-*
ἐπέρχεται ἡ προφητικὴ *cepics*. S'il y n de* chrétiens
ἀρὰ οὕτωσ'ὶ λέγουσα· οὐαὶ qui agissent ainsi, qu'ils se
οι μετὰ κιθάρα καὶ ψαλ- Corrigent, sinon on leur appli-
τηρίου τον οἶνον πίνοντε , quera le* canons décrétés par
τὰ δὲ ἔργα κυρίου οὐζ ἐμ- les anciens. Quant h ceux qui
δλέπούσι, καὶ τὰ ἔργα vivent en silence ct dans la
των χαρῶν αὐτοῦ οὐ κα- solitude, cl qui ont promis
τανοοῦσιν καὶ εἰ ποῦ ποτέ ù Dieu de porter le joug du
εἶεν τοιούτο». *βέ* τοι χρισ- célibat, de s'asseoir cl de se
τιανοὶ . διορθοῦσθωσαν· εἰ Litre, cl de môme ceux qui
3ε μὴ γε, κρατεῖτωσαν ἐπ' ont (ail choix de l'état eccle-
αυτοῖ; τα παρὰ των προ- siastique, ils nr doivent ja-
ημῶν κανονικῶ ἐκτεΟέν- mais manger en particulier
τα. ΟΙ δε ὁ βίος ἐστιν nsec une femme, mnis seule-
ἡσ-ζ/ιο καὶ μονότροπο , ment en présence de plu-
ὁ α/ναξάμΓ/ο Κυρίω τω sieurs hommes et de plu-
Θεῷ ζυγνν μονήρη αραι, sieurs femmes remplis <le >
xsdioicroi κατὰ μόνα καὶ crainte de Diru. afin que
σιώπησα ἀλ^ ἂ μὴν καὶ le repas contribue A leur
τοῦ Ἱερατικόν ἐκλχξάμέ- prefixi hautement spirituel.
»οι 3ιον οὐδ*δλω ἐξεστι (rtte régie s'applique aussi
κατ'ἰδιΓ/ γυναῖκῇ αἰνca- aux rapports des parents
Οιειν. cl μὴ που μετὰ των entre eux. Toutefois, s'il
θευφόρων καὶ Γ*λ-αδῶν ἀν- nrrivc que, dans un voyage,
δρ4τ* καὶ γυναικῶν, ἵνα un mninc nu un clerc n'ait

καὶ αὕτη ἡ συνεστίασι pas apporté nvre lui sa nnur-
πρό κατόρβωσιν πνεύμα- riture et se voie dans in né-
τικὴν ἀπάγη. Καὶ ἐπίσυγ- cesslté d'entrer dans une
γενῶν δὲ τὸ αὐτὸ ποιεῖτο*. hôtellerie, ou dans une mni-
Εἰ δὲ καὶ αὐθι ἐν ὁδοιπο- son privée, il peut le faire,
ρία συμβῇ τὰ τῇ ἀναγ- puisqu'il n'a pu agir autre-
κεία χρεία μὴ ἱπιφέρει- ment.
σΟαι μοναχόν ἢ ἱερατικόν
ἀνδρα, καὶ διὰ τὸ ἀναγ-
καῖον καταλύσαι βούλεται,
εἴτε ἐν πανδοχείο* εἴτε *bj*
οἰκῶ τινὸ , ἀδειαν ἔχειν
αὐτὸν τοῦτο ποιεῖν, ὥ
τῇ χρεία καταπειγούση .

Conclusion. — Il ne semble pas que le septième concile ait demandé au pape son approbation. Nous possédons deux lettres de Taraise à Adrien, écrites toutes deux peu de temps après le concile. Dans l'une, il lui raconte ce qui s'est passé au concile; dans l'autre, il expose son sentiment sur la simonie et sa manière de la combattre. Voir le texte de ces lettres dans Mansi, t. xiii, col. 157 sq. Ni l'une ni l'autre ne parle d'approbation demandée ou reçue.
Par ailleurs, le long mémoire rédigée par le pape Adrien Pf en réponse aux violentes critiques faites par les Livres carolins au 11. concile de Nicée, Jaffé, n. 2483, laisse au premier abord dans l'indécision. Après avoir réfuté les *capitula* apportés à Rome par Angilbert. le pape termine par une brève narration de ce qui s'est passé ù Nicée. et il ajoute : *Ideo ipsam suscepimus synodum, nam si earn minime recepissemus, el ad suum pristinum immitum fuissent rcuersi, quis pro tot millium animarum Christianorum interitu habuit reddere rationem... nisi nos solummodo*. Cette réception du concile de la part du pape était d'ailleurs logique, car le concile ne faisait qu'allirmcr la doctrine reçue à Borne et affirmée spécialement par Grégoire 11. Et le pape continue : *Nos vero adhuc pro eadem synodo nullum responsum hactenus eidem imperatori reddidimus, metuentes ne ad eorum reverterentur errorem*. La lettre d'Adrien est écrite dans la seconde moitié de 79L Ainsi sept ans après la lin du concile, le pape n'a pas encore manifesté son approbation ù la cour byzantine. Mais dans quelle erreur le pape craint-il que cette cour ne retombe? On comprendrait assez dilllcilcmcnt que l'approbation pontificale des décisions Iconophlles de Nicée pût amener à Constantinople un regain d'agitation iconoclaste. L'erreur dont parle ici Hadrien n'est pas une erreur doctrinale, mais un méfait d'ordre politique. Nous avons vu, ci-dessus, col. 118, que les légats pontificaux avaient mission de restaurer en Orient le culte des images, mais aussi de réclamer la restitution au pape tant de ses droits patriarcaux sur les pays que l'on avait soustraits ù son obédience que des patrimoines romains, sis en terre byzantine et qui avaient été confisqués ù l'époque <le Constantin Copronyme. cf.col. 121. Or, sur ces deux points, rien ou à peu près n'avait été obtenu. Des trois · erreurs qui auraient dû être réparées, il en restait encore deux : *In hoc ostenditur quia ex uno capitulo ab errore reversis, ex ahis duobus in eodem permaneat errore*. Approuver simplement le Π. concile de Nicée, ce serait paraître donner à la cour byzantine un *quitus* qu'elle n'a pas mérité. Textes dans P. L., t. xcvm, col. 1291-1292.
l'cl est le sens de cette longue conclusion, ù vrai dire singulièrement entortillée, du mémoire adressé par Adrien à Charlemagne. Le pape donne à l'œuvre dogmatique de Nicée une approbation explicite, quoi qu'il en soit de la réserve qu'il garde a l'endroit de Constantinople. On a dit à l art. Images {Culte des), t. xn. col. 775 sq., et h l'art. Caholixs {Livres), t. n,

col. 1792. que l'accueil de l'Eglise franque avait été bien dînèrent. Il faudra du temps pour qu'y soit reconnue l'autorité du VII^e concile; voir *loc. cit.*, col. 781. En Orient même, le renouveau de l'agitation iconoclaste après l'avènement de Léon V remit en question les décisions de cette assemblée : elles ne furent définitivement acceptées qu'à partir de 812. Le VIII^e concile œcuménique, IV^e de Constantinople (869-870), considère l'assemblée de Nicée comme œcuménique. Pour l'Eglise « orthodoxe » elle clôt la liste des « sept conciles ».

Pour la bibliographie se reporter à celle qui est donnée, très complète, à Part. Image (*Culte des*), et aux art. Carolina (*t.turcs*) et Iconoclasme. Un commentaire très sobre des décisions tant dogmatiques que disciplinaires dans l'icicle-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. ni, p. 711 sq.

G. FntTZ.

1. NICÉPHORE BLEMMYDE. - L Vie. IL Écrits. HL Doctrine.

L Vie. — Nicéphore Blemmyde naquit à Constantinople en 1197. d'un père médecin. Il était le second de quatre enfants. Il fut témoin en 1201 de la prise de Constantinople par les Latins. En 1205, sa famille alla s'installer à Brousse. Après des études faites dans différentes villes d'Asie Mineure, Brousse, Nicée, Ephèse, Sinyrne, Nymphée, Scamandre, où il s'initie et se perfectionne dans toutes les sciences de son temps, on le trouve établi en 1223 près du patriarche grec de Nicée, Germain II. de qui il reçoit le leclorat, le diaconat et la fonction de logothète. En 1223, il entre dans un monastère du Latro.s. et le métropolitain d'Ephèse, Manassès. lui donne l'habit monacal pour deux ans. En 1231, il joue un rôle de premier plan au concile de Nymphée et c'est lui qui, en donnant la réplique aux Latins, fait échouer la tentative d'union des Eglises qui s'y amorçait. En 1235, il embrasse définitivement la vie monastique; ses parents, dont tous les autres enfants sont morts, imitent son exemple. Après quelques essais ailleurs, il se fixe au monastère de Saint-Grégoire-le-Thaumaturge à Ephèse. En 1237, il visite les Lieux saints. En 1238, il est élu archimandrite de son couvent. Jean Valalzès lui envoie alors cinq jeunes gens à instruire : parmi eux est Georges Acropolite, l'historien. En 1239, le basilien le charge d'une mission scientifique qui consiste à parcourir la Thrace, la Macédoine, la Thessalie, pour y recueillir le plus de manuscrits possible. Blemmyde s'acquitta de cette tâche pour le plus grand profit de ses études personnelles. A son retour, il se voit offrir par Valalzès le siège vacant d'Ephèse. il refuse. En 1210, le basilien lui confie l'éducation de son fils Théodore Lascaris. Celui-ci garda toujours dans la suite, et jusque sur le trône, une grande vénération pour son maître, comme en fait foi la correspondance échangée entre eux. Blemmyde fonda ensuite un monastère à Emathia sous le vocable de Celui qui est Θεού του βντο. Il ne put l'inaugurer qu'en 1218 et lui composa un lypicon. Vers 1212, il accomplit un acte de zèle qui mérite d'être relevé. La favorite de l'empereur, Fringa, dont la présence et le faste faisaient scandale à la cour, s'étant présentée en grande pompe au monastère de Saint-Grégoire, notre moine, au milieu de la stupeur générale, osa lui Interdire l'entrée de l'église et lit aussitôt interrompre la liturgie. Il expliqua sa conduite que des courtisans taxaient de lèse-majesté par une lettre publique conservée jusqu'à nous. Valalzès renvoya sa favorite, mais garda une certaine froideur à l'endroit de Blemmyde. En 1250, il y eut un nouveau concile à Nymphée pour l'union des Eglises. Blemmyde y joua le même rôle. En 1251, le patriarche et l'empereur étant morts, le nouveau monarque, Théodore Lascaris. offrit à son ancien

maître le trône patriarcal. Blemmyde refusa. C'est Arsène qui fut élu à sa place. Vers cette même époque, notre moine composa les deux traités célèbres sur le Saint-Esprit, adressés, l'un, à Jacques, archevêque de Bulgarie, l'autre, à Théodore. Il y enseigne que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils. Pour le même Théodore, il rédige un opuscule sur les devoirs d'un roi. Blemmyde passe les dernières années de sa vie dans son couvent d'Emathia. L'avènement de Michel Paléologue ne trouble pas sa tranquillité, et il ne prend aucune part à l'affaire arsenite. Quand le patriarche Joseph vint le visiter dans sa retraite pour le gagner à sa cause (1271), il lui manifesta quelque froideur, et se contenta de le prier d'obtenir de l'empereur un chrysobulle garantissant l'immunité de son monastère : il fut accordé. Blemmyde mourut en 1272. Ses biens furent transférés par ordre de Michel à la Grande-Eglise de Byzance. Quant au couvent d'Emathia, il passa bientôt à la condition de métèque d'un monastère du mont Galésios. Il n'en reste plus aujourd'hui aucune trace.

IL Écrits. — Nommons en premier lieu : 1^o son *Autobiographie*. Elle se compose de deux récits distincts chevauchant l'un sur l'autre, composés le premier en 1261, le second en 1265, par manière de complément. Le premier rapporte surtout les circonstances et événements extérieurs, le second s'attache de préférence aux idées. De cette autobiographie Démétracopoulos a publié un fragment dans son *Εκκλησιαστική βιβλιοθήκη*, p. 380-395. L'édition intégrale en a été faite par Heisenberg en 1876 (voir ci-dessous). On ne saisit pas bien le but de cet écrit de Blemmyde. Peut-être eut-il à répondre à certaines attaques (car il eut des ennemis), et pensa-t-il ne pouvoir le faire mieux qu'en leur opposant le spectacle d'une vie intègre et sans reproche. Cette autobiographie. précieuse pour les renseignements qu'elle fournit sur sa vie. l'est plus encore pour l'histoire de sa pensée théologique si discutée, et des essais d'union tentés alors entre les Eglises latine et grecque.

Écrits théologiques et religieux. Les plus célèbres sont les deux traités sur la procession du Saint-Esprit : l'un. 2^o *Ad Jacobum Bulgarin archiepiscopum* : l'autre, 3^o *Ad Imperatorem Cyprianum Theodorum Ducant Lascarium*. (C'est là que Blemmyde enseigne la procession du Saint-Esprit *a Patre per Filium*, Ces deux écrits ont été publiés par Allaius. *Gracia orthodoxa*. l. t. p. 1-60 d'où ils sont passés dans *P. G.*, t. cxi., col. 533-581. L'impression a donné une meilleure édition dans *Scriptorum Græcorum orthodoxorum bibliotheca selecta*, t. i, p. 98-186. Vers la fin de sa vie, Blemmyde écrivit pour ses moines un court traité : 1^o *Περί πίστεως*, où il expose principalement les mérites christologiques avec une netteté de style et de pensée des plus remarquables. Dosithée l'a publié dans son *Τόμο Ἀγάπης*, p. 191-501, mais y a ajouté une page de son cru. ou du moins tirée d'ailleurs, sur la procession du Saint-Esprit, (l'éd. a été reproduite dans *G., ibid.*, col. 585-606, y compris l'addition de Dosithée considérée comme faisant partie du traité de Blemmyde. Une autre édition, sans cette fin, a paru dans un recueil (très rare) d'ouvrages de Blemmyde publié à Leipzig (1781). l II^o livre, p. 107-120. Les ouvrages suivants sont ascétiques et liturgiques : 5^o *Ἡ ἐκκλησιαστική καὶ ἀσκήσεως*, publié dans l'édition de Leipzig, III^o livre, p. 121-130 absent de *GA*; 6^o *Eloge de saint Jean l'Évangéliste*, inédit (codex le plus ancien *Monac. græc.*, qui lui valut des attaques parce qu'il avait dit (pic tout vient du Père par le Fils. Il s'en explique dans une lettre à Lascaris, *FCslu*, p. 31 1-316; 7^o *Epistola universalior*, lettre publique pour Justifier sa conduite à l'égard de la favorite Fringa; 8^o *Acolouthie* sur saint

Grégoire le Théologien, éditée par Heisenberg, p. 122-132: 9- Acoloulhle sur saint Grégoire le Thaumaturge, éditée par Kurtz dans la *Hyz. Zeitschrift.*, I. si. p. 531-537; 10- *Typicon* du monastère de « Celui qui est » dont quatre chapitres seulement ont été sauvés, iv. ix. xi, xn, publiés, sauf le c. iv, par Heisenberg, p. 93-99; 11- Explication du Psautier; 12- Explication (plus étendue) de plusieurs psaumes (ps. l-x, xiv, l, lxxxiii). L'édition (unique) de la *P. G.*, comprend l'introduction à l'explication du Psautier, l'explication plus étendue de* 10 premiers psaumes et l'explication brève de tous les autres. *P. G.*, *ibid.*, col. 1321-1622; 13e Ἐκλογὴ ἑκτὴ Βιβλίου τῶν Τολμῶν, Heisenberg qui signale cet écrit, d'après plusieurs manuscrits d'Orient (p. xciti) n'en connaît pas d'édition, et Barvinok (p. 185 sq.) affirme qu'il n'a jamais été édité, sinon en slave, et ce un très grand nombre de fois, dans le *SIMovannyj Psaltir*. La plus ancienne de ces éditions est celle de Moscou en 1568. Nous connaissons cependant trois éditions de l'original grec dont la première et la dernière sont sous nos yeux, une à Constantinople en 1850, une autre à Venise en 1808, donnée comme étant la toute première, et qui a servi de modèle à celle de Constantinople, une autre enfin plus ancienne, parue à la fin du Psautier publié à Vienne en 1793, p. 192-216. Cet écrit de Blemmyde consiste en divers cantiques composés de versets tirés des Psaumes et destinés à être chantés après le polyéléon. Il y en a pour les différentes grandes fêtes de l'année; 11- Explication des cantiques de Moïse et d'autres, inédit, cf. Barvinok, p. 181. Terminons cette catégorie des ouvrages de Blemmyde par un traité mi-profane, in-réligieux : 15- *Quomodo oporteat esse regem*, ou sous son titre original. Βασιλικὸν ὁνδριά, traité des devoirs et vertus d'un bon prince, dédié à son ancien élève Théodore II Lascaris, et sans doute provoqué par lui. Il existe de ces traités, outre l'original, une transposition en style plus simple. L'un et l'autre ont été publiés par Mat dans sa *Vet. script, nova coll.*, t. tt. p. 609-670 et reproduits par Migne, *P. G.*, col. 609-670. Il manque trois chapitres au texte original.

(*Eunrex profanes*. — En premier lieu viennent les œuvres philosophiques, d'où est venu à Blemmyde sa première célébrité en Occident : 16* *Epitome logica*. contenue dans d'innombrables manuscrits, publiée pour la première fois en entier par Jean Wegelinus à Augsbourg en 1605, de même que le suivant; 17 *Epitome physica*. Le texte de Wegelinus a été reproduit par *P. G.*, *ibid.*, col. 685-1001. et col. 1005-1320. *Epitome physica* avait paru en partie parmi les œuvres de saint Jean Damascène (édition de Billius 1603) et l'avait déjà publiée en latin à Venise en 1501 sous son propre nom. Dans ces deux traités, Blemmyde livre d'une manière plus accessible la pure substance de l'Aristote. Tous les deux se trouvent aussi dans l'édition de Leipzig mentionnée plus haut; 18 Discours sur le corps; 19- Discours sur l'âme. Ces deux écrits (absents de la *P. G.*) se trouvent dans l'édition de Leipzig, p. 1-29 et 29-18; 20- *Carmina*. divers morceaux rythmés (outre les acolouthies déjà citées), publiés par Heisenberg, p. 100-121 et 133; 21- une *Géographie synoptique*; 22- Ἱστορία περὶ τη γῆ; *Β. rrrntyci*. Ces deux ouvrages géographiques ont eu diverses éditions dont les plus importantes sont celle de Spohn. Leipzig, 1818. accompagnée d'un abondant commentaire, et celle de Mueller. *Geographi graeci minores*. I. II. p. 159-170; 23- (Correspondance Il reste 33 lettres de Nicéphore Blemmyde dont 31 adressées à Théodore Lascaris, une à Michel, despote d'Épire, et une au patriarche Manuel. On les trouvera toutes dans le recueil de Fcsta, 7/iro-

dori Ducat Lascaris epistulae CGX\ //, en appendice, p. 290-329. Blemmyde en outre n'oublia pas son art familial et écrivit : 21" plusieurs traités de médecine pour lesquels nous renvoyons à Heisenberg, p. i.xxxv-i.xxxix. — Signalons encore 25- deux courts fragments (prières) publiés comme inédits par Barvinok, appendice, p. i et n, mais déjà depuis longtemps édités (en 1613) par le moine Agapios Landos dans Ἐκκαρά, éd. de Moscou. 1833, p. 37-11. Mentionnons enfin plusieurs écrits qui n'ont pas été conservés ou dont on a perdu la trace. Dans sa lettre à Jacques de Bulgarie sur la procession du Saint-Esprit, Nicéphore déclare qu'il a déjà traité cette question dans trois lettres précédentes. Malheureusement, personne ne les a rencontrées. Pareillement, dans son rapport à Lascaris sur le même sujet, il dit lui avoir envoyé précédemment un tomos rempli de témoignages patristiques touchant la procession *per Filium*. Cependant il ne dit pas que c'est lui qui l'a composé, et ce tomos pourrait bien être l'ouvrage d'un tiers. Enfin, Léon Allât lui dit avoir vu, sous le nom de Nicéphore Blemmyde, un écrit sur la procession du Saint-Esprit, avec l'incipit suivant : Εἰ μὲν περὶ τὴν καινοῦ ζητήματα, *De perp, cons.*, p. 722, et favorable à la thèse schismatique, et pareillement une histoire de *Sancto Paulo et aliis Patribus qui in Latro monte vitam solitariam egerunt*. Mais cet écrit, n'est pas de Blemmyde, voir Delehayc. *Monumenta Latrensi hagiographica*, dans Th. Wiegand, *Der Latros*, p. 99 sq.

111. Doctium. - I- *Procession du Saint-Esprit*. Blemmyde a traité ce sujet d'une manière très différente dans ses deux traités sur le Saint-Esprit et dans son *Autobiographie*.

Les prendre, favorables à la doctrine catholique, n'ont pourtant pas été composés dans le but de la défendre. Blemmyde a seulement eu l'intention de repousser les excès des polémistes grecs qui en étaient venus, dans leur zèle à combattre les Latins, à nier que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, et à présenter cette doctrine, conforme à la tradition patristique, comme le point de conciliation entre les deux Églises. Pour notre théologien, cette formule : *Spiritus ex Patre per Filium*, concerne l'existence et l'origine éternelle de l'Esprit et non pas seulement, comme le voulaient plusieurs, sa manifestation temporelle.

Les divers arguments, employés par Blemmyde et ses réponses aux objections des adversaires, peuvent parfaitement être utilisés, et l'ont été, par les théologiens catholiques. Pour lui, il pensait sans doute dilier «les Latins sur le fond de la question. Qu'en est-il en réalité? La réponse est malaisée et probablement ne le saura-t-on jamais. Le texte le plus fort pour l'affirmative est celui qui nierait au προκλητικόν (propriété de produire l'Esprit) «l'être un idiome du Père, *P. G.*, t. ii, col. 553 B. Mais le contexte démontre que Blemmyde ne fait ici que repousser une pétition de principe des adversaires, qui veulent inclure dans le προβλητικόν du Père la négation de la médiation du Fils.

L'*Autobiographie* retrace les débats de Blemmyde avec les Latins aux deux conciles de Nicée, 1231, et de Nymphéc, 1250 Heisenberg, *Curriculum vitae*, p. 61-70; 71-80. Mais certains indices nous révèlent qu'à ce récit ont été ajoutés des développements, qui traduisent la pensée de l'écrivain au moment où il a composé cet ouvrage (1261). C'est donc là qu'il faut voir la pensée définitive de notre auteur sur la procession du Saint-Esprit, quelque sens qu'il faille donner à ses traités antérieurs. Cf. V. Grumel. *prvue des sciences phil. et théol.* La voici brièvement : Entre le Fils et le Saint-Esprit, Blemmyde, outre le rap-

porl de consubstantialité, en pose plusieurs autres qui l'accompagnent : 1. l n rapport *d'appartenance* : le l'is a l'Esprll en lui comme un trésor vivant; c'est ainsi qu'il est engendré du Père; 2. un rapport de *donation* ; le Elis est donateur par essence de l'Esprit; 3. un rapport de *dépendance* qui n'est pas expliqué autrement que par l'analogie de la main et des doigts; t. un rapport de *similitude*, lequel est réciproque, étant basé sur la consubstantialité. Quant à la relation d'origine, elle est expressément écartée : d'être cause ou principe, même cause avec le Père et de la part du Père, cela est impossible. Heisenberg, *Curriculum vitæ*, p. 69. L'exemple suivant montre bien comment Blemmyde conçoit la procession du Saint-Esprit : « Sans aucun défaut, avec un égal honneur proviennent du Père cl l'engendré et le procédant, comme de la même source naît l'eau el sorl l'esprit uni A l'eau : la source est le principe premier el caché de l'eau, que dans l'eau il y ail l'esprit, l'exhalaison le montre évidemment; et que personne ne s'attache A cet exemple pour dire que l'cxhalaison provient de l'eau, car nous dissertons non de la manifestation, mais de l'existence réelle : ce n'csl pas de l'eau que l'esprit a reçu l'existence, mais provenant dans l'eau réellement de la source, il apparaît par son exhalaison et donne, à ceux qui voient, la certitude qu'il était dans l'eau avant l'exhalaison. tenant son existence essentiellement de la source, d'où provient l'eau elle-même. · *Ibid.*, p. 70.

Un tel texte ne nous permet pas de nous méprendre sur la pensée de notre théologien.

2° *Christologie*. Quelques pensées sur l'Ame et le corps du Sauveur : Touchant la psychologie du Christ, Blemmyde dénie au Sauveur la προαίρεση, *electio* (*le choix*) au sens où elle implique une délibération préalable, mais non pas au sens d'élan autonome vers le bien connu. Le Christ en effet n'a pas besoin de délibération, il ne peut vouloir que le vrai bien, et il sait où il est. En lui, dès le début, sont les trésors de la sagesse et de la science; et la croissance dont parle l'Écrlture doit s'entendre d'une manifestation graduelle. *Sermo de fide*, P. G., col. 593. · L'Ame du Sauveur, avait toute la sagesse divine, ainsi que l'humaine, et toute connaissance du passé, du présent, de l'avenir, non par nature mais par grûcc, A cause de son union hypostntique avec celui qui est le seul Sage et qui connaît toutes choses éternellement avant leur réalisation. · P. G., col. 601.

Au sujet du corps glorieux du Christ. Blemmyde pense qu'il ne garde pas les traces des plaies, mais que le Seigneur les lit apparaître quand il le fallut par sa toute-puissance. l>c plus, le corps glorieux du Christ est mm seulement impassible, mais impalpable. ἀνχφê , col. 596; peut-être Blemmyde veut-il parler de la qualité glorieuse que nous appelons *subtilité*.

\. Heisenberg. *Xicephuri Rlemmida· curriculum viltc cl carmina*, Leipzig, 1801, <*x 4- 136 pages. lji longue introduction est le principal instrument d'étude; V. l. Barvinok, *Xicéphnrt Elemmiftlc cl scs oeuvres* (en russe), Kiev, 1911, ln 8l, x\\ 4- 366 n · |6 | pages, On trous cm dans ces deux misrages ainsi qu'au cours de l'article toutes lrs indications bibliographiques nécessaires. Sur Barvinok, voirie compte rendu de M. Juglc dans *Échos d'Orient*, l. xvii, p. 153-156, de .l. Sokolov, dans *Khr1st. Tchtrnir*, 1912, (tiré h part de 10 pages), rt de Kudrjav/ev. *Journal du Min tir l'nstr. publ.*, Saint-Pétersbourg. 1912, partie critique et bibliographique, p. 326-339. Ces deux derniers m'ont (Me iutcrssibh s; M. Jugie, *Thcohia dogmatica orientaliu* ... t. t. p. 117-118; V. Gnimcl, *Xicéphorr Hlcmmqdr rl la procession du Saint-Esprit*, dans *Revue do philosophiques et lhéalogiques*, l. xvili, p. 3 l| -366.

G HUM EL.

2 NICÉPHORE CALLISTE XANTHOPOULOS, écrivain ecclésiastique byzantin de la fin du xni· siècle el du début du xiv»· - IL Écrits.

l. Vik. — De la vie de Nicéphore Callhte on sait fort peu de chose, et re qu'on en n écrit jusqu'ici n'est point exempt d'erreur. C'est ainsi que Krvmbâcher, *Geschichte der bgzantinischen Litteratur*, 2r éd., p. 293, se fondant sur un contresens de Joseph Lang dans Ja traduction latine du prologue à *VHistoire ecclésiastique* de Nicéphore, P. G., t. g xlv, col. 620 C, lui fait terminer cet ouvrage a trente-six ans, alors que Nicéphore affirme simplement l avoir commencé à cet Age : μήπω έκτου καί τριακοστού τή; ηλικία επιβάντε ενιαυτού, ήνικά τή πραγματεία εαυτού έκδεδωκαμευ. Le même Krumbncher se trompe également en prolongeant l'existence de Nicéphore au delà de l'année 1X50.sous prétexteque le patriarche Callide (1350-1351) est le dernier nemmé dans une liste de patriarches de Constantinople attribuée à Nicéphore. Mais cette liste en vers politiques n'appartient pas a ce dernier. Dans le cod. 1337 de la Bibliothèque nationale de Paris, xv· siècle, elle est mile sou* le nom de Théodore Prodome et a dû être allongée pur un copiste. Notre Nicéphore nous a bien laissé une liste des patriarches byzantins écrite en prose; mais elle sc clôt sur le début du second patriarcat d'Athanas Pr '1304-1310). P. G.J.c xlvii. col. 168 D. Des renseignements que nous avons pu recueillir, et que d'aut res pourront compléter, il ressort que Nicéphore a dû mourir dans les premières années d'Andronic III, dit le Jeune (1328-1311), vers 1335. Il parait, en effet, cc mine auteur de la *Vie de saint André le Jeune* dans le *Pans. gnre. 1317* (ancien *Mazarinas Regius 2455*). <jui a été copié en 1286. Cf. Montfaucon, *Pahrographia gram*, l. l\ . c. ix, p. 323 Si on lui accorde, à cette date, trente ans environ, il sera né en 1256, et il aura commencé son *Histoire ecclésiastique* en 1292. Celle-ci fut terminée, d'après son propre témoignage, sur la lin du règne d'Andronic II le Vieux (1282-1328), alors que cet empereur avait déjà restauré l'église Sainte-Sophie et plusieurs autres édflfces, P. G., t. c xlv. col. .581 sq.,et qu'il était parvenu à un âge très avancé. *ibid.*, col. 588-589. Or.la restauration des monuments en question ne fut exécutée qu'après la mort de l'impératrice Irène, survenue en 1317. Ajoutons un autre indice qui n'csl pas négligeable Le *Cod. Miscellaneus gncc. 79* de la bibliothèque Bodléicnne d'Oxford, qui renferme les principales œuvres liturgiques de Nicéphore, est daté par IL O. Coxc. *Catalogi codicum manuscriptorum bibhothecir Rodlelanir*, pars I, Oxford, 1853. p. 662, de la lin du xui» siècle. Krumbncher a bien tort de contester ce diagnostic scientifique, puisque nous avons déjà trouve le nom de Nicéphore dans un manuscrit copié en 1286.

Dans ce manuscrit. Nicéphore est qualifié de prêtre de la Grande-Église, c'est-à-dire de Sainte-Sophie. Cela concorde bien avec ce que qu'il nous dit lui-même dans le prologue de son *Histoire* : Dès sa jeunesse, il a été l'hôte de la Grande-Église pendant de longues années; c'est dans sa riche bibliothèque qu'il a puisé ses documents; c'est encore à Sainte-Sophie qu'il trouve le vivre et le couvert, nu moment où il termine son grand ouvrage et où il est parvenu A un Age avancé, διαπαν καί καταγωγήν έν αυτή πολλ<7> τω μέσω /ρόνω δωρησαμένη ώσανει καί μαίευσαμένη, καί ει τότε ήλικία ήμχ καί λόγου προαγαγούση. P. G., toc. *til* . col 609 C.

Nicéphore n donc été prêtre et cela ne doit pas nous surprendre, puisque presque toute son œuvre est d'ordre religieux. Il a été aussi moine, vraisemblablement sur la lin de sa vie, s'il faut en croire la su z rip-tion qui se lit dans le *Vatic, gritc. Reg. Suec. 182*, fol. 1,

du x^v siècle : Του μακαριωτάτου καί λογιωτάτου κυροῦ Νικηφόρου Καλλίστου του Ξανθοπούλου του διὰ του θείου καί αγγελικού σχήματος μετονομασέντος Νείλου (et non Νάλλου, comme a lu H. Stevenson, *Codices manuscript! grive! regime Succorum et Pii paper //*, Home, 1888, p. 123) μονάχου Συναξάρια. Peut-être a-t-il pris l'habit dans ce couvent de Couzénà (ή του Κουζηνά μονή), dont il connaissait bien l'archimandrite, appelé Callinique, destinataire de plusieurs de ses ouvrages liturgiques.

II. Écrits. Il est impossible de donner une liste complète et définitive des écrits de Nicéphore Calliste, tant que nous manquent des catalogues précis et détaillés des manuscrits grecs des bibliothèques de l'Athos, de Paris, de l'Escurial et du fonds Vatican. Ce qui nous est connu peut se ranger sous cinq rubriques : 1. Écrits historiques; 2. Écrits liturgiques; 3. Écrits exégétiques; 4. Œuvres oratoires; 5. Œuvres de littérature profane. Ce qui est remarquable, c'est que, sauf pour les œuvres oratoires, Nicéphore nous a laissé dans ces divers genres à la fois des spécimens en prose et des spécimens en vers.

1. *Écrits historiques.* — 1. L'œuvre la plus considérable et la plus importante «le notre auteur, celle qui a immortalisé sa mémoire est son *Histoire ecclésiastique* en dix-huit livres, allant des origines du christianisme jusqu'à la mort de l'empereur Phocas (618). Les premières lettres de chacun des livres forment l'acrostiche Νικηφόρου Καλλίστου. L'ouvrage est précédé d'une longue épître dédicatoire à l'empereur Andronic II Paléologue (1282-1328). C'est un éloge pompeux et dithyrambique de tout ce qu'a fait ce prince. Il est comparé au grand Constantin pour plusieurs raisons, entre autres pour celle-ci : qu'il a fait triompher la vraie doctrine sur la procession du Saint-Esprit, tout comme le fils de sainte Hélène fit triompher la vraie doctrine sur la génération du Verbe. P. (Λ, I. cxi.v, col. 592 C. Ceci nous fait connaître l'attitude de Nicéphore à l'égard des Latins. Le premier chapitre du livre I^{er} est une sorte d'introduction à tout l'ouvrage, écrite après que le livre XV II P avait été terminé. P. G., *ibid.*, col. 603-620. L'auteur y passe en revue les écrits des historiens de l'Église qui l'ont précédé, depuis Eusèbe de Césarée jusqu'à Evagre, et leur trouve à tous des défauts. Il ajoute qu'après Evagre, aucun historien n'a écrit d'œuvre d'ensemble sur l'histoire de l'Église, et il se propose de combler cette lacune. En fait, il n'a pas dépassé le règne de Phocas, bien qu'à la fin de son Introduction nous trouvions le sommaire de cinq autres livres, en plus des dix-huit, conduisant le récit jusqu'à la mort de Léon le Sage (912). P. G., *ibid.*, col. 617-620. Ce sommaire non exécuté est un phénomène assez curieux, dont Krumbacher, op. cit., p. 291 et 317, nous donne peut-être la véritable explication. D'après ce savant. Nicéphore, malgré sa déclaration sur l'absence d'une histoire générale de l'Église pour la période postérieure à Evagre, n'aurait fait que plagier, en lui faisant subir quelques légères modifications et interpolations, un grand ouvrage bipartite écrit au début du x^e siècle et s'arrêtant à l'année 920. De cet ouvrage anonyme on a découvert des traces en plusieurs manuscrits, notamment dans le ccd *Baroccianus grive. 142* de la Bodlienned'Oxford. Si cela est exact — et «les travaux ultérieurs pourront éclaircir ce point — le mérite de Nicéphore en serait fort diminué, et aussi son autorité, en ce sens que l'utilisation des historiens ecclésiastiques. ses prédécesseurs, dont il parle ne serait que médiocre. Bref, Nicéphore aurait fait pour cet Anonyme du x^e siècle ce que Cédricius a fait pour Skylitès. Le procédé était courant chez les Byzantins, et il ne faudrait point s'étonner d'en rencontrer un nouvel exemple.

Quoi qu'il en soit, *l'Histoire* de Nicéphore est un ouvrage fort utile pour la connaissance des six premiers siècles chrétiens, l'histoire des controverses, l'exposé des hérésies, sans parler des légendes byzantines que l'auteur a cousues çà et là au récit d'événements anciens. Des extraits parfois considérables d'historiens anciens, dont les œuvres ont disparu, nous sont conservés dans cette compilation, où il ne faut point chercher l'esprit critique. C'est ainsi qu'on a tiré des livres de Nicéphore de nombreux passages de Théodore le Lecteur, écrivain du début du vi^e siècle. Cf. P. G., t. i.xxxvi, col. 165-216. La valeur historique de la compilation est donc inégale et doit se juger à la valeur de la source utilisée. quand on peut la découvrir, ce qui n'est pas toujours facile.

2. Un autre écrit de Nicéphore, se rapportant à l'histoire ecclésiastique, est son opuscule sur les évêques et patriarches de Constantinople*, *Διήγησι περί των επισκόπων Βυζαντίου καί των πατριάρχων πάντων Κωνσταντινουπόλεως*, édité par Anselme Banduri dans son *Imperium orientale*, 1.1, p. 190 sq., d'après le cod. *Paris. 1630*, du xiv^e siècle, avec de longues et savantes notes, le tout reproduit dans P. G., t. extvii, col. 119-510. La liste des évêques de Byzance, qui commence au légendaire Stachys disciple de saint André, suivi d'une vingtaine d'autres noms aussi légendaires, devient historique à partir de Métrophane, et se termine, comme nous l'avons dit plus haut, au second patriarcat d'Alhanasc (1301-1310). Cet opuscule en prose ne doit pas être confondu avec un catalogue en vers iambiques des mêmes évêques byzantins, composé également par Nicéphore et contenu dans plusieurs mss conjointement avec une liste également en vers des empereurs byzantins. La liste des patriarches s'arrête à Jean II Cosmas (1291-1301); celle des empereurs à Andronic II (1282-1328).

3. On peut rapporter aux œuvres historiques une série d'autres petits poèmes en vers iambiques ou politiques : a) Un poème sur la ruine de Jérusalem par Titus; "Αλωσι Ἱερουσαλήμ ὁ ἰώσηππο Ιστορεῖ, édité dans l'ouvrage intitulé : *Expositio thematum dominicorum et memorabilium quae Hierosolymis sunt*, Paris, 1620, avec une traduction latine de F. Morel ; reproduit dans P. G., t. cxi.vii, col. 601-606. b) Une *Liste des dignités de la cour impériale byzantine*, en vers politiques. contenue dans le *Paris, grec. 1790*, du xvi^e siècle, fol. 295. -- c) Une liste des Pères de l'Église, où ne figurent que les Pères orientaux, publiée dans l'ouvrage intitulé : *Cyri Theodori Prodomi epigrammata*, etc., Bâle, 1536, sous le titre : 01 καλλύναντε ἐν λόγοι Ἑκκλησίαν, reproduite par Fabricius-Harlès. *Bibliotheca græca*, t. vii, p. III, et dans P. G., I. cxi.v, col. 553. d) Une liste des mélodes, 01 τα μέλη πλεοναντες ὕμνων ἐνθεων, publiée dans le même ouvrage édité à Bâle, en 1536, et par Fabricius-Harlès à la fin du livre d'Allatius, *De libris ecclesiasticis Graecorum*.

e) Les autres listes suivantes, également éditées à Bâle en 1536 : a. Ἀσσυρίων, Ἰερσῶν, Αἰγύπτου, Σύρων, Μήδων, Ελλήνων ἀνάκτε ; b. Ἀθηναίων καί Κρητῶν ἀρχοντε ; c. Ῥώμῃ βασιλεῖ ; d. Ἐδδομήκοντα του Χριστου μυστηπόλοι ; r. Εὐαγγελισται καί διάκονοι ; f. Αἱ μυροφόροι καί μαρτυρικαὶ Αἰόλου ; g. Συνοπτικὴ συνοψὶς ἁγίων ἱερῶν ou *Métudoge en vers des saints de l'année*.

I. Nous joignons également aux œuvres historiques les écrits *hagiographiques* proprement dits, à savoir : a) Une *Vie de saint André le Jeune*, déjà signalée plus haut, transcrite en 1286 dans le cod. *Paris. 1347*, encore inédite. -- b) *Une histoire du sanctuaire de Notre-Dame de la Source et des miracles qui s'y sont accomplis*. Περί συστάσεως τοῦ σεβασμίου οἴκου τῆς Ὑπεραγίας Ζωοδόχου Πηγῆς (aujourd'hui Baloukli, dans les faubourgs de Constantinople) καὶ

των ἐν αὐτῷ ὑπερφυῶ τελεβ ἐντων θαυμάτων. Cet ouvrage uni à In Vir de saint Clément tit Bulgarie par Théophylactc, a été publié par Ambroise Pampéris, à Leipzig, en 1802. Γη résumé en grec vulgaire de récrit de Nicéphore n été publié à Constantinople, en 1812 par Païsiu* ancien évêque de Stagl, ct a eu deux autres éditions, en 1835 cl en 1812. Voir la description de ces éditions pm L. Petit, *Bibliographie des acolouthirs grecques*, Bruxelles, 1920, p. 160-161 : cf. aussi Papadopoulos-Kérameus, Νικηφόρο Κάλ- λιστο Ξαν όπουλο , dans la *Bqiantinische Zeitschrift*, t. xi, 1902, p. 39. · c) *Un récit en tiers lambiques de ta vi^et des miracles de saint Xicolas de Myre*, contenu dans le *Miscell. Oxon. 70* sous le titre suivant : Μετά- φρασέ τι bs ίαμοειοι στί/οι ει τόν βιον τε ζαῖ χάριν των θαυμάτων του Νικολάου του προέδρου των Μύρων,, fol. 290-311. Papadopoulos-Kéramcus en a donné une édition d'après le cod. 75 du monastère de Saint-Sabas dans le t.ivdcs* '.νάλ κτα Ίεροσολυ- μιτική σταχυολογία . p. 357-396, sous le lltre suivant : Διήγησί τι bj στί/οι ίαμοειοι τινών θαυμάτων του θειου Νικολάου, ών ουδαμώ μέμνηται ό Μεταφραστή .

2e *Écrits liturgiques*, — Après l'histoire ecclésiast- ique, c'est la liturgie qui est le plus largement repré- sentée dans l'héritage littéraire de Nicéphore. Nous y trouvons des œuvres originales, des commentaires d'hymnes cl de tropaires, des poésies en vers metriques cl en vers rythmiques, des pièces en prose. En voici la liste.

1. *Synaxaires pour les principales fêtes du Triodion expliquant l'origine et la disposition de ces fêtes dans le calendrier liturgique*, Συναξάρια εί τά επισήμου του Τριωδίου, μίαν εκάστην αὐτῶν αίπιολογούντα, πῶ ποτέ το κατ'αρχά γέγονε και δι'ήν αιτίαν ὡ νυν ίχουσι παρά των άγιων και εοφόρων ημίων πατέρων έτάχ ησαν, μετά τινων έπιστάσεων μερικῶν, άρχό- μενα από του Τελώνου και Φαρισαίου και καταλήγοντα μέχρι των άγιων πάντων οφείλει τοίνυν τό του μηναιου συναξάριον bj τη εδόδημ ὡ έθο πρώτον αναγινώσ- κεισ αι, μετέπειτα δέ τά παρόντα (titre dans le *Miscell. Oxon. 79*). Dans ces Synaxuieres. Nicéphore enseigne le délai de la rétribution pour les justes et les pécheurs jusqu'au jugement dernier, d'accord en cela avec beaucoup d'autres théologiens byzantins. Dans les éditions vomilenncs du *Triodion*, les Synaxaires de Nicéphore onl été distribués à leur place. On les trouve aussi dans les autres éditions non catholique* de cc livre liturgique. De plus, il a paru une édition spéciale en grec vulgaire de ces Synaxaires duc au prêtre chypriote Matthieu Cigala*, sou* le lltre suivant : Νικηφόρου Καλλίστου του Ξαν οπούλλου (sic) συνα- ξάρια εί τά έπισημου έορτά του Τριωδίου και του Πεντηκοσταρίου μεταφρασ έντα ει κοινήν γλώσσαν, Venise, 1639 cl 1650 Cf E. Legrand. *Bibliographie hellénique du AI//· siècle*, I.], p. [O];I. n. p. 19. On remarquera que, dans cette édition, aux Synaxaires du *Triodion*, sûrement authentique*, sont joint le* Synaxaires du *Pentecostarlon* du temps pascal, de l'authenticité desquels il y a lieu de douter.

2. *Synnaircs pour 1rs fêtes des saints de toute t année* : Βιόλιον συναξάριον τη συνόψεω των αγίων του όλου χρόνου. β εν τε εκαστο και εκ τινων Γφυ και εν οι /ρόνοι , και είτε διά μαρτυρίου, είτε τύν δΓάσκη σεω έδέξατο στέφανον. Ouvrage douteux, attribué à Nicéphore par certain* manuscrit* postérieurs. Cf. Papadopoulos Kernmeus, *art. cité* De ces Synnx li- res il a paru une traduction en grec vulgaire fuite par Maxime Margounio*. premiere edition, \enise. 1607 Gf. Legrand· op. cf/.· fcvn· siècle· 1.1» p r· 52.

3. *In traité sur la messe des Présahctifiés* adressé à l'archimandrite Cnllinique du couvent de Cou- zénaifpo; τόν αὐτόν έρωτήσαντα διατί προηγιασμένη γίνεται, και διατί τότε εύαγγέλιον ού λέγεται, και πῶ

μετά λαμπάδο ὡ ιερεῦ λέγει· Φω Χριστού φαίνει πασι. Le *Miscell, Oxon. 70* n'a que le titre de cet opusculc, dont le texte nous a été conservé par le cod. .Xaman 228, fol 101. Cf. Mingarelli. *Catalogus codd ms. qui in bibliotheca Xanianorum asservantur*, p 121.

1. Lettre au même archimandrite sur la signification des ternies liturgiques suivant* : ή ὑπακοή. το κον- τάκιον. ό οίκο , το έξαποστειλάριον, qui désignent diverses espècés de tropairc* : Ιπρο τον αὐτον έρωτή- σαντα περί τη ὑπακοή του κοντακίου· του οίκου και του έξαποστειλαρίου, πό εν ούτω εκλήβησαν. Ce morceau a été édité par l'archimandrite Cyrille Athanasiadr* avec d'autres écrit* de Nicéphore dans son ouvrage intitulé : 'Ερμηνεία εί του ανάοαρ μου τη οκτῶήχου παρά του Νικηφόρου Κα/ύίστου του Ξα·Χ)οπούλου, Jérusalem, 1862. Krumbacher déclare fausse Γinterpretation que donne Nicéphore du mot οίκο , op. cit., p. 669.

5. *Commentaire des tropaim ou versets de l Octuechos* appelés, ανάδα μοE précédé d'une épltre dédicatoirc ii l'archimandrite CalHnlque : Έξήγησι ει του ανα- βαθμού των όκτῶ ήχων· πρόλογο προ τον αίτησα- μενον όσιώτατον αρχιμανδρίτην τον τη Κουζηνα ... μόναχον κύριον Καλλίνικόν. Publié par Cyrille Atha- nasiades dans l'ouvrage cité plu* haul, d'après trois mss. du xviii· siècle. Cclte édition est a refaire d'après le texte du *Miscell. Oxon 70*.

6. *Commentaire de Γhymne du (ropairc de saint Cosmos le Mélode sur la sainte Vierge* commençant par les mots: Την τιμιωτεραντων Χερουόιμ· εξήγησι εί την Τιμιωτεραν πρά τον αυτόν όσιώτατον αρχι- μανδρίτην τη του Κουζηνα μονή κύριον Καλλίνικον* Egalement public par Cyrille Alhunasiade*. op. cil. C'est dans cet opusculc que Nicéphore nie la concep- tion immaculée de la sainte Vierge, cl insinue que Marie a été purifiée du péché originel au jour de l'Annonciation. C'est le premier Byzantin, à notre connaissance, qui ait nié le privilège marial. Il est vi ai qu'il se rétracte à la fin de son commentaire, tel qu'il se lit dans le *Miscell. Oxon. 79*, comme nous l'avons dit à l'article Immacvlii Conception dans l'Egisi gliecqi k, de ce dictionnaire, t. vu, col. 919- 950, où l'on trouvera l'exposé complet de la pensée de notre théologien sur l'immaculée Conception. L'édition d'At h.masiadès ne contient pas la rétrac- tation finale, preuve que celte édition est à refaire.

7. *Bésumé du Triodion en irrs iambiques*. publié par Athanasiadès, op. cil., p. μζ\

8. *Acolouthie ou office complet de la fête de Xotre- thimede la Source vivifiante*, ή Ζκοοδόχο Πηγή, que les (*recs célèbrent le vendredi de la semaine de Pâques. Cet olllce a passe en entier dans l usage liturgique, et on peut le lire dans les éditions du *Pentécastarion*, par exemple, dan* l'exemplaire de Venise de 1565; mais une édition critique manque On le trouve dan* plusieurs ms*, notamment dan* le *Vatic, grirc. 769*, fol 212 sq., qui est du début du x* siècle.

9. l ne série de dix morceaux en poésie rythmique, tous contenu* dans le *Mtscell. Oxon. 79*. sauf un *cuL un acrostiche alphabétique en l'honneur de la sainte Merge, qui sc trouve dan* le *Vindobonensis thcol. gr^ 79* (ancien 299), fol. 360-361 v% et débute par le* mots : “Αχραντε παρθένε, μήτερ Θεού, ή δεδο- ξασμένη ὑπέρ πάσαν φύσιν βρατών. La strophe com- mençant par la lettre l' a été sautée par le copiste^ De ce* 1(> pièce*. 8 sont de* acrotischc* alphabétique*. *e rapportant tou* à la *alnte Vierge, a l'exception d'un seul, qui c*l de caractère péniteitirl et est intitulé : Σ··./ηρά κατανυκτικά ; le 9· morceau est une courte prière a l'image de Notre-Danie Ilodégétria, et le 16*, composé d'une seule strophe, une invocation aux douze apôtres (fui sont tou* nommé*. Nous publions

toutes ces poésies dans le t. v, 1930, de la revue *Bijzantion*. Nicéphore s'y montre un virtuose consommé de la versification rythmique, et le contenu, à la fois pieux et doctrinal, mérite d'attirer l'attention du théologien.

10. Une autre série de courts morceaux en vers lambiques trimètres, dont il serait trop long d'indiquer le sujet. *hij* plupart sont des *épigrammes* sur une image, un saint, une fête, un mystère. Papadopoulos-Kénaneus en a publié 15 dans la *Byzantinische Zeitschrift*, *loc. cit.*

11. Deux prières en prose, dont l'une est intitulée : Ευχή ἐομολογήσεω πρό τόν ποιητήν καί πλαστήν ημών Θεόν, περιε/συσσά πάντα τά ανθρώπινα πάθη καί ἐκφαυλίζουσα, imprimée d'abord dans l'édition des œuvres de Théodore Prodrome. Bâle, 1536, puis reproduite dans *P. G.*, t. cxlvh, col. 591-600. La seconde : Εἰς τόν ποιητήν καί πλαστήν ημών Θεόν ἐπί τῇ ἁρώῃ αἰσεῖ τοῦ ἀπορρήτου καί φοβεροῦ νοσήματος. a été publiée par Papadopoulos Kérameus dans la *Byzantinische Zeitschrift*, *loc. cit.*, p. 17-19. Ce dernier savant, *ibid.*, signale une troisième prière de Nicéphore : Ευχή ἐομολογήσεω εἰ τόν Κύριον ημών Ἰησοῦν Χριστόν, qui aurait été éditée par Nicodème LHagiorite dans son ouvrage : Ἐπιτομή ἐκ τῶν προφητανᾶκτοῶαῖδιτικῶν ψαλμῶν, Constantinople, 1799, p. 89-96. Nous avons vainement cherché cette prière à l'endroit indiqué et dans tout le reste de l'ouvrage.

3* *Écrits exégétiques.* — En dehors des commentaires liturgiques déjà indiqués, Nicéphore a laissé un *Commentaire des psaumes* contenu dans le *Paris*. 119, copié en 1560; mais l'authenticité de ce commentaire n'est pas à l'abri de tout soupçon. Son résumé en vers lambiques des livres historiques de l'Ancien Testament intitulé : Σύνοψις θείας Γραφῆς, est bien de lui. Édité d'abord à Bâle, en 1536. *op. cit.* il est inséré dans *P. G.*, t. cxlvh, col. 615-621. Il est suivi d'un résumé également en vers lambiques de l'histoire Juive après les Mémoires selon l'historien Josèphe, et porte le titre de Συνοπτική προ θειον Γραφῆν. *P. G.*, *ibid.*, col. 623-632. — Des scholies sur les 30 discours de saint Grégoire de Nazianze portent le nom de Nicéphore Calliste Nanihopoulos dans les mss 76 et 77 de la Marcienne de Venise.

4* *Œuvres oratoires.* — Bandini. *Catalogus codd. mss. bibliothecae Medice Laurentianae varia continens opera graecorum Patrum*, t. I, Florence 1761, p. 116 sq., a publié sous le nom de Nicéphore un discours sur sainte Marie-Madeleine (Εἰς τήν αγίαν καί ἱσαπύστολον μύροφόρον Μαρίαν τήν Μαγδαληνήν), qui paraît authentique. C'est moins un sermon qu'une sorte de notice mêlée d'histoire, d'exégèse scripturaire et de légende. Reproduit dans *P. G.*, t. cxlvh, col. 539-576. — Deux autres discours lui sont attribués dans le *Paris*. grne. 1199, de 1568. l'un pour la fête «le I*()rhodoxie. l'autre pour Noël (fol. 1-32); mais il y a lieu de se demander si ces morceaux n'appartiennent pas au patriarche de Constantinople Calliste I, r (1350-1363), avec lequel Nicéphore a été parfois confondu. C'est ainsi que les *Prières tirées de VEuchologium Graecorum* de Goar et mises dans *P. G.*, t. cxlvh, col. 575-590, sous le nom de Nicéphore, sont, en réalité, l'œuvre du patriarche Callisto. Il en va de même d'une homélie sur J*in le Jeûneur, qui, d'après le *Paris*. 767, revient au patriarche.

5. *Œuvres de littérature profane.* Le *Miscell.*, Oxon. 79, fol. 281-289 v. contient un petit poème en vers iambiques de Nicéphore sur le vin, dédié à l'empereur. Il est encore inédit. Incip. : Ὠφαιδρόν ἐντρύφημα τη ὀλνυργίῳ Le *Paris* Grise. 2955, du xiv^e siècle lui attribue également des *Progymnastica rhetorica*. C'est tout ce que nous avons trouvé de littérature profane dans l'héritage littéraire de notre auteur.

Nicéphore s'étant fait moine sous le nom de Nil, il n'y a lieu de rechercher si quelques-unes de ses productions ne se cachent pas sous ce vocable. Nous soupçonnons que deux ou trois des acrostiches alphabétiques signalés par Krumbacher, *op. cit.*, p. 718-719, appartiennent à notre auteur.

Fabricius, *Hibliotheca graeca*, éd. I^{re} éd., t. vir. p. 137-141, où l'on trouvera indiquées les diverses éditions de *Vitisloir ecclésiastique de Nicéphore*. (à l'éc. ci. occupe dans l*. G. le t. cxi.v, col. 559-1332 (livres I-VID, tout le t. cxi.M (I. VB-XIV), le t. c\Lvii col. 9-418 (I. XV-XVIII), où l'on trouve, 0 la lin. deux lubies ulphiibéliques délaillées; la traduction latine, due à Joseph Lang, laisse fort à désirer et les contresens n'y sont pas rares. Plus d'un s'y sont laissés prendre; Krumbacher, *Geschlechter byantinischen Litteratur*, 2^e éd., Munich. 1897. p. 138, 291-293. 127. 668. 678. 080. 699. 718-719; Papadopoulos-Kerameus, Νικηφόρο Καλλιστο dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. xi(P.8)2), p. 38-19. où l'auteur complète de manière fort insuffisante la notice de Krumbacher, et élève 16 petites pièces de Nicéphore; la 2^e intitulée : Ἱεραῶσι; ζχτά α/ρασητο-/ , avait déjà été publiée sans nom (l'auteur par Boissonnadc, *Anecdota graeca*, I. i, p. 163, d'après le *Paris*. gric. 1630; Cyrille Athanasiadès. ἹΓ.ρήνειχ :; τοῦ ἀναῶαΟμοῶ: τῇ ὀχτωήχου τ.λ' Ἀ Νικηφορου Κα)ιστου τον Ξανθοποῦλυτ, Jérusalem, 1862; dans l'introduction. Athanasiadès donne quelques détails sur la vie et les œuvres de Nicéphore. Nous avons indiqué, au cours de l'article, les sources et les éditions des œuvres de Nicéphore.

M. Jugie.

3. **NICÉPHORE CHARTOPHYLAX.** — On s'est demandé s'il fallait identifier ce personnage avec Nicéphore, patriarche de Constantinople (ci-dessous). Fabricius en doutait déjà, *Bibliotheca graeca*, t. v, p. 298-299. Tout ce que l'on peut dire de certain, c'est qu'il est postérieur au vii^e siècle. Il ne semble pas toutefois qu'il puisse être confondu avec le patriarche du même nom, car il se dit dans un rang inférieur de la hiérarchie, alors que son homonyme reçut les ordres en quelques jours seulement avant de monter sur le trône patriarcal; de plus, rien n'indique que le patriarche ait été chartophylax. M. V. Bencichvilch, *Vizantiskii Vremnik*, t. xn, 1905. p. 521-521, n'hésite pas à reculer jusqu'à la fin du xi^e siècle l'époque où vécut Nicéphore Chartophylax et les raisons qu'il en donne paraissent assez convaincantes.

On a de cet auteur deux lettres à un moine Théodose, reclus à Corinthe, la première au sujet des règles à suivre pour entendre les confessions, la seconde sur la puissance de lier et de délier. Dans ces deux lettres, il défend les droits des évêques contre les prétentions de certains moines, qui s'arrogeaient le pouvoir de confesser même sans être prêtres, et en tout cas sans l'aniorisallon épiscopale. La première a été publiée dans le texte grec avec la traduction latine dans l*. G., t. c., col. 1061-1065. la seconde dans sa traduction seulement, *ibid.* col. 1065-1068. M. V. Benechevilch a édité un autre texte jusqu'alors inconnu. Ce sont les réponses de Nicéphore Chartophylax à cinq questions posées par le moine Maxime sur le Jeudi saint, etc. *Vizantiskij Vremnik*, t. xn, p. 519-521.

Fabricius. *Hibliolirca græca*, t. v. p. 298-299. 3D; II. Crlher, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, 2^e éd., t. xn. p. 293-291; />. G. t. c., col. 1061-1068; V. Briichevilch. *Les réponses de Nicéphore Chartophylax aux questions du moine Maxime* (en himo), dans *Vizantiskij Vremnik*, 1905, t. xn, p. 518-521.

H. Janin.

4. **NICÉPHORE DE CONSTANTINOPLE** (Saint), patriarche de cette ville de 806 à 815. 1^{er} Vu:. Il naquit à Constantinople, vers 758. d'une famille notable. Son père, Théodore, secrétaire impérial, fut exilé par Constantin Copronyme à cause de son attachement au culte des images. Nicéphore entra lui-même dans l'administration et assista au

second condic de Nicée (7X7) en qualité de secrétaire Impérial. li brillait déjà par une solide formation littéraire, une connaissance profonde des choses ecclésiastiques et une grande éloquence. Cependant il ne tarda pas à suivre Fatlrait qui le poussait vers la solitude. Il se retira dans les environs du Bosphore, sur la côte asiatique, y construisit un monastère et y vécut au milieu de scs livres, sans toutefois prendre l'habit religieux. L'empereur Constantin \ l cl sa mère Irene le rappelèrent dans la capitale, et lui confièrent la direction du grand hôpital de la ville. A la mort du patriarche Trtralse (25 février 806), l'empereur Nicéphore L» jeta les yeux sur lui pour en faire le chef de l'Eglise. Le projet du souverain ne rencontra d'opposition que chez saint l'Jalon cl son neveu l'héodore le Studilc, (fui auraient voulu un homme déjà dans les ordres, le choix de Taraisc. un autre fonctionnaire impérial, ayant déjà été un mauvais exemple. L'empereur maintint son choix. Nicéphore voulut d'abord recevoir l'habit monastique, puis gravit en peu de temps tous les degrés de la hiérarchie ecclésiastique; enfin, le jour de Pâques, 12 avril, i) fut installé sur le trône patriarcal à Sainte-Sophie. Leur opposition valut à saint Platon, à saint Théodore cl à quelques autres sludites un emprisonnement de vingt-quatre jours. L'empereur voulut faire payer au nouveau patriarche la faveur qu'il lui avait accordée. Il lui demanda de réhabiliter le prêtre Joseph que Taraisc avait déposé el dégrade en 797, pour avoir béni le mariage illégitime de Constantin VI avec sa concubine Théodote (affaire du moechianisme). L'empereur tenait à faire plaisir à ce personnage qui venait de mettre fin à la révolte de Bardane. Le patriarche résista d'abord aux sollicitations du prince, puis il céda dans la crainte que celui-ci ne fût plus mai disposé pour l'Eglise. Il réunit donc un synode en 806 ou 807, et rendit à Joseph sa dignité de grand économe el tous scs droits sacerdotaux. Salut Théodore le Studilc prit nettement position contre Nicéphore, qu'il accusait d'enfreindre gravement, par faiblesse, la discipline ecclésiastique, t'ne réunion synodale tenue en janvier 809 condamna l'higouinène et ses partisans; les sludites furent durement persécutés pour leur attitude Intransigeante. La réconciliation n'eut lieu (pie deux ans plus tard. La mort de l'empereur Nicéphore et de son (lils Staurace (811) rendit en effet la paix à l'Eglise. Le patriarche réunit un nouveau synode qui renouvela contre Joseph la sentence de Taraisc. Devant ce changement d'attitude, saint Théodore le Studilc ne pouvait que se rapprocher de lui. (.'est alors seulement que Nicéphore envoya au pape Léon 111 sa lettre synodale «pii renferme une belle formule de foi catholique (P. G., t. c, col. 169-20b). Il prétend qu'elle avait été empêchée jusque-là par l'empereur, mais il est possible (pie sa propre uoiklɿɿv dans l'affaire moerhienne lui ait conseillé d'attendre un peu plus de liberté. La paix rendue à l'Eglise ne fut pas de longue durée. Le 10 juillet 813, le patriarche couronnait empereur Léon V l'Arménien (813-820), (pii ne tarda pas à manifester sa volonté bien arrêtée de combattre à son tour le culte des images. Après diverses tentatives infructueuses pour trouver des textes plus probants que ceux (fui avaient été produits au conciliabule de Iliéria (753), il demanda au patriarche, en décembre 811, d'enlever les images exposées trop bas à la vénération des fidèles. (l'était le prélude de ht lui te. A Noël, il baisa encore les icônes, mais il refusa d'en faire autant lo joi de l'Épiphanie. Nicéphore résista et se vit abandonné de la plupart des évêques. Ceux-ci le citèrent à comparaître devant eux, et, sur son refus, interdirent de commémorer son nom dans les oflices. Enfin, dans la nuit du 13 mars 815, une barque condui-

sil le patriarche a Scutari, et il fut intenté dans le monastère de Saint-Théodore qu'il avait construit à quelque distance de cette ville. J) y vécut en moine, adonné à scs études el soutenant 1rs défenseurs des imago par m.* écrits et ses conseils. Saint Théodore le Studilc alla conférer avec lui dans sa retraite. L'avènement de Michel le Bègue (25 décembre 820) ne justifia point les espérances des orthodoxes. Le nouvel empereur ne changea guère la politique religieuse de son prédécesseur. Il offrit au patriarche détrôné de lui rendre son siège, s'il rejetait les divers conciles qui s'étaient tenus au sujet du culte des images. Nicéphore refusa et sa supplique en faveur du rétablissement des icônes n'eut aucun succès. Il termina scs jours dans le lieu de son exil, le 2 juin 829. Malgré qu'il eût été l'allié fidèle de saint Théodore pendant celle persécution, les «dudites lut tenaient rigueur de sa faiblesse lors de la reprise de l'affaire monachienne. Aussi voulaient-ils s'opposer au retour de ses restes après le triomphe du culte des images. Le patriarche Méthode, mieux inspiré, leur imposa silence et déposa solennellement les reliques de saint Nicéphore dans l'église des Saints Apôtres, le 13 mars 847. L'Eglise grecque donne au saint le titre de confesseur de la foi cl le fête le 2 juin, anniversaire de sa mort: l'Eglise latine le 13 mars, anniversaire de la translation de scs reliques. Sa vie a été écrite par Ignace, diacre cl skeuuphylox, /*. G., l. c, col. 41-160; C. de Boor. *Xicephon archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica*, Leipzig, 1880. p. 139-217. Outre les récits des chroniqueurs. on a encore comme source de renseignements sur saint Nicéphore le discours sur son exil, el la translation de scs reliques par le prêtre Théophane, P. G., t. l. c, col. 159-168; Th. Joannou, Μνημῆχ ἁγιολογικῆ, Venise, 1854, p. 115 12x.

IL Œuvres. — C'est surtout pendant son exil que saint Nicéphore les a composées. Il n'avait écrit jusque-là qu'un traité perdu contre les juifs, les calaphrygiens el les manichéens. et un autre au début de la seconde querelle des images, *VApotoydicus minor*. Ces (œuvres comprennent deux parties bien distinctes. La première, purement théologique, renferme surtout les (rois livres d'Antirrhélique, contre Mamonas. c'est-à-dire Constantin Copronyme. el *VApologdicus major*. Ces deux ouvrages, écrits en 817, redressent les erreurs des iconomaques au sujet de l'incarnation du Verbe et du culte des images. On en trouve le texte dans A. Mai, *Nom Patrum bibliotheca*, t. v. Borne, 1819, vol. 1, p. 1-111. vol. 2, p. 1-112, vol. 3, p. 1-271, et dans P. G., l. c. col. 201-850. Le cardinal Pilm a édité dans le *Spicilegium Sulesmense*. t. r, p. 302-503, t. iv, p. 265-380. plusieurs autres ouvrages théologiques de saint Nicéphore un antirrhélique sur les témoignages de Magnes, un recueil de témoignages des anciens Pères, un antirrhélique contre les iconomaques, un autre contre Eusèbe de Césarée. Il se proposait aussi de publier, dans le tome v de la même collection. un autre antirrhélique contre le faux concile des iconomaques assemblé sous Constantin Copronyme (753), mais ce tome n'a pas vu le jour. Quant au volume spécial qu'il voulait éditer des œuvres de saint Nicéphore (cf. *Inalcta sacra et classica*, l. v. Borne, 1888, p. 16), il est encore à paraître.

Les divers ouvrages théologiques de saint Nicéphore qui sont édités témoignent d'un esprit élevé, d'une connaissance approfondie de l'Écriture sainte cl de la littérature palristique, d'une grande variété de points de vue cl d'une dialectique, subtile. Le ton est souvent x if dans ses réponses aux hérétiques, mais il s'explique par l'âpreur de la lutte autour du culte des images.

Les écrits historiques de saint Nicéphore sont au nombre de deux el ont une grande importance. Le premier, qui est le plus étendu et le plus précieux.

est ἡ ἱστορία σύντομος, appelée ordinairement *Breviarium Nietphori*, qui raconte les événements survenus depuis la mort de l'empereur Maurice jusqu'au mariage de Léon IV Khazaro (602-769) ; révolutions politiques, guerres, donations aux Églises, querelles religieuses, etc. Photius en fait à bon droit le plus grand éloge au point de vue de l'information et du style (*Bibliotheca*, cod. 66, *P. G.* t. eut, col. 161). Les éditions se sont succédé assez nombreuses depuis celle de Petau en 1616, mais la meilleure est celle de C. de Boor, *op. cit.*; on trouve le texte grec et une traduction latine dans *P. G.*, t. c., col. 876-991. Saint Nicéphore composa aussi une Chronique abrégée qui va d'Adam à sa propre mort (829): divers auteurs Pont continuée jusqu'en 1180. Elle se trouve dans *P. G.*, t. c, col. 995-1060 et dans Trillion de Boor, à la suite du *Breviarium*.

Saint Nicéphore a laissé des canons. Le cardinal Piira en a publié jusqu'à 161 dans le t. iv du *Spicilegium Solesmense*, p. 381-115, alors qu'on n'en connaissait qu'une soixantaine avant lui. Ces canons traitent des sujets les plus divers, entre autres ceux de la discipline monastique. On attribue encore à saint Nicéphore, mais avec beaucoup d'hésitation, un *Oνειροcriticon* ou interprétation des songes (pii ligure sous son nom dans plusieurs manuscrits, entre autres dans les mss. 2/9/, fol. 198, et 25//. fol. 19. du fonds grec de la Nationale de Paris. IL Oniont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1898. t. n, p. 270 et 276.

II. Cellirr, *Ili. lt. des auteurs sacrés cl écriés.*, 2^e édit., t. xn. p. 274-298; l'nbrlcieu*, *Bibliotheca grirca*, 171 I, t. vi. p. 153-151.295-299.624-667; t.ix,p. 397; t. xm. p. 520; *Comment, prirn.* dan* 1rs *Acta sanctorum*, 3^e édit., mars. t. n, col. 289-290; A. Mm, *Spicilegium romanum*, 1812, t. vn, p. xxx; t. X ft. p. 152; *Patrum bibliotheca*, 1819, t. v. I.p. 1-111; 2. p. 1-112:3, p. 1-271; *P. G.*, t. C, col. 9-1060; J.-B Pitm. *Spicilegium Solcsmrxne*, 1852, l.1, p. i.xv-i xxv, 302-503; t. n, p. 233, 265-380; K. Pmcchtr. Zit *Xikenhoeus* Нрoвикоio, dans Ze/hrfrtr., 1897, t. vi, p.331-332; Surlus, *Vitir sanctorum*, 1618, t. m, p. 171-173; IX Krumbacher, *Grsrhicldcder byzantin. Idteratur.* 2^e édit.. 1897. p. 71-72,319-352.

K. Janin,

5. NICÉPHORE GRÉGORAS, philosophe et théologien byzantin, un des plus grands écrivains du xiv^e siècle (1296-136(1). – I. Vie. II. (Euvrcs. ni. b>x trine.

L. Vu. — Né en 1296 à Heraclee du Pont, en Bithynie. Nicéphore à dix ans est orphelin. Il doit sa première formation intellectuelle et morale à l'évêque de sa ville natale, Jean, son oncle, le favori des Pulcologues (le prélat éclairé (ait son neveu à son image, passionné d'études et d'ascèse. A vingt ans, en 1316, l'envie de parfaire ses études conduit à Byzance l'élève qui bientôt, s'autorisant du prestige dont jouit son onde à la cour, frappe aux portes des maîtres les plus célèbres; Il fréquente, alors chez, le patriarche Jean Glykys, un spécialiste de la grammaire et de la rhétorique; Il obtient du grand logothèse Théodore le Métochite des leçons de philosophie et d'astronomie. Cet esprit curieux et impatient de savoir reprend par la base l'instruction reçue eh province; il ne garde de sa première éducation que le* graves leçons de morale chrétienne, qui le soutiendront si elllcacemmeil dans les multiples infortune* de sa vieillesse. L'empressement que ces maîtres réputés mettent à satisfaire les désirs du jeune homme, l'accueil bienveillant qu'il reçoit de l'empereur lui-même. l'attachent à la dynastie des Pulcologues et expliquent l'attitude antipalanulc qu'il aura plus tard. Andronic II. û l'encontre de son P..TT. se soucie peu d'expéditions militaires; pendant que les Turcs s'approchent de Byzance, une cour de

savants et de lettrés, organisée sur les bases d'une véritable académie, endort sur le Bosphore les soucis du basileus. Dans ce milieu, (irégoras règne bientôt. Le chartophylaxai de la Grande-Église est aussitôt ollert à son jeune talent. L'écrivain refuse l'honneur, se promettant de n'être Jamais (pie célibataire cl laïque endurci. Arrivé à la trentaine, (irégoras lit énormément, produit beaucoup et disserte plus encore. Il entre dans la politique par la voie de hi diplomatie, lors d'une légation en Serbie, mais ce n'est qu'un intermède, car l'ambassadeur retourne aussitôt â scs livres. Il a bientôt traité de tout, théologie, science, philosophie, littérature; il incarne déjà la culture encyclopédique des universités byzantines. Se* compositions hagiographiques sont adoptées par l'Église qui commande de les faire lire pendant les divins offices, Il est prié d'ouvrir des cours publics. Le nouveau professeur installe sa chaire au couvent de Chora, à deux pas des palais impériaux (sur le programme et le fonctionnement de ce centre d'études, cf Fr. L'nchs. *Ihe Imlicrcn Schulcn von Konstanlinopel*, Berlin. 1926. p. 62-65) et mérite bientôt le titre envié de *philosophe*. Venu d'une lointaine région, (irégoras connaît dès lors la plus belle fortune qu'un lettré de province pût envier. Mais l'épreuve vient aussitôt; le 21 mai 1328. Andronic II abdique en faveur de son petit-tUs. Otto déchéance forcée entraîne celle de* ministres et des favoris; les biens des uns et des autres sont confisqués. Grrgoras (pii a le courage de marquer sa fidélité ô ses bienfaiteurs malheureux, tombe dans le marasme; puis dégoûté de la vie dr cour et d'intrigues, semble vouloir s'isoler dans des recherches scientifiques; Il commente les *Harmoniques* de Ptolémée cl discute à l'avenant, même avec des Latins, sur des questions d'astronomie, se rapproche d'Andronic III et se lie jusqu'à l'intimité avec le grand domestique Jean (ùintacuzènc (pii bientôt, sur le trône de Byzance, sera son ennemi acharné. Il est aux yeux de scs compatriotes, depuis la retraite de son maître Théodore le Métochilc. le type de l'inlellccluel achevé, lorsque un incident ajoute encore à sa popularité. Le moine calabrais Barhiam. féru de scolastique, le provoque à un débat public sur la philosophie. L'auditoire grec acclame l'avocat de sa nation et chasse de la capitale le contradicteur latin. (c succès, dû à la faveur du peuple, lui permet de rouvrir son récolc où la clientèle allbic vile. Il réapparaît alors au premier plan de la vie publique; il tranche d'autorité la question de la réforme du calendrier, et fait échouer les pourparlers engages en vue de l'union des Églises; surtout, après un moment d'hésitation, il combat le palamisme.

(irégoras et ta réforme du calendrier. Lu question avait, au cours du xur siècle, préoccupé l'Occident. mais 1rs esprits là-bas s'étaient bientôt ltjssés de fatigantes recherches. \ Byzance, il n'y cut jamais de courant vn faveur d'une réformn si grosse de consr-(ptenccs; c'est à peine si le problème avait etc agité par de rares dilettantes. Les hasards d'une séance d'académie amène (irégoras à exposer devant l'empereur. le Sénat el une docte compagnie une. solution originale qui obtient les sullrages de tous et dont chu eun souhaite la prompte application. Andronic II. pour de graves raisons politiques, oppose sa volonté aux vieux de l'assemblée, (irégoras. dépite. se console en rédigeant sur le sujet un Mémoire qu'il a consigné dans son *Histoire byzantine*, {p. t, , t (.xi.viii, col. 518-5(»o) cl en publiant un comput pascal demeuré manuscrit. Il est ditllcile d'établir quels rapports existent entre les travaux de l'astronome byzanlin. et les recherches qu'en 1315 Clément \ I ordonnera sur le même sujet.

Gravas et l'union des f-gliscs. — Grégorm» n'aime

pas les Lutins et il en médit volontiers. Cf *Correspondance*, éd. Guillard, p. 257. Sa vanité littéraire s'offusque de leur parler barbare qu'il n'entend d'ailleurs pas; sa susceptibilité patriotique se révolte contre leur puissance militaire qui retient toujours, sous le Joug étranger, les plus belles portions de sa patrie. Aussi, les tentatives de rapprochement avec l'Eglise de Koine lui répugnent elles foncièrement; il ne croit pas, du reste, à la possibilité d'une entente qui dans le passé a constamment échoué. En 1331, lorsque les légats du pape se présentent à l'empereur avec mission de reprendre les pourparlers. Grégoras, chargé de donner la réplique aux théologiens occidentaux, non seulement se refuse, mais persuade la cour et l'épiscopat qu'il est plus prudent de garder le silence et de laisser les Latins s'en retourner comme ils sont venus; il ne consent à parler, qu'à huis clos, devant un auditoire exclusivement orthodoxe, loin des étrangers dont il semble bien avoir craint la dialectique. Moins fanatique que plus d'un coreligionnaire, il admet cependant que les Latins sont irréprochables en bien des points; toutefois il nie, cela va sans dire, le primat du siège romain (*P. G.*, *ibid.*, col. 70S G), et ne voit dans toutes ces démarches de l'Occident que manœuvres ambitieuses. Il faut, déclare-t-il, se délier de la loquacité de cette race qui cherche partout occasion de chanter victoire. Ce conseil de prudence est écouté et les conférences annoncées n'ont pas lieu. Les légats romains doivent s'en aller, comme l'avait souhaité l'orateur, les mains vides.

Grégoras et le palamisme. Nous n'avons pas à faire ici l'histoire de la querelle hésychaste (voir Palamisme) mais à montrer le rôle prépondérant que Grégoras joua dans la dernière phase de cette célèbre affaire.

Observation assez étonnante : dans la première période de la controverse (1310-1345), le moine écrivain se tient à l'écart de la lutte, allant même jusqu'à conseiller aux partis en présence de cesser une guerre préjudiciable aux intérêts de l'Eglise et de l'Etat. Mais ce n'est là qu'une attitude factice qui ne répond pas à ses convictions personnelles. Tempérament de feu, il cherche manifestement une occasion d'entrer en scène avec autant d'honneur que d'éclat. Mais son amour-propre de Grec l'empêche d'emboîter le pas derrière le latin Harlaam. Comme pour se couvrir, il lance bientôt ses amis à l'assaut du palamisme, et attend leurs appels (qui lui permettront de faire à leur tête une guerre de partisan toute à sa gloire. S'il boude encore la mêlée, il n'en prend pas moins position tout en restant chez lui : « Quand on détruit, écrit-il à un ami, les institutions de l'Etat et quand on est dans l'impossibilité de prêter une aide efficace, on prend son bouclier et sa lance et l'on s'assied devant sa porte. » *Correspondance*, éd. Guillard, p. 233. La régente Xénocrite de Savoie l'arrache à cette feinte neutralité. Pour Hotter son orgueil, elle l'établit arbitre entre les deux chefs de parti, Palamas et Akindynos (Harlaam était reparti pour l'Occident). Les préférences de la princesse vont, pour des raisons politiques, au leader hésychaste. Aussi le verdict du philosophe, promu théologien, déçoit-il l'impératrice (qui, dépitée, lui enjoint de mettre par écrit les raisons de son attitude. Sur cette intimation, Grégoras s'en flamme et compose les *Premiers Antirrhigues*. Akindynos célèbre en vers lambiques cet allié qui, se range à ses côtés. Les félicitations d'un nombreux parti, la joie bruyante de ses amis décident alors Grégoras à rester dans la mêlée où le caprice de la souveraine l'a jeté. Mais il débute mal. L'usurpateur Canlacuzène, persuadé que le patriarche en titre, Jean Calera*, ne supporterait pas de le voir empereur,

gagne par des promesses un parti d'évêques palamites, leur promettant, s'ils lui facilitaient l'accès du trône, tout son appui pour la défense de leur cause et la diffusion de leurs doctrines (ceci et ce qui suit d'après un important acte synodal inédit). Les prélats pressentis esquissent alors une habile manœuvre, dont Anne de Savoie fut la victime un peu naïve. On lui représente que le seul moyen de triompher de Canlacuzène est de s'engager à fond pour Palamas en déposant le patriarche qui l'avait condamné.

Le jeu réussit à souhait. Un grand concile se réunit au palais des Blachernes, dont l'indication et la préparation font déjà la meilleure des propagandes aux idées nouvelles. Mais au moment même, dit notre document, où le synode se tient au palais et prononce contre le patriarche une injuste sentence, dans la même nuit, à la même heure, Canlacuzène occupe les remparts de la ville, grâce à la complicité des hésychastes. Les engagements pris par le nouveau souverain sont alors tenus; le moine Isidore monte sur le trône œcuménique et Palamas lui-même se voit promu à la métropole de Thessalonique. Toutefois, en tenant parole, l'usurpateur agit avec une certaine répugnance que Grégoras, tablant sur leur ancienne amitié, essaie d'exploiter. Mais la volonté impériale qui avait besoin pour régner de ceux qui lui avaient livré la capitale, se raidit devant ses remontrances et, par un jeu contraire, cherche à gagner à ses vues son interlocuteur. Celui-ci abandonne la partie et se tourne vers la basihssa qui est bientôt confirmée dans l'orthodoxie. A l'instigation de la princesse, une conférence contradictoire se tient alors où Palamas, appelé à défendre ses doctrines, est confondu par l'érudition et la dialectique de Grégoras. L'empereur offre, sur ces entrefaites, au vainqueur la dignité patriarcale, pensant le convertir par les honneurs à la religion du jour. Mais le polémiste refuse avec dédain et décide de retourner à la solitude et à ses livres. Les événements préviennent cette résolution. Son amour-propre insensible à l'appât des dignités, et, au premier moment, aux sollicitations du parti orthodoxe, qui désespéré, se cherche un chef. Il va même tout de suite aux extrêmes, et se fait moine pour se lier au service de la religion et agir plus efficacement sur la foule.

Mais, tandis que la détermination de Grégoras remplit de joie les antipakniotes, l'empereur prend une disposition non moins radicale et s'apprête à faire canoniser par un synode les doctrines hésychastes. Grégoras, (qui rien n'intimide, fait face à l'orage et, le 27 mai 1351, aux acclamations du peuple, confond les novateurs réunis pour le juger, lui et les siens. \ la dernière session, tenue le 9 juin suivant, il réussit à convaincre d'hérésie Palamas qui, hésitant, n'arrive pas à se défendre et le succès trop éclatant perd sa cause et décide Canlacuzène à un geste décisif; le basileus dépose, en effet, solennellement, sur l'autel de Sainte Sophie le *tonu** qui canonise l'hérésie de Palamas et anathématise ses adversaires. Suivent les représailles corporelles, habituelles en ces circonstances. Grégoras bénéficie toutefois d'un traitement de faveur : tandis que des émissaires mènent en exil ou jettent en prison les prélats récalcitrants, il se voit consigné simplement dans sa cellule. Mais le silence eût trop pesé à cette âme ardente; gardé à vue et privé d'auditoire le reclus écrit des libelles, réfute longuement ses adversaires et lance des appels subversifs. La faveur de Canlacuzène couvre cette campagne du grand scandale des thahorites; mais cette protection si insolite cesse le jour où l'écrivain conjure les Eglises de Trébizonde et de Chypre de se séparer de l'Eglise-mère de Constantinople, tombée dans l'hérésie. La raison d'Etat, intéressée à ce que

ces terres dissidentes restent dans la mouvance spirituelle de Byzance, couvre les appels de l'amitié, et Gregoras est alors soumis au régime des criminels politiques. Tout lui est interdit, même la société de ses livres, le prince pense de la sorte venir facilement à bout de cette nature aggressive qui, lui semble-t-il, fait de la polémique par nervosité. Les sollicitations flatteuses et les odieuses intimidations dont il est l'objet irritent sa résistance et la fortifient. La surveillance devient de jour en jour plus tracassière et un nouveau patriarche, pour son coup de début, fait à nouveau excommunier le moine prisonnier.

Mais, quoi qu'on fasse, celui-ci est, en dépit d'une police soupçonneuse, renseigné sur tout; il sait ainsi que les Églises de l'obédience byzantine ont rompu avec les doctrines officielles et que ses écrits, voire ses vies de saints dont la vogue fut si grande, viennent d'être mis à l'index. Par représailles, sachant d'ailleurs qu'au loin, à Antioche, comme à Jérusalem, on a les yeux sur lui, il rédige à la hâte et avec des moyens de fortune, d'août à octobre 1352, le récit des derniers événements qui, copié à de nombreux exemplaires par des amis, est bientôt dans toutes les mains. Dans le camp adverse, c'est alors une clameur homicide; l'apparition successive des *fraternités* dirigées contre le synode palamite d'août 1351, et des *Secondes Antirrhéliques* confirme la volonté d'en finir avec l'adversaire en lui ôtant la vie. C'eût été fait sans l'opposition de l'empereur que troublent les prédications de Grégoras. Car ce rude lutteur a un tempérament de devin. Sa réputation d'astronome est faite depuis longtemps; n'a-t-il pas prédit plus d'un événement qui s'est réalisé à la lettre. Or, il déchire lire dans le ciel la ruine prochaine du palamisme et du pouvoir qui soutient la secte. Coïncidence fâcheuse; depuis que le propos a été rapporté au Palais, rien ne va au gré de l'empereur. La révolution gronde en province et la capitale nourrit une sourde agitation. Sacrifier l'homme qui semble posséder les secrets du ciel ne serait-ce pas précipiter «le fâcheux augure»? D'autre part, Grégoras est informé que le monarque déchu, Jean V, prépare sa revanche; aussi rejette-t-il toutes les nouvelles avances de l'empereur, persuadé que les Constantinéens, trop liés avec le palamisme, ne rompront jamais parfaitement avec lui. Les espoirs du détenu se réalisent bientôt; en décembre 1351, les *Iconoclastes* reconquirent leur trône; tous les prélats hésychastes, du patriarche au simple évêque, sont déposés, toutefois sans violence habituelle. Grégoras qui taxe de faiblesse imprudente cette clémence, apparaît aussitôt à la cour et plaide en toute liberté la cause de l'orthodoxie. Il pousse à la manière forte.

Mais le parti adverse est resté trop longtemps au pouvoir pour qu'une mesure radicale soit possible. Jean V penche d'ailleurs vers une conciliation, et croit y travailler en admettant à la cour avec les mêmes honneurs les deux chefs opposés, Palamas et Grégoras. Une conférence contradictoire, voulue de ce dernier, n'a pas lieu. Le basileus Hélène, croyant prudent pour l'honneur de son père, Constantin, d'éviter au chef hésychaste une défaite qu'elle croit certaine. Les deux antagonistes s'affrontent cependant bientôt devant le légat «l'innocent» X L. Paul, archevêque de Smyrne. La victoire reste indécise. Le résultat le plus clair est de donner un nouvel essor à la polémique théologique sur la lumière thaborique, et la distinction de l'essence et de l'énergie en Dieu. De nombreux adversaires, (dont l'un a qui le cloître fuit des lois). Palamas, Xirolas, et d'autres. Jean Oilothétos. Plucrasès et d'autres s'acharnent sur la personne et les écrits du vieux lutteur. Mais la réputation de Gregoras

est trop solidement assise, sa verve et son éloquence trop bien venues du peuple pour que cette campagne de diffamation puissent amoindrir son prestige. Aussi, dès cette époque, rien ne brise plus la trame de cette existence agitée: le vieux chef reste chez lui, achève son Histoire et répond sans surseoir aux incessantes attaques qui lui parviennent de partout. Du moins, il est libre de ses actes et goûte sur le tard le plaisir de la lutte à armes égales, car si les pouvoirs publics n'aident en rien son effort en faveur de l'orthodoxie, si même à certains moments ils semblent de connivence avec ses ennemis, rien ne l'empêche de rendre au grand jour les coups reçus. Les hésychastes n'osant toucher à sa personne après avoir fait serment de le tuer, s'acharnent sur ses écrits, en falsifient plusieurs et en détruisent le grand nombre.

Cette déloyauté porte le coup plus sensible à l'amour-propre «le l'écrivain, qui doit passer ses derniers jours à établir l'authenticité des ses propres œuvres. Il meurt sur la brèche, vraisemblablement au début de 1350; son cadavre est, ainsi qu'on le lui avait prédit, jeté à la voirie. Sa mémoire est exécrée de ceux qui ont osé profaner ses restes! mais ses admirateurs, continuant son œuvre, célèbrent son exemple. L'un d'eux, Jean Cyparissiotès, peint assez bien le personnage, quoique avec une certaine pointe d'exagération, de la manière suivante; *Γη φιλοσοφία comme il n'y en eut pas de plus étonnant, un ascète dont aucun autre n'égalait le zèle, un lutteur qui dans les combats pour l'orthodoxie, sous des outrages de pirates, malgré les insultes, dans ses prisons, montre une constance incomparable. Nicéphore (Grégoras, dont les deux noms predestinés, indiquaient que son esprit toujours en éveil et prêt à la lutte remporterait la victoire sur les ennemis de la foi. Palamitarum transgressionum liber, c. x; P. g. t. ctn. col. 733 D. 730 A.*

Une paraît pas superflu de rechercher la raison d'une constance inébranlable dans la défense de l'orthodoxie. M. L. Bréhier (*Journal des Savants*, Janvier 1928, p. 39) en a donné une explication ingénieuse, mais qui paraît bien avoir l'inconvénient de tous les systèmes. D'après cet auteur, à travers toute l'histoire byzantine, l'humanisme des rhéteurs se serait constamment opposé aux rêveries des moines réfractaires au culte des lettres, (Grégoras, pur Intellectuel, aurait ainsi combattu les hésychastes, par haine du mysticisme envahisseur. Quoi qu'il en soit de la valeur générale de la thèse. Il est difficile de l'appliquer au moine de Chora. Γη chapitre manque, en effet, au beau livre de M. Guillfind; *Grégoras ascète et mystique*, où il eût pu facilement être prouvé qu'en cette œuvre ardente, ouverte à toutes les séductions de la pensée et à toutes les formes du sentiment religieux, la culture classique n'a nullement gêné les mouvements affectifs de l'âme vers l'au-delà. C'est à sa première éducation reçue d'un oncle pieux et plongé en Dieu, qu'a noté avis Grégoras dut le culte fervent et inconconditionné de l'orthodoxie. Ses convictions religieuses sont partie intégrante de son patrimoine intellectuel, et font corps avec sa personnalité. Par orgueil national, il s'en est prévalu contre l'étranger; aux prises avec ses coreligionnaires, il leur est resté fidèle par atavisme et par reconnaissance: mais, plus qu'aucun autre facteur psychologique, un immense amour-propre, qui affleure partout à travers son œuvre, même dans «les simples billets d'amitié, l'a contraint toute sa vie à n'avoir qu'une seule altitude. De beaux esprits qui furent un temps ses compagnons de lutte ont, sous ses yeux, passé à l'ennemi; avec dédain il a souri de leur faiblesse. La capitulation même partielle eût trop coûté à sa vanité, car ce professeur qui avait enseigné avec éclat n'aurait pas qu'on lui fit la leçon: *Je suis resté inébranlable*, a-t-il

écrit avec fierté, pour sauvegarder mes Idées et mon dme. *Hist. Byz.*, l. XV. c. vu, P. G., t. cxi.viii. col. 772. Ainsi plus qu'aucune préoccupation d'incandies, l'appel simultané de la piété et d'un orgueil tyrannique triomphant, au premier moment, de ses répugnances pour les subtilités doctrinales, et firent dans la suite de ce beau diseur l'adversaire redoutable du palamisme et l'un des théologiens les plus féconds, sinon le plus original, du xiv siècle.

IL (Εὐρυκλής) (irégoras, vraie encyclopédie vivante, a écrit sur tout, il serait hors de propos de relever ici les ouvrages de simple rhétorique ou de pure science, ainsi que les nombreux exercices de grammaire laissés par le professeur. Nous citons seulement ceux de ses écrits qui intéressent à un degré ou l'autre l'évolution de la pensée religieuse, en premier lieu les traités théologiques, puis à la suite, les compositions hagiographiques, philosophiques et poétiques. Il faut y ajouter l'*Histoire byzantine* et la *Correspondance*, précieux documents où apparaît à découvert l'âme inquiète de cette époque troublée.

1° *Écrits théologiques*. 1. Six discours dogmatiques insérés par l'auteur dans son *Histoire byzantine*, dont ils forment les livres XXN-NXXV, P. G., t. exviii, col. 233-112. (et le œuvre de polémique, dirigée contre Palamas, traite uniquement de l'énergie divine et de la lumière thaborique. Il y a, d'autre part, disséminées dans cette même *Histoire*, de nombreuses parties doctrinales ayant le même objet, ainsi du l. **Will.** c. ni. au l. **XXL** c. n. P. G., t. cxi.viii. col. 1110-1285 B. Plusieurs de ces λόγοι, en particulier le récit laissé par Grégoras de la discussion qu'il eut en 1355 avec Palamas en présence de Jean Paléologue, existent également à part dans les manuscrits.

2. *Premiers antirrétiques*, composés à la fin de 1316. D'après une souscription du *Vaticanus græcus 1095*, fol. 9 r°, ceux-ci seraient au nombre de dix. Mais nulle part, on ne trouve une suite si nombreuse de discours. La tradition manuscrite n'en connaît que trois : les sept autres se sont donc perdus.

3. *Seconds antirrétiques*, inédits, conservés au nombre de dix dans le *Laurent, gr. ia r, c, //*. Il est à noter toutefois que le *Scorinensis gr. t / e 22* n'en mentionne que huit, (c'est contre cet ouvrage de (irégoras que sont dirigés les douze *antirrétiques* du patriarche Philothée).

A la suite de Lambecius, trompé par une note marginale de *Vindobon. theol. gr.* 174. tous les bibliographes anciens et modernes ont attribué à Grégoras un certain nombre de traités théologiques ou exégétiques. M. Treu, dans une brillante monographie (*Matthaios Metropolit von Ephesos*, Potsdam, 1901) les a restitués à qui de droit. Il faut donc corriger à l'aide de ce travail tous les catalogues parus des œuvres de (irégoras, depuis celui qu'a compilé Boivin et qu'a reproduit Migne, P. G., t. cxi.viii, col. 13-58. jusqu'à celui que donne Krumbacher. *Gesch. der byzant. Lit.*, 2^e éd., p. 195, 201. 295, 297. 180-182. En outre, il faut signaler deux ouvrages théologiques dont attribution à (irégoras ne présente aucune garantie. Le premier est intitulé : *Quia initio Deus hominem creaverit, mortalem an immortalem ?* Ce traité, (qui forme la pièce liminaire du ms. de \tonne, a été mis sous le nom de notre auteur par un lecteur récent. D'ailleurs, tout le morceau, qui date sûrement d'avant 1321, ne répond en rien ni aux préoccupations de (irégoras à cette époque, ni surtout à son style. Il y a donc tout lieu de croire que cet opuscule, comme tous ceux du même ms., appartient au même Matthieu d'Éphèse. Le second est une profession de foi hésychasque, éditée par Papameliu, dans *Εκκλησιαστικὸ Φάρο*, t. xi. 1913, p. 70-71 et conservée en entier.

semble-t-il, (hms un ms. de 1363. *Valhon 3723*. Nous n'hésitons pas à voir dans ce factum un faux lancé par les adversaires de Grégoras. pour le discréditer ou à faiblir la résistance de ses adversaires. On sait quel usage les hésychastes firent de cette méthode de polémique. Cf. K. Gulland. *Étude sur Nicéphore Grécogon/s*, Paris, 1926, p. 50-52; d'autre part, à supposer, contre toute vraisemblance, que Grégoras se soit mis dernier moment, comme l'insinue cette pièce, converti au palamisme, l'empereur n'aurait jamais permis qu'on jetât son cadavre à la rue.

A cette catégorie d'écrits se rattachent un groupe d'homélies laissées par (irégoras. Nous avons relevé : o) 1^{er} sermon sur la Nativité et la Présentation de la sainte Vierge au temple. C'est le seul qui soit édité. Cf. *Bulletin de l'institut archéologique russe à Constantinople*, t. xi, 1906, p. 280-295. Particularité peu remarquée : cette homélie, prononcée à Chora, devant un auditoire de moines, constitue une brillante illustration des mosaïques correspondant aux sujets traités, aujourd'hui encore si miraculeusement conservées. — b) 1^{er} sermon sur l'Annonciation, Inc. : 'Εμοί οὐ τῶν ζωγράφων πολλάκι, inédit dans le *Vindob. hist. gr.* /O/, fol. H sq. — r) 1^{er} sermon sur la Nativité, conserve dans le codex *Hamilton 133*, fol. 1r°-br°. Inc. : ... γένε . καὶ ὡς περ . et . ti . Le discours, comme on le voit, est mutilé du début. — d) *Discours d'actions de grâces à la Vierge*, Inc. : 'Εμοί 3c τοῦ ἀπο γλωττη que l'on trouvera dans le *Josquinsis III*. fol. 331^o q.

2° *Écrits hagiographiques*, - 1. *Vie du patriarche de Constantinople Antoine Cautéas* (883-893). Inédite dans *Angel, gr.* 82, fol. 31vM3r°. La vie latine, insérée dans les *Acta sanctorum*, février l. n, p. 6X1-629. et reproduite dans P. G., l. cvj, col. 177-182, ainsi que le début de l'original grec, publié par Norden dans *Die antike Prosa*, t. i, p. 371-373, ne doivent pas être confondus avec cet opuscule, car ils ne sont pas de Grégoras, contrairement à ce qu'affirme R. Gulland, op. cit., p. xxv et 171. L'élég funèbre, auquel ils se rapportent, est connu depuis longtemps. Voir le texte intégral dans A. Papadopoulos-Kerameus, *Monumenta græca et latina ad historiam Photii patriarchie pertinentia*, t. i, 1899. p. 1-25. L'auteur de cet opuscule, Nicéphore philosophe et rhéteur, est bien distinct de Grégoras. — 2. *Vie de Michel le Syncelle*, éditée par H. N. Schmidt à la suite de son étude sur le monastère de Chora, dans le *Bulletin de l'Institut archéologique russe à Constantinople*, t. xi, 1906. J). 260-279. Cf. R. Gulland, *op. cit.* p. 175-177. — 3. *Vie de sainte Theophano*, femme de Léon V le Sage, éditée par Ed. Kurtz, dans les *Mémoires de l'Académie impériale des sciences*, t. m b. 1898, p. 25-156. Cf. IL Guillard. *op. cit.* p. 177-179. — 4. *Vie de sainte Basilissa*, martyre de Nicomédie. éditée par Stoph. Bvzdcki, d'après le seul *Vatic. græc. 1036*. dans les *Publications de l'Institut d'histoire générale de l'université de Cluj*, l. I, 1927, p. 75-85. Pour les autres manuscrits, cf. R. Gulland, *op. cit.*, p. xxxn. — 5. *Vie de Jean d'Héraclée du Pont*, oncle et précepteur de Grégoras. Inédite. Pour les manuscrits : voir R. Gulland, *op. cit.*, p. xxxm : cette vie, où l'auteur expose longuement les idées ascétiques et mystiques de son parent et maître, paraîtra incessamment dans la nouvelle *Bibliothèque byzantine et néo-grecque* des augustins de l'Assomption de Kadikoy. — 6. *La passion de saint Codrat*, éditée dans les *Acta sanctorum*, mars, 3^e éd., l. n, p. 895-898 et reproduite dans P. G., t. cxi.rv, col. 503-520. Cf. H. Guillard, *op. cit.*, p. 183. 181,- 7. *Panegyrique de saint Mercure*. Inc. : Κοι κυβερνήτη 8è. Inédit. Indication des nus. dans R. Guillard, *op. cit.*, p. xxxm et 185-187. Comparer col éloge avec ce que l'on sait par ailleurs de ce

wint personnage. Voir à ce sujet, *IL* Dclnhayc, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris, 1909, p. 91 sq., 231 sq. — 8. *Vie de saint Démétrius*, inédit, dans *VAngelic. gr.* 82, fol. 13r--51'. Cf. R. Guiliand, *op. cit.*, p. 187-189. - 9. *Éloge des saint Constantin et Hélène, publie en grande partie. Cf. Ribliotheca hagiographica grava*, p. 51. Pour les mss. voir R. Guiliand, p. xxxn et 189-192. 19. *Éloge des trois martyrs Démétrius, Georges et Theodore le Straléale*, conservé dans *Punique Kicest.* 91, fol. 512-517.

A cette catégorie se rattache un groupe de quatre oraisons funèbres, genre d'écrits où l'histoire a infiniment moins de part que l'éloge inconditionné du défunt. Toutes ont été insérées par l'auteur dans son *Histoire*; on trouve à la suite. - 1. *Éloge funèbre d'Andronic 11*, texte dans *ΓHistoire*, l. X, c. i, *P. G.* t. cxlviii, col. 661A-668C. Des fragments de cet éloge se retrouvent en de nombreux mss.; il en existe même une adaptation en dialecte ionien. - 2. *Éloge funèbre du grand logothète Théodore le Métochitr*, *ibid.*, l. X, c. n, *loc. cit.*, col. 672 C-677I). — 3. *Éloge funèbre d'Andronic 111*, *ibid.*, l. XI, c. in, *loc. cit.*, col. 768-772C. - f. *Éloge funèbre de Xéné, mère d'Andronic III*, *ibid.*, l. X, c. vi, *loc. cit.*, col. 689 E-696.

3. *Écrits philosophiques.* - - Ceux-ci ne sont pas aussi nombreux que le laisserait supposer l'épithète de *philosophe*, décernée à leur auteur par l'admiration de ses contemporains. - 1. *Commentaire des songes de Synésios*, conservé au moins en 21 mss. Édité en 1632 par Petau, reproduit dans *P. G.*, t. cxijx, col. 521-612. Grégoras relève surtout les théories de Synésios sur l'âme et définit, d'après cet auteur, le rôle de l'imagination, considérée comme (acuité prophétique. Incrédule et sceptique en ce qui touche aux oracles, indécis devant les songes, le commentateur a un faible pour les éclipses et les comètes, et il admet volontiers que les phénomènes astronomiques révèlent sûrement l'avenir à qui sait les observer. Cf. R. Guiliand, *op. cit.*, p. 209-216. - 2. *Ilorentios ou de la Science*, récit, sous forme de dialogue, d'une discussion publique avec le scolastique Barlaam, cf. supra, col. 156. Édité par A. Jahn, *Jahrbücher für Philologie und Paedagogik. Supplementband*, t. x, 1881, p. 185-536. Nous avons lu un des épisodes les plus intéressants de la lutte entre platoniciens et aristotéliciens qui, au siècle suivant, sera l'un des facteurs de la Renaissance, Grégoras plaide pour Platon contre le Slogyriile. Ce document est surtout précieux pour la connaissance de l'histoire littérale de l'époque où il fut écrit; cf. R. Guiliand, *op. cit.*, p. 165-169. - 3. *Philomuthès*, autre dialogue, qui porte, dans le ms. de Paris, un sous-titre suggestif ἡ περὶ τῶν υβριστῶν : *ou des hâbleurs*. Édité d'après deux mss. par Steph. Rezdeki dans *VEphemeris Dacoromana*, t. n, 1921, p. 356-361. Pour les autres mss. voir R. Guiliand, *op. cit.*, p. xxxn. Il y a là, malgré certains défauts de jeunesse, une piquante et curieuse satire des sophistes, gens qui s'instruisent à la hâte, n'acquiescent des vrais maîtres et font de la science dans un but utilitaire. Cf. R. Guiliand, *op. cit.*, p. 163-161. I. *Antilogia* ou *Réfutation*; c'est sous la même forme dialoguée, une seconde critique «les sophistes. Cf. R. Gmlland. *op. cit.*, p. XXXII et 163-165; — 5. *A la baHlissa Hélène Paléologina solutions de questions théologiques*. Inédit, conservé dans le *Napolit. Miscel XXI*. Voir un échantillon dans Rezdeki, *op. cit.*, p. 351, sous le numéro 1 x x x. Les huit questions dont se compose cet opuscule, sont, quant à leur objet, assez disparates; elles traitent des marques d'intelligence chez certains animaux, de la sensation, de l'âme, de la notion de relation, de questions de physique. etc. En voir la description dans R. Guiliand,

op. cit., p. 218-223. 6. *Sur l'unincrs*. Essai de cosmogonie, traite seulement de l'unité du monde et, à ce propos, des fondements de la recherche scientifique. Inédit. Cf. R. Guillnnd, *op. cit.*, p. xxxiii (manuscrits) et p. 201-208 (description).

I* *Histoire byzantine*. C'est l'œuvre capitale de notre écrivain, racontant en 37 livres les événements politiques et religieux, survenus depuis la quatrième croisade (1204) jusqu'à la mort de l'auteur (1359). Cette chronique parut en entier d'abord en traduction latine, à Paris en 1567 et à Francfort en 1578. Les onze premiers livres du texte grec avaient été déjà édités en 1562 à Bâle; Boivin en fit imprimer 21, en 1702, «qui reproduisit la Byzantine de Venise (1729). Le *Corpus* de Bonn en donna d'abord 23 livres (1829-1830) et ajouta les 14 derniers (21-37) en 1855. Le tout a été reproduit par Aligne, *P. G.*, l. cxLvin et cxi.ix, col. 1-502. Toute la partie de cette histoire consacrée au xiii^e siècle et aux débuts du siècle suivant (1201-1308) tient dans les six premiers livres, et n'est qu'un résumé partiel et fréquemment inexact de ce que nous apprennent «l'autre part les ouvrages similaires de Georges Acropolite et de Georges Pachymère. On y trouvera cependant des jugements suggestifs que l'auteur, orthodoxe décidé, porte en matière «l'union «des Églises et, à cette occasion, sur les privilèges de l'Église «le Rome. Mais ces mémoires sont surtout à consulter par «qui veut connaître la vie de l'Église grecque, à une époque des plus troublées (1320-1360), et se rendre compte comment une partie si notable de la chrétienté médiévale, ait pu officiellement adhérer à une erreur aussi grossière que le palamisme. Le théologien, «l'autre part, y étudiera avec intérêt le cas «de ces rhéteurs byzantins «qui, sous la double emprise «du sentiment chrétien et des idées païennes, expliquaient, par un curieux mélange de croyance en une Providence et de déterminisme religieux, la conduite du monde et la marche des événements. Cf. R. Guiliand, *op. cit.*, p. 228-269.

5. *Correspondance*. L'enquête toute récente à laquelle s'est livré R. Guiliand, nous a fait connaître 161 lettres de Grégoras: j'ai dit ailleurs (*Échos d'Orient*, t. xxvi, p. 351) pourquoi je ne croyais pas ce chiffre définitif, l'auteur mentionné n'ayant pas consulté tous les mss. entre autres l'important *Vindob. theol. gr.* 174. Sur le nombre, sept pièces seulement sont, à ce jour, complètement inédites. Les recueils les plus accessibles sont ceux de Stcph. Bcsdcki, dans *Ephemeris Dacuromana*, t. n, 1921, p. 239-377, où l'on trouvera le texte grec de quatre vingt-trois lettres et de R. Guiliand. *Nicéphore Grégoras. Correspondance*, Paris, 1927, où sont éditées et traduites en français vingt et une lettres «les plus importantes, toutes les autres sont résumées sous forme de regeste. Sur ce dernier recueil, voir les critiques de IL Grégoire dans *Rij:antion*, l. m, 1926, p. 165-178. et de V. Laurent. dans les *Échos d'Orient*, t. XXVI, 1927, p. 359-361. La correspondance de Grégoras, comme, en général, toute correspondance byzantine, si décevante pour l'historien, est, au contraire, très instructive pour le mouvement des idées et l'étude psychologique de cette époque «la renaissance artistique et littéraire. Plusieurs pièces nous renseignent sur les circonstances, où naquirent la plupart des ouvrages du polygraphe, et l'accueil enrouslasle que leur lit un cercle d'amis, «ainsi pour *ΓÉloge d'Andronic 11*, cf. R. Guiliand, *Correspondance*, p. 19; sur les commentaires des Nonrx de Synésios, *ibid.*, p. 219, etc.: plusieurs nous dépeignent la situation intellectuelle de Byzance au xiii^e siècle: deux seulement, la 151^e et la 159^e, laissent entrevoir la part prépondérante que l'écrivain prit à la querelle «du palamisme.

Aux «Hivres «de caractère purement ecclésiastique

se rapporte directement à *Coniput pascat* dont le» idées, émises devant l'empereur et l'élite de Constantinople, avaient été approuvées à l'unanimité. Il nous a été conservé au moins en sept mss.; cf. H. Guiliand, *Essai sur Nicéphore Grégoras*, p. xxxn. Ce traité, plus didactique, avait été précédé d'un *Mémoire*, où, sous forme de lettre, la même question avait été ralliée. On peut lire le morceau dans *l'Histoire byzantine*, t. V 111, c. xii. /^o. G., t. cxi.viii, col. 519. Citons, pour finir, deux ouvrages perdus de Grégoras : un traité *Contre les Latins* qu'Acindynos trouvait remarquable; cf. B. G. G. G., *Correspondance*, p. 276, 277, et un *Éloge de sa patrie*, si tant est que celui-ci ne doive pas être identifié avec la lettre de même objet adressée à un compatriote, Maxime, liogoumém de Churlalto.

III. *Ductiunes*, il est dit d'habitude de parler d'une théologie ou d'un système théologique propre à Grégoras. Son œuvre en cet ordre est essentiellement polémique. L'originalité, si originalité il y a, est du côté de Palamas. Contre ce novateur, Grégoras se pose en traditionaliste, en orthodoxe. Il offre ce spectacle remarquable d'un Byzantin qui prend, dans une controverse allumée entre Latins et Grecs, le sentiment des premiers, tout en leur étant opposé dans le reste. Il eut beau protester que l'hostilité «les Latins à Palamas n'était pas une raison d'absoudre celui-ci ou de le canoniser : il eut beau avoir pour lui le bon sens, l'éloquence et la tradition : la passion nationaliste l'emporta.

La doctrine palamite sera étudiée en son lieu (voir art. Palamisme) il suffit d'en prendre le contre-pied pour connaître celle de Grégoras. Il combat le palamisme à grand renfort de citations patristiques et utilise aussi ses connaissances philosophiques. Son leit-motiv perpétuel est le dogme de la simplicité divine. En Dieu, aucune composition n'est possible. Palamas mettait en Dieu une distinction réelle entre la substance et les opérations, entre l'essence et les perfections divines, vie, sagesse, vérité, etc... entre ces perfections elles-mêmes, et c'était là le fondement de tout son système. Grégoras identifie tout cela en Dieu. Il reproche à Palamas, de renouveler par toutes ces entités distinctes les théories platoniciennes qui placent des idées-formes intermédiaires entre Dieu et le monde créé, de les dépasser même en y voyant autant de réalités créées. *P. G.*, t. cxi.mii, col. 1392. Pahunas retombe ainsi dans le polythéisme. La doctrine de la simplicité divine est absolue chez Grégoras : et sur la question qui divisera plus tard les scolastiques et thomistes, c'est du côté de ceux-ci qu'il se serait rangé : il enseigne, en effet, expressément l'identité en Dieu de l'essence et de l'existence.

Vis-à-vis des Latins, Grégoras ne montre aucune sympathie. Il les combattit même. Il nous manque son traité disparu *Contra Latinos* pour pouvoir apprécier cette lutte. Dans son *Histoire*, on le voit leur reprocher l'« addition » (du *Filioque*), mais surtout leur revendication de la primauté : les Latins se prétendent les successeurs des apôtres : mais ils sont d'autant plus coupables qu'ils agissent d'une manière indigne d'eux. *P. G.*, t. cxi.viii, col. 708. Saint Pierre n'a pas recommandé à saint Clément d'établir des dogmes à sa fantaisie, mais de lier ce qui doit être lié, et de délier ce qui doit être délié. Eux, ils en ont fait à leur guise : ils ne craignent pas de passer par-dessus les normes établies autrefois, soit par les empereurs (noter ceci) soit par les docteurs de l'Eglise. Et Grégoras d'énoncer cette règle (selon lui) traditionnelle : que les questions dogmatiques ne peuvent être résolues sans la consultation de tous les patriarches.

Pour finir, relevons le précieux témoignage de

Grégoras sur l'eucharistie, d'autant qu'il a passé inaperçu des auteurs de la *Perpétuité de la foi*. Grégoras reproche aux palamites de ne pas croire que le pain et le vin deviennent, par la consécration, en toute vérité le corps et le sang de Notre-Seigneur, et de ne voir dans les dons sanctifiés que la figure de ce corps et de ce sang. *P. G.*, t. CXLViii, col. 1425. Et il cite les témoignages patriotiques les plus formels qui enseignent ce mystère, col. 1125-1131. Il raconte ailleurs que Pahunas, un jour que par accident le saint calice s'était répandu, avait tranquillement l'assistance en disant (pieux) puisque le visage du Christ avait été foulé par les Juifs, il ne fallait pas s'étonner qu'une chose semblable arrivât par hasard à ce qui a été consacré par des hommes. Voyez, conclut Grégoras, il ne croit donc pas que le pain et le vin consacrés par le prêtre deviennent le vrai corps et le vrai sang du Christ, mais il leur donne un rang inférieur. *P. G.*, t. exux, col. 61. « J'ai toujours confessé, dit-il encore, que les saints mystères sont vraiment le corps et le sang de Dieu incarné, et non pas leur image ou l'ère suite d'une énergie sans substance. *Ibid.*, col. 120.

I. *Sources*. — 1. *Polemiques*. comprenant les écrits dirigés contre Grégoras. — Au premier rang doit être placé l'adversaire de Grégoras* se place Palamas* ; nous lui devons un exposé en quatre livres de « Mensonges et de Trépiétr de Grégoras écrits par l'Inc. Mstjux/uv τὸν Γρηγορίαν. L'auteur n'a pas signé son œuvre ; d'où une certaine fluctuation dans l'intitulé des mss. dont plusieurs (v. g. le *Coisl. gr. 100*, fol. 232) le donnent encore comme anonyme, tandis que d'autres (v. g. les *Afosq.* 232 et 232) l'attribuent au moine hagiote Constantin. C'est à tort qu'on a fait (cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*, Paris, 1926, t. I, p. 138) des deux traités sur la lumière thaborique deux opuscules n part. Car ils sont dans les divers mss. partie intégrante de l'ouvrage dont nous avons relevé l'intrigue. Seuls, quelques extraits du premier livre ont été édités par Ouspenski dans la revue *Christianskoj VosidL*, n. 41, p. 737. d'après un ms. de la Grande Laure. On trouve aussi dans le* mss. (v. g. *IMud gr. b7*, fol. 200; *Coisl. gr. 100*, fol. 257; *Mosq. 2/9*, fol. 185) un autre opuscule, intitulé *Lettre à X qui Ta interrogé au sujet d'un passage de saint Hilarion évêque devant l'églogue et couvert d'opprobre* juxta Grégonis*. Inc. : Au xa: à ἐστὶν. Deux patriarches de Constantinople eurent à cœur de soutenir le pôle de rhesychasme dans sa lutte personnelle contre le saint rhéteur : Philothée, l'auteur de 12 livres anathématisés composés sur la demande de l'empereur Jean Cantacuzène pour la défense du tome de 1351 (Inc. : τὸ Γρηγορίαν. N. édité d'abord dans le *Tomos V** - Ζη. ile Dosithée et reproduit par *P. G.*, t. cxi.viii, col. 773-1186), et Callisto dont nous avons deux homélies*, l'une *Contre Grégonis tr. blasphémate tiré de la lumière divine*, l'autre *Contre l'impie Grégonis* (inédites « dans l'Athon.

Nicolas Caibasilis, un ancien ami, composa, lui aussi, un pamphlet : *Contre les folles déliantes de Grégonis*. Inédit dans le *Paris, gr. II* et le *Coisl. gr. JIJ*.

Enfin, nous devons à un autre adversaire de moindre envergure, le protosinitor Pluierasés, une relation abrégée tirée de la dispute publique qu'eurent devant l'empereur et le synode assemblés, Grégonis et Ildamas. Cette version officielle de la célèbre conférence s'oppose au récit que nous en avons laissé Grégonis lui-même (cf. supra). Elle est conservée en de nombreux mss. : *Pari**, *gr. Sup. 1175* ; *Coisl. 100* ; *Mosq. 33A, 2/9*, 352. etc. Quant au traité que Joseph Calothéos aurait écrit contre Grégonis (cf. H. Guiliand, *Essai sur Nicéphore Grégonis*, p. 49) il fut en réalité dirigé contre Gabnis. Voir le* descriptions concordantes des deux nm. <pti nous ont conservé les œuvres de l'auteur en question dans la *lignat. Zeitschr.*, t. xvi, 1908, p. 55 et dans la revue *l'ἑλλησικὴ πηγή* *Orh* ix, t. iv, 1881, p. 222. Il faudrait, pour être complet, relever ici toutes les œuvres <pti nous ont conservé les œuvres de l'auteur en question qui, dirigées, en premier lieu, contre Barhiarn ou Acindynos, mettent constamment en cause Grégonis. On en trouve la nomenclature à l'article Palamisme.

2. *Historiques*. — En premier lieu vient l'*Histoire* rédigée par l'empereur Jean Cantacuzène ou sont relatés, du point de vue hésychaste et avec une partialité plus criante que chez Grégonis, les événements qui se déroulèrent de 1320 à

1362. Texte dans *P.G.* t. cLilirt ci.iv, col. 1-170. Une autre tourer suspecte est l'œuvre *funèbre de Palamas* par le patriarche Nil. Texte dans *P.* 6', t. CLl, col. 655-678.

3. Cnnon/n<*s c*cM-A-dirc les *tomoiémh* par divers synodes nntipalaniitr* de 1317 à 1360, spécialement l'acte du <ynode d'août 1351. où la personne et les doctrine dr Gregoras «ont expressément nnathématisé»s. Texte dans *P.* <». 1.cir, 717 A-763.

II. Travaux. — Pour l'ancifrn Literature, se reporte à V. Chevalier. *Rprctoire des Sources historiques du Moyeu Age*. nn mot *Grègoras*. Pour la littérature moderne, voir H. Guillnd, *Essai sur Nicéphore Grègoras*. Paris, 1926. p. xxxviii-xl. On ajoutera à cette liste les ouvrages suivants : S. A. Boutyraf, *Αι ιχόν ιστορία και γεωγραφία*, t. η, 1871, p. 241-242; Th. X. Stavros, *Αι περι π7>ν 7'σι-χαστιχων τή ιδ'Υχατονταετηρβο χαϊ τή διδασκα)ια . αυτων ιρω< .* Leipzig, 1905; G. PnprnmichaTI, *Ό αγιο Γρηγόριο 0 Πα/αμα*. Alexandrie, 1911, surtout p. 115-124, où il y a bien des exagérations sur le compte de Grègoras ; du même, *Όμολογία Γρηγόρα* dans la revue *Ι zρλησιαστικό Φάρο*, t. xi, 1913, p. 66-75. L'auteur, fier de sa trouvaille, admet l'authenticité dr cc faux; M. Jugie. *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*. t. i. 1926, p. 471-175; O. Tutrail, *Thessalonique au quatarzièmr siècle*, Paris 1913.

Toutefois l'ouvrage fondamental est et sera longtemps encore le monument que B. Guillnd vient d'clever avec tant dr conscience à la mémoire d'une des figures, sinon des plus sympnthiqes, du moins les plus influentes de l'humanisme byzantin. Nous n'avons guère fait que résumer, en les desclojipant ou en les rectifiant, les conclusions du savant français, d'autant plus que l'auteur, conscient de n'être pas théologien, a déllbéliément laissé l'étude de la partir doctrinale de l'œuvre dr Gregorai au futur historien dr la querelle hrsychaste. On lira avec profil les compte* rendus suivants publiés à l'occasion du livre cité de Guilland: H. Grégoire, dans *Bgzantlon*. t. iv, 1927-1928, p. 704-708; L. Bréhicr, dans le *Journal des Savants* de janvier 1928, p. 35-39. et V. Laurent, dans les *Echos d'Orient*, t. xxvn, 1928, p. 123-126.

V. Laukent.

6. NICÉPHORE THEOTOKIS (1731-1800).

— Il naquit à Corfou, en 1731, étudia d'abord au gymnase local sous le maître Baradlas, puis à Bologne cl à Padouc. De retour dans sa ville natale, il y enseigna les sciences, et embrassa l'état monastique. Ordonné diacre, puis prêtre, Il unit les deux fonctions de professeur et de prédicateur. Vers 1765, il est à Constantinople, où il reçoit la fonction dr hicrokéryx de la Grande-Église. Il s'y lie d'amitié avec le prince Grégoire Alexandre Ghica, alors grand drogman près de la Sublime-Porte (1761-1767). Cc dernier ayant perdu sa mère, Théotokis (il de la défunte un éloge funèbre qui lui attira cc blâme public du patriarche Samuel : *• l'Églisc veut des prédicateurs el non des Hatleurs. •* Il donna alors sa démission cl suivit le prince à Jassy où il fut nommé directeur de l'école princière. A celle époque, on le trouve en Allemagne entre 1770 et 1771. où il surveille ses éditions. En 1771, il se voit offrir par la communauté grecque de Venise le poste de curé, auquel était jointe la dignité d'évêque de Philadelphie. Il refusa, espérant mieux sans doute. Invité par Engine Bulgarie à venir prendre sa succession épiscopale, il apprend le russe, se rend à Saint-Pétersbourg, est ordonné dans celle ville, le 6 août 1779, archevêque de Slavianskij el Cherson (® Ecalcrinoslav) avec résidence à Poltava. Il succède dans ce posle à Eugène Bulgaris qui abdique. Il est transféré ensuite à Astrakan le 28 novembre 1786. Il ramena durant son ministère pastoral un grand nombre de rascolniks à l'Église pravoslavc onicllelle. Ayant un jour refusé «le bénir une table chargée de viandes un jour d'abstinence, il s'attira la colère de Polcmkinc qui avait ordonné le festin; il donna su démission, el se relira le 16 avril 1792 au monastère I)anilov à Moscou. Il en est nommé archimandrite le 19 janvier 1793. C'est dans celle retraite monastique qu'il publie ses meilleurs et scs plus célèbres ou-

vrages. les Κυριακοδρόμια. Il y meurt le 30 mai 1800.

L'activité littéraire de Nicéphore Théotokis, sans égal (elle <le son compatriote Eugène Bulgaris. fut cependant considérable. Nous grouperons ses ouvrages d'après le tir contenu : 1. *Paréndliqiis*. I. Λόγοι ει την αγίαν και μεγάλην τεσσαρακοστήν μετά και τινων πανηγυρικών, επιφωνηματικών, και επιταφίων, Leipzig, 1766. In-4° 3-1<> pages. Réimprimé à Jérusalem en 1859. Cc recueil contient des sermons pour trois carêmes. Parmi les discours qui suivent, il y en a trois pour la prise d'habit d'une moniale. 2. Κυριαχοδρόμιον ήτοι έρμειρ και μετ' αυτήν ύμιλία ει το κατὰ κυριακήν... άναγιν<οσκόμενον Εύαγγέλιον, Moscou 1796, in-1e, 2 volumes à pagination continue 114-961 pages. Ce dominical consiste dans l'explication littérale de chaque évangile immédiatement suivie d'une homélie sur un sujet qui s'y rattache. Les divins sujets ne sont indiqués qu'à la table des matières au début du t. t. Traduction russe, 18jD9; traduction turque (caractères grecs), Constantinople, 181G. — 3. Un autre Κυριακοδρόμιον, semblablement composé, pour les lectures des Actes des z'pôlres el des Epltres de saint Paul. — 4. Του όσιου Ιλατρό ημών Ισαάκ επισκόπου Νινευί τοῦ Σύρου τά εύρε έντα Άσκητικά, Leipzig, 1770. Édition *princeps* des œuvres d'Isaac le Syrien, in-4°, xiv 4 κβ' -r 584 p. Au début, discours sur le silence et le repos à la louange de saint Isaac.

2. *Controverse*. — 1. Contre les juifs : Ιλόνημα χρυσούν Σαμουήλ Ραββι τοῦ Ιουδαίου έ έ/χ'-'ον την των Ιουδαίων πλάνην, traduction faite sur le latin d'un ouvrage écrit en arabe. Meyer cite une édition latine de 1538, à Cologne. — 2. Contre les incrédules : Άπόδει του κύρου των τη νέα και παλαιά Διαθήκη βιβλίων, και τη έν αύτοι άλη εία υπεράσπισι ή Άνασκευή τή τοῦ Βολτέρου βίβλου, τή κοῦισυμένη Τελευταίου διερμηνευ είση Διαθήκη, Vienne, 1791, in-i° λζ' τ 653 -i- 85 p. C'est une traduction, enrichie de notes, de l'ouvrage contre Voltaire de Joseph-Guillaume Clémence (1717-1792), intitulé : *L'aulhenticitâ des livres tant du Nouveau que de VAncien Testament demontr/e, sprciulcmeid contre l'auteur de la * liiblc enfin expliquée» par les aumôniers du rai de Prusse* (1782). Le nom de Nicéphore Théotokis est absent de celle Άπόδειξι, mais lui-même nous apprend dans une lettre datée du 30 novembre 1795, qu'il est l'auteur de celle publication. Έκκλ. Άλήθεια, t. ix, p. 350. — 3. Contre les catholiques : Άπόκρισι ' ρθοδόξου τινό πρό τόν αδελφόν όρ όδοξον περί τή των Κατολικων (sic) δυναστεία. Καί περί τοῦ Τίνε οἱ Σχίσται και οι Σχισματικοί και οι Εσχισμενοι. Καί περί τή Βαρβαρική 7χ. ^μένη ύνία και των ύνιτων, και περί τοῦ Ιλω δει τοῦ ' ρθοδόξου άπανταν τή των Κατολικων τυραν/.α. Halle, 1775, in-8°, vin 112 pages. Autres éditions : Corfou, 1851, Athènes, 1853. L'ouvrage ne porte pas de nom d'auteur. Celui-ci n'est connu que par le titre d'une adaptation en vers parue en 1890: Τοῦ σοφωτάτου... μητροπολίτου Καζανίου κυρίου Νικηφόρου Θεοτάκη τοῦ Κερκυραίου, ορθόδοξο άπόκρισι συν^γραφεΐσα και έκδοθείσα Χάλλη έν έτει 1775.διά στίχων έκδίδοται... La préface del'Άπόκρισι, à moins d'artifice littéraire, est d'un auteur distinct. Le contenu de l'ouvrage esl bien indiqué par le litre lui-même; on s'y plaint de la « violence » employée pour forcer les chrétiens » à l'union, v! l'on réédite les arguments traditionnels contre l'glise romaine : à souligner l'emploi fréquent du cas de Jean VI11 dans la question du *Filioque*. D'apn s Zavlras appartient aussi à notre auteur l'écrit suivant *Orientalis Ecclesias responsio ad admodum Reverendi Domini Athan. Dcmetnemchs 1776, junii l> ad occidentalem Ecclesiam deficientis contra se datam declarationem,*

80 pages. Trulli· du Sami Esprit, do la primauté du pape et du purgatoire.

3· *Autres écrits théologiques.* Sous le titre Πονήματα ιερὰ ανέκδοτα. Sakkelion a édité entre autres deux lettres de Théotokis, l'une .sur l'intercession des saints, l'autre, adressée à Néophyte Kalokalybile, sur le texte de l'apôtre saint Paul : *In omnen^ terram exivit sonus rorum*. Neophyte objectait l'Amérique découverte si lard. Théotokis répond que le passé est ici employé comme une prophétie et désigne le futur (cf. *Pandora*, t. iv, p. 371). D'autres lettres sur des sujets religieux ont été également éditées : Trois lettres sur l'interprétation de l'Apocalypse dans ΓΕκκλησιαστική Αλήθεια, t. Ix (1889), p. 318 350. Trois réponses, Λύσι ζητημάτων τριών. Λ Έλculhèrc Michel fie (έκ) Larissa, *ibid.*, t. xxxi, p. 261-263:268-272, publiées aussi par K. J. Dvobouniolè*. Νέα Σιών, (1913), I. xnr, p. 131-135.525-529, la première sur l'origine du feu sacré annuel du Samedi saint a Jérusalem, la deuxième sur l'eau sanctifiée : se corrompt-elle ou non? la troisième sur les espèces sacrées qui se corrompent : conservent-elles, ou non, la présence du Christ? Sur le premier point, Théotokis déclare qu'il tient de personnages dignes de foi, que le feu s'obtient en frappant un silex en haut du saint Tombeau, mais qu'on est obligé de garder vis-à-vis du peuple, qui croit à un miracle, un silence économique. Sur le second, il déclare n'avoir jamais ouï dire que l'eau sanctifiée se soit corrompue, et (pi'il connaît même un cas où elle s'est conservée quarante ans sans mauvaise odeur (rappelons que l'eau bénite des Grecs ne contient point de sel). Sur le troisième, notre auteur soutient que la présence du Christ dans l'eucharistie persévère même après la corruption des espèces, par la raison qu'il faudrait autrement une nouvelle transsubstantiation. Plusieurs lettres inédites, publiées par K.J. Dypbbuniotès dans Εκκλησιαστικό Φάρο , t. xm (1913). Ανέκδοτοι λόγοι καί επιστολαί, publiés par le même dans 'Ιερὸ Σύνδεσμός , 1915, n. 219-253, 25G. De ces documents, deux s'adressent aux rascolniks et sont évidemment une traduction du russe. — A propos des rascolniks, signalons d'après le Dictionnaire encyclopédique russe : un recueil contenant : « Lettre circulaire aux rascolniks de l'éparcliie de Cherson », Héponsc à la requête des rascolniks », • Réponse aux questions des rascolniks irghizes » et • Dissertation sur le saint chrême », 1800 5· édit., 1831. Le même Dictionnaire mentionne : Quatre discours pour une moniale (en russe), Moscou. 1809.

1· *Travaux scripturaires.* Σειρά ou Chaîne de cinquante et un commentateurs sur TOctateuque et les Livres des Rnis, Leipzig, 1772 et 1773, 2 volumes in-folio, t. r, de λβ' pages. 1676 colonnes cl 22 feuillets; I. n, de κ' pages, 960 col. et 12 feuillets. Cette chaîne, éditée par Nicéphore, provient de deux manuscrits du xi· et du xn· siècle. Au début de chaque volume se trouvent des notices érudites sur les divers commentateurs. *Commentaire de Théophylact de Bulgarie sur les quatre évangélistes*, en grec vulgaire. Leipzig, 1761 ; autres édit., Venise, 1788, 1802. Cette traduction passe pour être l'œuvre de Théotokis (Vrétos, t i, p. 82).

5· Signalons en lin pour mémoire et comme signe de l'activité intellectuelle de notre personnage scs ouvrages scientiflques : Eléments de physique, Leipzig, 176G, Eléments de mathématiques,3 volumes, Moscou, 1798 1799, et enfin pour que notre énumération ne soit pas incomplète une adresse (Ηροσφώνημα) Λ l'impératrice Catherine, prononcée par Nicéphore au jour de son élévation à l'épiscopal, imprimée en russe, grec et français, Saint-Pétersbourg. 1771

Zaviris signale plusieurs écrits inédits. Pour la

correspondance inédite, voir K. J. Dyobounfotés, Νικηφόρο ὁ Θεοτόκη , dans Νέα Σιών, Γ xm (1913). p. 125-130, et aussi dans 'Ιερὸ Σ·ζ/8εσμό . 15 septembre 1913.

Ph. Meyer, dans *Protest. Realencycloptidie*. Phil. Slrahl, *Dut gelehrte Ruuland*, Leipzig, 1828 (d'après Meyer», non utilisé; G L Znsira*. \ α | / Athènes, 1872, p. 400, 191; A. P. Vrétos. Nir η·.ι/τ, l·ύο)ογ:3, t. i, Athènes, 1851, p. 198-200; K. N. Sathas, Nect/zr/.czr, tx; Athènes, 1868, p. 383-385; A. S. btourai, Ά^μ.π-!, και cixCfve; I tyw: < β>ύ/γζρ< za: Νιζη ύ^οε extrait traduit par K. L Ιούτσο·, Athènes, 1858, 54 pages, en fait 46, les 8 dernières étant étrangère* au sujet; Goudas, lli<t πχ^&λ/η/τ.(, t.n, Athènes, 1874. p. 11-72; A. K. Dèmétrneopoulos, '>ρU0< U: 'Lz/sr, p. 105-196; Ix-grand-Permit, *Hlbliographtc ionienne*, Paris, 1910, deux volumes (voir à l'index onomastique); l'egrnnd-Pelit-Pemot, *Bibllographie hellénique du XTth· siècle*, Pari*. 1928, t. n (voir à l'index onomastique); I). Threianos, Κέχμάντιφ; ὁ Κ&ρῆς. Trieste, 1889, t. i. p. 76-79; J. Rizos Nrroulo*, *Cours de littérature grecque moderne*, Genève, 1827, traduction grecque, 'Irrepta ?<..« γραμα*.το»# πζρτ ΖΑ: ·/οζί^Λίζ Athènes, 1870 (seule utilisée), p. 55-58.

L. S. Brontkes, Ik'z/pszni r/ièspir, 2 volumes, dans le tome u (1881) (non utilisé); Anonyme, Ηιοτοχη , dans *Pandora*. t. iv, p. 371-375; S. L Boutyras, Λιξιχόν ιστορία; χα: γιωγρχζία , t. iv (1.881*, p. 901-002; Λ<ξιχόν jvicwx/oxatccxo . Athènes. 1893. t. iv, p. 235-236; Conslantinide*. *Xenhelleniru*, Londres, 1892. p. 322-329; Bcloudèx, 'H l >/.. an 'C· ;<·ii* IL χτιζ, 2* édit., revue par l'auteur, Venise, 1893, p. 101-102; *Urozonr funebre di .Monsignor Vire/om Tratncht areites-cooo di Chersona, r di Aι* (rerun, Corfou, 1802, iO-4·, 9 pagr»; K. J. Dyobouniotè*. \·j.t zo·'·:· ο dans li^o Σύνόσιμό , ΠI avril 1910, p. 6-10; Ir mnir. Νιχηφόρου ΗΜ,τοχη άνίχόοτχι ίπιστολαί, *ihid.*, 15 septembre 1013; le même, Ntxr.sopo; ὁ Ηι#>τ4χη·, dan* Νέx Σιό·, t. xm (1913); *Dictionnaire mncyc1oj>édiqu*, russe, vol. xu(1897), p. 85-86 : on y trouve Signalées diverses biographie* de Tlièotoki*, unr punir <ian* le .Moskiuhanin (IM·., une nuire plu* déladléc, parue dan* le* Lnidg (Travaux» de rAcadéinic ecclésiastique de Kic* (1861) avec unr liste des écrit*. et une troisième dan* l'ouvrage de Platon Ljubar*kij, /térarr/iir de ΓΕglise d*Astrakan. Ces travaux russe* m'ont été Inaccessibles. Ajoutons enfin l'avcl Str<x *, 1 (sic des évoques el dcl supérieurs de monusttre de rEgllsc russe (en russe), Saint-Pétersbourg, 1877; N D., *Hiérarchie de rEglsc de toute la Russie* (rn russe), Mo*cou, 1892.

V. Gk v m e l .

NICERON Jean-Pierre (1685-1738), compilateur et polygraphe, naquit à Paris, le 11 mars 1685; il lit scs études à Paris au collège Mazarin et sa rhétorique au collège du Plessis. I n de scs oncles, qui était membre de la congrégation des clercs réguliers de Saint-Paul ou barnubiles. l'attira dans cette congrégation : i) fut reçu le 11 août 1702, i u noviciat, établi au prieure de Saint-Eloi à Paris, cl il y prit l'habit religieux, le 18 janvier 1703. il pronça ses vieux le 20 janvier 1701. Après sa profession, il alla faire sa philosophie et *a théologie à Monlnrgls. Après avoir achevé scs études, il enseigna les humanités et la rhétorique d Lrtl.es en T<-uruinc. Il reçut la prêtrise à Poitiers, le 2 juin 1708, et il revint à Monlnrgls. où il enseigna la rhétorique, puis la philosophie. En 1716, il fut rappelé à Paris où il se mit à apprendre les langues et << ncut le projet de publier une grande histoire littéraire» puis une Bibliothèque française pour tous les auteurs qui ont écrit en français. Il ne put réaliser ce second projet, car la mort le surprit, à l'âge de 53 nus, le 8 juillet 1738.

Nicvron a composé un grand nombre d'écrits remplis d'érudition ; on ne trouvera énuméré* ici que ceux qui intéressent ln théologie et l'histoire religieuse^

Le plu* important de tous n pour titre : *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des lettres, avec le catalogue raisonné de leurs ouvrages*. Le premier volumeparut eu 1727, et les

autres suivirent avec une régularité et une rapidité surprenantes, en sorte que le xxxix^e volume était sous presse, lorsque Niccron mourut en 1738. Les trois volumes suivants étaient presque achevés et le xli^e parut en 1739. Le P. Oudin, jésuite. l'abbé Goujet et Jean-Baptiste Michault qui lirent paraître le xli^e volume, en ajoutèrent trois nouveaux, dont le dernier parut en 1715. Ce travail immense a été fort diversement apprécié. L'abbé Papillon, dans une lettre à l'abbé Leclerc, le critique très vivement et regarde Niccron comme un plagiaire qui ne se met guère en peine de nous ennuyer par des Vies que nous trouvons tous les jours sous notre main. Le président Bouhier et Laurent Josse Le Clerc critiquent également la méthode de Niccron. Cf. *Vie, écrits et correspondance de L. Josse Le Clerc*, par L. Bertrand, in-8^e, Bordeaux, 1878, p. 181-185.

On reproche à cet ouvrage son manque de méthode, car les auteurs sont étudiés sans ordre et au hasard: on reproche à Niccron d'avoir fait figurer des écrivains qui ne sont point illustres et d'avoir très mal proportionné l'étendue des notices à la valeur des personnages : ainsi les notices de Bossuet et de Fénelon n'occupent que quelques pages, tandis que des théologiens obscurs ont de longues notices. Ces critiques furent faites à Niccron lui-même, et Laurent Josse Le Clerc lui offrit, en 1730, de l'aider dans ses recherches. Pour corriger, en partie, ces défauts, Niccron lit, au x^e volume, de nombreuses additions et corrections, et, à partir du xxxi^e, il ajouta une table générale de tous les articles contenus dans les volumes précédents. Malgré tout, cette compilation est très utile, et l'abbé Goujet, qui a ajouté, à la fin du l. xli, une notice sur Niccron lui rend pleine justice, en écrivant : « Cet ouvrage a été bien reçu chez toutes les nations, parce que chacun y a trouvé les vies de ceux qui lui ont fait honneur, par leurs lumières et leurs travaux et que l'impartialité et le discernement en caractérisent chaque article. » L'abbé Vivès avait conçu le projet de faire réimprimer les ouvrages de Niccron, avec des notes personnelles, mais ce projet n'a pas été réalisé. Les 21 premiers volumes ont été traduits en allemand, au xviii^e siècle : les 15 premiers par Sigismond Jacques Baumgarten, in-8^e, Halle, 1719-1757; les tome xvi à xxi ont été traduits par Frédéric Eberhard Hambach, *ibid.*, 1758-1761, enlin les tomes xxiii et xxiv ont été traduits par Théodore de Jani, *ibid.*, 1771-1777.

Barbier attribue à Niccron le premier volume de la *Bibliothèque amusante et instructive*, continuée par Dupont-Dutertre. Enlin, d'après Goujet, Niccron a laissé en manuscrit : une *table de tous les journaux* en plusieurs volumes in-f^o. pour son usage personnel, des *Mélanges littéraires* en 2 gros vol., in-f^o*, une *Bibliothèque volante*, in-f^o., la *Bibliothèque française* dont il avait achevé les lettres, A. B. G. enfin plusieurs *Tables littéraires* et quelques sermons.

Michelet, *Biographie universelle*, l. xxx, p. 130-431; Forhier, *Souvenir biographique générale*, t. xxxvii, col. 937-938; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. vu, fol. 1011-1012; abbé Goujet, dans *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. xli, p. 379-396, donne une notice détaillée sur Niccron, publiée à part et imprimée avec quelques additions dans Chaufepié, *Nouveau dictionnaire historique et critique*, t. m, p. 68-69; Chaudon et Lanlène. *Dictionnaire historique et bibliographique*, édit. de 1822, t. XX, p. 201-295; Kirchner, *in-n*, t. ix, p. 263-281.

J. Cahen.

1. NICÉTAS ACOMINATOS. Voir ACOMINATOS, t. I, col. 316

2. NICÉTAS DAVID évêque de Dadybrou en Paphlagonie, surnommé le Philosophe, le Rhéteur et

le Paphlagonien, ce qui permet de se demander s'il ne partage pas l'un ou l'autre de ces vocables avec un homonyme. Grand panégyriste du ix^e siècle, il est l'auteur d'une suite de discours sur les saints ou sur les fêtes dont vingt seulement ont été publiés. Pour les discours sur les apôtres, il s'est servi des Actes apocryphes; pour les martyrs, des Actes anciens et des légendes des saints qu'il a encore enjolivés de fleurs de rhétorique. Ce qu'on lui reproche le plus, c'est le manque complet de critique, Une œuvre historique a plus de valeur, c'est la vie de saint Ignace, patriarche de Constantinople, dans laquelle il se révèle un adversaire acharné de Pholius. Il reste encore bien des discours inédits de Nicélas David. Divers manuscrits de la Bibliothèque nationale. 133, 733, 757, 1180, Coisl. 207, H.Omonl, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1898, t. t. p. 18. 126. 127. 215-216; l. ni, p. 179. en contiennent seize, qui n'ont pas été publiés. Nicélas a laissé également un commentaire des poésies de saint Grégoire de Naxianze, P. G., t. xxxvm» col. 681-811; t. cv, col. 577-581.

l. Allâtius. *De Sicelis* (A. Mai. *Nova Patrum bibliotheca*, t. vi, p. 3; P. i., t. cv, col. 0-16); B. Ccllicr, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2^e edit., t. XII, p. 736-737; Démétracopilos, *Gra'da orthodoxa*, 1872» p. 1; Fabricius, *Bibliotheca grieca*, 171 L t. vr, p. 131-132; K. Krühner, *Geschichte der byzantin. Literatur*, 2^e édit., 1897, p. 167-168, 679; P. G., t. cv, col. 9-582; t. xxxvm, col. 681-811.

B. Janin.

3. NICÉTAS D'HÉRACLÉE (lin du xt^e sa-cl.) a été longtemps désigné sous le nom de Nicolas de Serrés, mais c'est à tort. L'appellation de τοῦ Σεργίου accolée à son nom dans les suscriptions de beaucoup de manuscrits (les plus anciens) nous apprend qu'il avait une relation de fonction ou de parenté avec le métropolite de Serrés. Ici, c'est, la parenté qu'il faut voir, d'après le témoignage d'un manuscrit slave du xiii^e siècle et d'un manuscrit grec du xvii^e siècle (Athènes, n^o 1378) qui le désignent expressément comme le neveu du métropolite de Serrés. Noire personnage fut le contemporain de Théophylacte de Bulgarie et de Nicélas Stélhalos avec qui il fut en correspondance. Il fut d'abord diacre, didascal et skcuophylax de la Grande-Eglise. C'est sans doute dans sa fonction de didascal <(u'il composa ses ouvrages, du moins la plupart. On ne sait quand il monta sur le siège d'ilérarirc (il s'agit d'iléraclée de Thrace), ni combien de temps il l'occupa. On ignore pareillement la date de sa mort.

En dehors des écrits didactiques profanes pour lesquels nous renvoyons à Krumbacher, *Gesch. der byz. Lit.*, p. 587-588, Nicélas a laissé un grand nombre d'ouvrages intéressant les sciences ecclésiastiques. Les plus importants sont : l^o les *Chaînes scripturaires* : a) *Chaîne des Psaumes*, inédite, sauf le prologue publié par Mai, *Vnoo Pat. bibl.*, l. m, p. 139-142. reproduit dans P. G., l. i.xix, col. 699-714. b) *Chaîne sur Job*, publiée en grec avec traduction Inline par Voung, Londres, 1637, réimprimée (grec seulement) à Venise en 1792. L'attribution de cette Chaîne à noire Nicélas n'est point absolument sûre. Cf. 11. Devicse. *Chaînes exégétiques*, dans *Diet, de la Bible, Suppl.*, l. i. col. 1110-1111. c) *Chaîne sur saint Matthieu*. Nicetas d'iléraclée nous apprend lui-même qu'il a fait pour s^o Ont Matthieu et saint Jean et fera pour saint Marc le même travail que pour saint Luc, cf. Stckenbcrgr, *Titus von Bostra*, p. 51. dans *Text.und Unters.*, II^e série, t. vi, fasc. 1. La Chaîne sur saint Matthieu a été publiée par Cordier, Toulouse, 1617 (est absente de Migne) (*Jiatne sur saint Lac*. Une grande partie a été publiée par Mai, *ibid.*, l. ix, p. 626-720 (n'est pas dans M, *uw*) e) *Chaîne sur saint Jean*, conservée dans plusieurs manuscrits.

Devreesse, /Md., col. 1191, publiée en partie par Aubert, au beau milieu de commentaire des Psaumes de saint Cyrille d'Alexandrie, reproduction dans G., i. i. xtv, col. 9-104; cf. Devreesse, iM/, col. 1202. Quant à la *Chaîne sur saint Marc*, promise par Nicélas, peut-être serait-elle à identifier avec la Chaîne anonyme publiée par l'oussines à Home, en 1072.) *Chaîne sur les // épîtres de saint Paul*, contenue dans le *Laur. plut.* /Λ, Cad. 10. Bandini, I. 1, p. 101-105, suivi par Devreesse, *ibid.*, col. 1211, pense, à cause de certains indices de similitude, que l'ouvrage contenu dans ce manuscrit n'est qu'un exemplaire de la collection d'iEeiimcnius. Cependant, comme une partie, celle qui concerne la P' épître aux Corinthiens en a été publiée par Land, *Delielte eruditorum*, I iv. Il est facile de faire la comparaison, Celle-ci nous révèle que, si (Ecuinenius a été utilisé, les différences cependant sont telles que nous devons conclure à un nouvel ouvrage. 2. *Scholia* sur les discours de saint Grégoire de Nazianze. Nicélas a commenté seize des ces discours. On trouvera le texte grec des commentaires sur les discours 1 et 11 de saint Grégoire dans P. G., I. XXXVI. col. 913-981. d'après l'édition de Matthad, Moscou. 1780, et la version Inline des commentaires sur les discours 38-10, 11 et 15 dans P. G., I. cxxvn, col. 1177-1180 (reproduction de Billius, édition des *Œuvres de saint Grégoire de Xuzianze*, Paris, 1611). Nicélas a fait aussi un commentaire des tétrasliques du même saint Grégoire, cf. Néo Έλλυομυήμωυ. t. v (1908), p. 327. ouvrage inédit. — 3. Inédits pareillement les commentaires sur les canons liturgiques de saint Jean Damascene, cf. Néo Έλλ.. t. x (1913), p. 339. A. *Réponses canoniques à Constantin*. On en trouve six dans Leunclavius, reproduites dans J*. G., t. cxrx, col. 936-937 (recension abrégée et tardive). Pavlov a donné une édition dans le texte primitif de 13 réponses, précédées des questions ainsi qu'une recension faite par Blaslarcs de huit réponses (sauf les questions). Au texte grec, Pavlov a joint une ancienne version slave de 11 réponses de Nicélas, d'après un manuscrit du xni^e siècle. Ce manuscrit nous apprend que le correspondant de Nicélas. Constantin, était évêque de Pamphile. Pamphile était de fait un suffragant d'Uéraclée. Plusieurs de ces questions et réponses ont été aussi éditées avec quelques variantes par Sophrone de Léontopolls dans Έκκλ Φάρο, I μ (1911). p. 93-96.

Démétracopoulos. dans ' ρθόδοξο Έλλάς, p. 9. attribue à notre Nicélas l'ouvrage contenu dans le *Laur. plut.* /x, end. 11, sous ce titre : ΙΙcpl τη αγία Τριάδο και του αγίου Πνεύματος εκ του αποστόλου Παύλου, των Ευαγγελίων, του Άμφιλοχίου. Άθανασίου, Βασιλείου, Κυρίλλου, και λοιπων Πατέρων. Comme il y a un autre Nicélas <1^{er} l'éraclée dans la seconde moitié du xm^e siècle, cf. Lequlen, *Orient Christianus*. I i. col. 1112-1113. il est possible que l'écrit en question appartienne à ce dernier : les éléments nous manquent pour éclaircir ce problème.

Outre la bibliographie donnée par I. I. Chevalier, voir Pavlov, *It. n/tonscs canonique* de Xicitas. milropoltr Ūlliraclee*. dans *Vlsuntiiskij Vrcmenntk*, t. n (1895), p. 160-170; J. Slckenberger, *Die Ltikusalcnc de* Xlhetas von Hrraklcta*, mu t IIS pages, dans *Teste and I nlersu* chungen*. t. xxiî. (asc. I. Leipzig, 1902; Devreesse, *les chantes < i(ψ tiques*, dans *Dut. d' la Hiblr*, Supplcnu-nt, t. i (au cour* de Particle, pcuM/Jt); Bratke, *Die uorniciltischen Kirchcnnatcr in der ungedruckten Patate des Xicrtas :um /canychiiiu Jomtni.i*, dans *Throlfjtchc Studien und En- liken*. 1895, p. 371-372.

V. GHVMI !..

4. NICÉTAS DE MARONÉE. Thlolo- gien et canoniste byzantin du xir siècle, d'abord chartophylax de l'Eglise Sainte-Sophie, à Constantinople, puis archevêque de Thcssalonique. — Sur

l'époque où a vécu Nicélas les opinions les plus divergentes ont été émises par les historiens depuis le xvr siècle jusqu'à nos jours. La plupart, cependant, l'ont placé dans la première moitié du xn^e siècle sous 1^{er}s règnes de Jean II Comnène (1118-1113) et de Manuel Comnène (1143-1180), et ceux-là ont raison. Nous en avons pour preuve tout d'abord l'affirmation très nette d'un successeur de Nicélas sur le siège de Thcssalonique, Nil Cabnsllas (+1363) dans son long traité polémique sur la procession du Saint-Esprit, encore inédit, contenu dans le *Vat. gnre. 1117* du xn^e suth. Au fol 2^a r. Nil ci nt. Qui m. (mm. dt notre Nicélas ? Il est notre, en effet. Lui qui fut évêque de Thcssalonique, bien que par son opinion sur le Saint-Esprit il soit fortement apparenté aux Latins et se montre notre ennemi... *Il vivait sous le quatrième des Comnènes* : επί γάρ του τετάρτου των Κομνηνών 'ιασούέω έ·τγόνε>.. Le qualriènc des Comnènes est Manuel Comnène (1113-1180). On peut préciser davantage. S'il faut ajouter foi entière à une note mise à la fin du *Paris, gnre. 213*, copié en 1133, à cette date, un Nicélas occupait le siège de Thcssalonique. Ce Nicélas ne peut être que le nôtre, du moins que deux évêques seulement de ce nom sont signalés dans le *Syntdieon* de Thcssalonique, rédigé en 1439. et que le premier, sûrement antérieur, au xu^e siècle, se trouve séparé du second par le pontificat de dix prélats. Cf. L. Petit, *Le Synodicon de Thcssalonique*, dans les *ÉchUS d'Orient*. I. xvm, 1918, p. 253. Ni« H. i> de Maronée était donc déjà évêque de Thessalonique en 1133. Il l'était donc au moins dans les premières années du règne de Manuel Comnène, au témoignage de Nil Cnbasilas.. Par ailleurs, l'on sait que *Dialogues sur la procession du Saint-Esprit*, étaient sûrement composés avant l'année 1177. époque où le théologien latin Hugues Elhéricn les avait déjà cités dans son ouvrage : *Dt harcsibus quas Grnci in Latinas devolvunt*, I. III. c xvm et xix, P, L, t. cai, col. 388-389. Cf. l'article l'uoovi s Ét ui iuen de ce Dictionnaire t. mi. col. 309. Il faut donc écarter comme insoutenable l'opinion de Fabricius faisant composer les *Dialogues* vers 1201, *Hibhothrca yriica*. éd. Harlès, t. xn. col. 756. et l'hypothèse émise récemment par L. Petit, *Le Synodicun de Thcssalonique. loc. cil.*, p. 212-213. plaçant vers l'année 1020 le pontificat de notre Nicélas. Le même savant avait été plus heureux, en 1902. en identifiant celui-ci avec le prélat mentionné dans la note du *Paris. r/J*, *les archevêques de Thcssalonique*. dans les *Échos d'Orient*. I. v, 1902. p. 28.

À la chronologie que nous proposons, on peut faire une difficulté. Leunclavius a publié sous le nom d'un Nicélas de Mitylène. ή Μιτυληναίο . orches que de Thcssalonique. une réponse canonique qui doit m pincer, vu son contenu, dans la première moitié du xn^e siècle. *Ju\ graco-n rnanum*. Fnr cfort, 1596. I. r. P 315 3 b' Nicélos h *Mitylcmen* doit se distinguer de Nicetus de Marotur, ή Μαρωμβία, i cst-a-diie *originale de Maronée* (et non évêque de Maronée, r<mine a traduit Lequlen, *Oriens chnstianus*, t. ii, p. 17); et comme on ne connaît que deux évêques de Thcssalonique du mm^e siècle Nicélas. force sera de rejeter au xr siècle, Nicélas de Maronée. Ainsi a raisonné en dernier lieu Mgr Pelil. La difficulté paraît inextricable, si l'on n'identifie pas Nicélas de Miininév avec Nicetas le *Mitylcmen*. L'épithète ή Μιτυλ'ανόιο, lue par Leunclavius dans un manuscrit dont nous ignorons la date et la prosenanc, doit provenir d'une faute de copiste, ou d'une fausse lecture de Leunclavius. Μαρώνειον et Μιτ'Αηναίου, s'ils sont écrits en abrégé, pouvant donner lieu à une confusion. Que si Nicélas de Mitylene n'est pas un mythe, il faut introduire dans le *Synodicon* de Thessa-

lonique un troisième Nicétas, qu'il ignore, précisé-
ment Nicétas de Maronéc, contemporain de Manuel
Comnène. L'hypothèse, quoique fort risquée, n'est
pas absolument invraisemblable, vu la doctrine de
Nicetas de Maronéc sur la procession du Saint-Esprit.
Les rédacteurs du *Synodicon* de 1139 auraient, dans
ce cas, expulsé du catalogue des archevêques de Thes-
salonique un prélat qui avait osé enseigner la doctrine
qu'on venait de définir à Florence, à savoir que les
Pères latins et les Pères grecs s'entendent, sous la
diversité des formules, à enseigner que le Saint-Esprit
tient son existence du Père et du Fils comme d'un seul
principe.

Nicolas de Maronéc est, en effet, célèbre dans
l'histoire de la théologie byzantine par ses six *Di-
alogues entre un Latin et un Grec sur la procession du
Saint Esprit*, Λόγοι διάφοροι πρό διάλογον ἐσχημα-
τισμένοι περί τῆ ἐξπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος .
Τὰ πρόσωπα* Γραικὸ καὶ Λατίνω . Il y soutient
une thèse originale, inouïe jusque-là dans la polé-
mique antilatine de Byzance et cadrant bien avec
les vues unionistes de l'empereur Manuel Comnène.
Alors que les polémistes, ses prédécesseurs, se
montrent peu au courant de la théologie latine,
accusent les Occidentaux de confondre *mission* et
procession, et n'ont pas encore approfondi la formule
des Pères grecs *a Patre per l'iliūm*, Nicétas fait preuve
d'une connaissance remarquable des arguments des
Latins. Après les avoir battus en brèche avec tous
les sophismes de Photius et avoir écoulé les réponses
de son interlocuteur latin, il se tourne vers les Pères
grecs pour leur demander la solution d'une question
qui dépasse l'intelligence humaine, et ne peut être
dirimée que par voie d'autorité. L'examen loyal des
textes l'oblige à convenir que les Pères grecs, avec leur
διά : οὐ Που, n'ont pas voulu dire autre chose (pic
les Pères latins avec leur *Filioque*. Mais après avoir
consenti à celle grosse concession, et comme pour se
la faire pardonner de ses compatriotes, il demande
au Latin de respecter l'intégrité matérielle de l'an-
tique formule de foi, de n'y rien ajouter et, par consé-
quent, de supprimer l'addition du *Filioque*. Telle est
la conclusion des *Dialogues*. Si les Grecs avaient voulu
poursuivre la discussion sur cette base, il est fort
probable qu'on serait arrivé au compromis qui fut
adopté tacitement aux conciles unionistes de Lyon et
de Florence : Les Latins auraient continué à chanter
le Credo avec le *Filioque*, les Grecs n'auraient pas
été obligés à l'addition, mais seulement à la profession
du dogme qu'elle exprime. Des six *Dialogues* du théo-
logien les quatre premiers seulement ont été édités
jusqu'ici; le premier avec quelques extraits des autres.
par Hergenrother dans P. G., t. cxxxix, col. 169-
222; les trois autres par N. Festa, dans le *Heussarione*,
t. 131 (1912-1916). On trouve les deux derniers
qui traitent : le cinquième des divers sens des mots
ἐκπορεύεσθαι, ἐκπύρευσι . le sixième de la doctrine
des Pères grecs dans le *Vatic. grirc.* 1115 du xvi^e siècle
et le *Laurent grirc, plut.* XXXi, 37.

Les *dialogues sur la procession du Saint-Esprit*
parussent être le seul ouvrage théologique qui nous
soit parvenu de Nicétas. Certains auteurs, cependant,
comme A. Palmieri, *Niceta di Maronea ei suoi dia-
light sulla processione ditto Spiritu Sanctu*, dans le
Bestirione, série HL t. ix. 1912. p. 88. veulent lui
attribuer une série d'anathèmes contre le philosophe
le m. Italos, condamné au concile de Constantinople
de 1182 sous anathèmes. qui énumèrent les erreurs
théologiques du philosophe byzantin, sont contenus
dans le *Vindobon. theologicus gear* 77, sous le titre
suivant : Κεφάλαια περί ὁ ἁδοζία συντε έντα παρά
Ν ζήτα αρχιδιακόνου τῆ; ἱε Κωνσταντινουπόλει μεγά-
λη Εζχλησ-α ζαί χαρτοφύλακα κατὰ Ιωάννου φιλο-

σόφου τοῦ Ιταλοῦ, οτε ἐκενοφώνει κατὰ τῆ ἐνσάρκου
οικονομία . Cf. Lnmbeccius, *Commentarii de bibliotheca
casarea Vindobonensi*, t. m. Vienne, 1776, p. 100-409.
Ils ont été publiés par Th. OuspenskiJ, *Le Sijnodicon
du dimanche de l'Orthodoxie* (en russe). Odessa. 1893,
p. 11-18. Identifier le Nicetas dont il est ici question
avec le Nicétas de Maronéc nous paraît fort aventu-
reux, à moins d'accorder à ce dernier une longévité
peu ordinaire. L'hypothèse, cependant, mérite consi-
dération et n'est pas absolument invraisemblable.

Nicétas s'est fait connaître aussi comme canoniste,
du temps surtout où il était chartopliylax de la Grande-
Eglise. On a publié sous son nom trois séries de répon-
ses canoniques, la première réponse, ayant trait au
mariage rituel des esclaves, fut éditée par E. Bonne-
foy, *Juris orientalis libri tres ab Enimundo Itone-
/idio digesti ac notis illustrati cum latina interpreta-
tione*, Paris, 1573. p. 203-206, sous le titre : Νικήτα
τοῦ μητροπολίτου Θεσσαλονίκης ἀπόκρισι πρὸ τὴν
ἀναφορὰν τίνω μονα/οῦ Καππαδόκου Βασιλείου. Elle
est datée du mois de septembre 1132. C'est cette
réponse que Leunclavius, *op. cit.*, p. 315-316 a mise
sous le nom de Nicétas le Milylénien. Bonnefoy,
op. cit., p. 207-216. a de même publié un autre
document canonique intitulé : Ἐρωτήσῃ καὶ ἀπο-
κρίσῃ διάφοροι, γενόμενοι παρά διαφόρων αρχιερέων
πρὸ τὸν χαρτοφύλακα κύριον Νικήταν, τὸν γεγονότα
αρχιεπίσκοπον τῆ μητροπόλεως Θεσσαλονίκης . Une
troisième série de réponses a été découverte dans
deux manuscrits de la bibliothèque synodale de
Moscou (cod. 33 et 113) par le canoniste russe
A. Pavlov et publiée par lui dans le *Vizantiiskij Vre-
mennik*, t. n, 1895. p. 378-387. La suscription du *Mos-
quensis* est particulièrement précise pour l'attribution
à notre Nicétas : Ερωτήσῃ διάφοροι πρὸ τὸν χαρ-
τοφύλακα κυρ Νικήταν, τὸν ὑπὲρον Θεσσαλονίκης
αρχιερέα, ζαί ἀποκρίσῃ ἐπ' αὐτῷ .

Une série de pièces hagiographiques sont portées
dans les manuscrits sous le nom d'un Nicétas. arche-
vêque de Thessalonique. Ce sont : 1° Le remaniement
de la version grecque du *Poème de Pâme*, que Max
Bonnet a publié d'après un ms. remontant probable-
ment à la première moitié du xi^e siècle. *Analecta
bollandiana*, t. xx. 1901, p. 159-161. 2° Le remanie-
ment des *Acta sancti Thonuc*, dont le canoniste russe
Bénéchévitch a publié le prologue dans la *Description
des manuscrits grecs du monastère de Sainte-Catherine
au Sinaï*, t. i, Petrograd, 1911. p. 190-191, texte déjà
édité par Max Bonnet, dans des *Acta Thonur*, Leipzig.
1883, p. vm-ix. 3° Le refonte des *Acta sancti Joannis
Evanglistis* du pseudo-Prochorus, contenue dans le
Seldenus 16 (3383) de la bibliothèque Bodléienne
d'Oxford. fol. 61-95, fin du xii^e siècle, sous le titre :
Εἰ τὰ περιόδου καὶ πράξει τοῦ ἁγίου, ἐνδόξου
Θεολόγου πρόλογο , ὡ ἀπὸ φωνῆ Νικήτα, αρχι-
επισκόπου Θεσσαλονίκης . Cf. (Oxo. *Catalogi codicum
mantucr. bibl. Dodteianir*, t. i. Oxford. 1853. p. 603.
1° Le recueil de miracles de saint Démétrius <le Thes-
salonique contenu dans le *liaroccianus* 131. fol 532-
536 v°, en parille illisible : Νικήτα, αρχιεπισκόπου
Θεσσαλονίκης εἰ τὰ θαύματα τοῦ ἁγίου μεγαλομάρ-
τυρα Δημητρίου. Faut-il attribuer toutes ces pièces à
Nicétas de Maronéc. comme le fait A. Palmieri, *loc.*
cit.? C'est ici, croyons-nous, qu'il faut se souvenir que
le *Synothcon* de Thessalonique distingue deux arche-
vêques du nom de Nicétas, séparés l'un de l'autre par
un siècle environ. Comme les mss contenant les
pièces hagiographiques ne parlent que de *Nicétas*,
archevêque de Thessalonique, sans ajouter les mots
chartophylax ou de *Maronée*. on est fondé à penser que
le Nicétas hagiographe a vécu dans la première moitié
du xi^e siècle, et doit se distinguer du théologien et
canoniste du xii^e siècle.

George* Pachynière, *Dr Michacle Palucologo*, i, 23, l*. G., t. XLin, col. 937-938; *Dr Andronico Palatologo*, i, 19. P. G., t. uijv, col. 31; Nicéphore Bhimnide, *Oratio i D< procès-donc Spiritus Sancti*, G, P, G., t. cxi.ii, col. 337; f.ann Bec-cot. Dr c/pos/None sua. *Oral.* n. 5, P. G., t. cxi.i, col. 977; Hague* Ethérén, *De hncidbus quos Gruci in lailino» devulpunt*, l. 111.c. win, P. /., l. coi, col. 388-389; Ifaxμ ιγ lo π, *De processione Splrilux Sancti ad Aleriuni Philanüropinum*, P. G., t. (xxi. col. 320; Lrqiiirii, (*triens Christianus*, t. π, col. 17; Knimbacher-Ehrhard, *Gcsclchlc der bytaniinischen Lilhralttr*, 2* éd., Munich 1897, p. 89'90; A. Palmieri, *Vtecta di Maronea ci suoi Dialoghi sutla processione dello Spirilo Sunto*, dans le *Hessarioic*, série III, t. ix, 1912, p. 80-88; L. Petit, *Ijts archevêques de Thessalonique*, dans h-s *Echol d'Orient*, t. v, 1902, p. 28 et 31; t. xvm. 1918, p. 212-211; M. Juglc, *Voies de littérature byzantine : Nirêlu de Maronee et Nicétas de MyliPnr*, dans les *Echos d'Orient*, t. xxvi, 1927, p. 108-116. Nous avons indiqué dans le corps de l'article ce qui a été édité des *Dialogues sur la procession du Saint-Esprit*, et les éditions des *Réponses canoniques*. Les deux premières séries de celles-ci se trouvent non seulement dnns Bonncofoy, op. et L, et l'uncInvins.. *Jus gneco-romanum*, Francfort, 1396, p. 313-331, mais aussi dans l». G., t. exix, col. 997-1001 et 1121-1121 (la première répons deux fois répétée) et 1901-1010; dans Khalils et Potlis, Σύτρυμχ z3L70v<»7, t. v, Xthènes, 1835, p. 382-388, l 13-1 13.

M. JüGIE.

5. NICÉTAS DE RÉMÉSIANA (iv-v siècle). — La personnalité de cet évêque de la région danubienne n'est sortie qu'assez récemment de l'ombre où elle se cachait. On trouvera dans Schanz, *Gesch. der rumischrn Literalue*, I. iv «, § 961 sq., un bon exposé analytique des diverses découvertes littéraires qui, à l'aide de savants recoupements, ont permis d'identifier le personnage et ses œuvres principales. Qu'il soit permis ici, pour plus de brièveté, d'exposer de manière synthétique, surtout d'après J. Zciller, les résultats certains ou encore hypothétiques auxquels on est arrivé.

Nicétas (ou plus exactement Nicéla) était déjà évêque de Kémésiana (aujourd'hui Ak-Palanka à une trentaine de kilomètres au s.-e. de Nich), dans la Dacie méditerranéenne, en 366 et 367. puisqu'il est cité parmi les destinataires d'une lettre expédiée par Genuinius de Sirmium (Mltrovitza) à lons les évêques de cette région. Voir P. A., t. xin, col. 573. Par ailleurs, il est nommé dans une lettre du pape Innocent I', JafTé, n. 299 (l>. L., t. xx, col. 520) datée de 102. et il est un des destinataires d'une autre Lettre du même pape qui est de III. Jaffé, n. 303. Cela représente pour Nicéla un épiscopal d'une cinquantaine d'années. A deux reprises au moins. en 398 et en 101-102, l'évêque dace est venu en Halle cl a clé l'hôte, à Noie, du bon saint Paulin, <ju1 lui a dédié un de ses poèmes, *Cann.. wn*, P. /...t. i.xi.col. 183sq.. et parle de lui à diverses reprises: (*arm.* xxvn, 150 sq., *ibid.*, col. G51; *Episl.* XXX, 11, col. 321. On ignore les raisons de ces déplacements : leurs dales et l'itinéraire du retour après le premier, avec arrêts dans diverses villes de Macédoine, Scythlc ou Dardanie (cf. Paulin, *Cann.* .WH, 193 sq.), dont Nicéla put voir les évêques, donnent à croire qu'ils furent motivés par les affaires disciplinaires qui intéressaient les Églises de Dacie et les provinces voisines, /ciller, p. '»51. La description «pie fait Paulin de l'activité de Nicéla montre que celui-ci déployait son zèle bien au delà des limites de l'ancienne circonscription épiscopale de Kémésiana. Les invasions, dans la région danubienne, avaient délncl plusieurs sièges épiscopaux; elles avalent amené dans le pays de nombreux païens qu'il fallait convertir. Nicéla s'est employé activement à ces travaux, et il n'est pas impossible «pie son action ait parfois dépassé la rive septentrionale du grand fleuve.

Gennade, *Dr vir. ill.*, n. 21 (22) attribue à Nicéla deux ouvrages : Le premier élaill une série d'instnic-

lions aux *competentes*, c'est-à-dire aux candidats au baptême; Il était divisé en six *libelli* dont Gennade donne l'analyse. Le second est un autre *libellus* adressé à une vierge qui avait failli ; *Ad lapsum virgittum libellum (dédit) omnibus laudtbus emendationis incentivum*. P. L., t. i.vin, col. 1073.

Du premier de ces ouvrages, dont l'argument général rappelle le* catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem, la critique moderne u fini par retrouver un certain nombre de fragments, les uns minuscules, les autres assez considérables. Du L I que Gennade décrit ainsi : *qualiter se debeant agere competentes qui ad baptismi gratiam cupiunt pervenire*, il reste trois courts fragments. P. A..I. i u, col. 873-874; Bum, p. 6-7. — On est encore moins bien partagé pour le L II, *ibid.*, col. 875-876; Burn, p. 8. qui traitait, selon Gennade. *de gentilitatis erroribus, in quo dicit suo pæne tempore Melcidium quendam patrem familias ob liberahtatem, et Gadarium rusticum ob fortitudinem ab ethnicis esse inter deas relatos* (il y a ici un signalement qui pourra un jour ou l'autre rendre service). — Le L III, *De fide uniae majestatis*, s'est conservé en entier, sous la forme de deux petites dissertations, séparées dans la traduction manuscrite : l'une, intitulée : *De ratione fidei*, P. ?... col. 817-832; Hum, p. 10-18, qui traite de la divinité du Fils, l'autre qui, sous le titre : *De Spiritus Sancti potentia*, col. 853-861 ; Burn, p. 18-38. prouve d'une manière intéressante la divinité du Saint-Esprit. attaquée, dit l'auteur, pur les macédoniens, col. 853 B. — Du l. IV, *Adversus genealogiam (geneihliotogiam)*, dirigé contre la pratique de l'horoscope, il ne s'est rien conservé. — Par contre. Il semble bien que l'on ait en entier le L V, *De symbolo*, sous la forme d'une *Explanatio symboli habita ad competentes*, P. I., col. 865-871 ; Burn, p. 38-51, explication très sobre, mais remarquable, du symbole baptismal où figure (c'est l'un des premiers témoins) l'article sur la *communion des saints*, — Le l. \ L au témoignage de Gennade, traitait *De agni paschalis victima*. On a voulu, mais sans vraisemblance, le retrouver dans un traité sur le compul pascal, *Dr ratione pascha* attribué soit à saint Athanase, cf. P. G., t. xxvm, col. 1605, soit à saint Martin de Bragi, cf. P. L., l. i.xxn, col. 19; les deux textes parallèles duns Burn. p. 98-111 il vaut mieux, jusqu'à plus ample informé, ne pas insister sur cette identification «fui repose seulement sur une vague ressemblance de stlle.

Pour ce qui est du *Libellus ad virginem lapsam*, signalé par Gennade, la première idée a été de l'identifier avec un sermon pseudo-ambrosien de même litre : P. L., l. xvi (édit. de 1866), col. 383-100. Hum, p. 112-131. Dom G. Morin, sans autrement y insister d'ailleurs, a proposé de retrouver ce texte dans une *Epistola ad virginem lapsam*, découverte par lui dans le *Paris, lut. 12 097* et publiée dms *Kcvue bcmdictinc*, 1897, l. xiv, p. 198 202 (recension nouvelle dans Bur. . p. 131-136). La question e jcmble pas résolue.

Outre les renseignements de Gennade, quelques autres attributions fournies par les mss. ont permis de retrouver divers opuscules de Nicéla. Il e court traité *Dr divinis appellationibus*, qui figurait dans les mss. à la suite du *Dr ratione fidei* et du *De Spirilliis Sancti potentia*, u été revendiqué pour l'évêque de Kémésiana. Texte dans P t. ui, col. 863-866; Burn, p. 1-5. On a voulu y voir une réponse à la lettre de Gernünus de Sirmium mentionnée plus haut: ce sent.cn tout cas, une œuvre de jeunesse de notre auteur.

2. Deux sermons de Nicéla se rapportent à la prière liturgique : l'un intitulé : *I)c vigiliis servorum Del.* l'autre désigné jadis sous le litre : *Dr psalmodia, bono.* et que G. IL Turner, son plus récent éditeur

appelle, d'après le témoignage du meilleur ms.. *De utilitate hymnorum* Nicéta y justifie contre diverses critiques certains usages qui commençaient à s'introduire. celui de l'office de nuit (au moins dans la nuit du vendredi au samedi et la suivante) et celui du chant des psaumes et îles hymnes. Texte dans *P. L.*, t. i xviri, col. 365-372, 371-376. sous le nom de Nicétius de Trêves; Burn, p. 51-82. La nouvelle édition de C. IL Turner doit être consultée de préférence; les deux traités > sont présentés pour la première fois sous une forme ordonnée et intelligible, dans *Journal of theol. studies*, 1920-21. t. XXII, p. 320-320 *Dr vigil.*; 1922-23. t. xxiv, p. 225-252 *De util. hymn.*, avec l'introduction au traité précédent. (C'est dans le *Dr utilit. hymn*, que se trouve à deux reprises, c. ix et xi, l'attribution fort explicite du *Magnificat* à Élisabeth.

3. Quant à l'attribution à Nicéta de l'hymne *Te Drum*, elle a donné lieu à de très vives discussions. On a fait valoir en sa faveur l'indication fournie par une dizaine de mss d'origine irlandaise, voir la liste et le détail dans Bum, p. c sq.; et pour corroborer ce témoignage on a invoqué l'intérêt que, d'après les deux sermons cités plus haut, l'évêque de Bémésiana prenait au chant d'Eglise. Mais le dernier mot n'est pas dit.

Ainsi, comme le fait remarquer L. Zeiller, l'ensemble des ouvrages (de Nicéta) révèle l'orientation pratique plutôt que théorique de son esprit : ceux d'entre eux qui sont d'un caractère dogmatique s'adressent aux catéchumènes, les autres concernent la liturgie. Tout cela est conforme au type de l'évêque missionnaire que dans une large mesure Nicéta a réalisé. Op. cit., p. 557.

Ti x n. s. — Nous avons Indiqué au fur et à mesure les endroits où les trouver commodément. Voici leur histoire sommaire. En 1799, le cardinal Borgia publie le *Pandoue l'Exploration* tynibo/i. sous le nom de Nicetas d'Aquilée. En 1302. Michel Deny* fait connaître les fragments contenus dans un Orro *dr catrchizandu rudibus* du cod. *Palatinus-Vindobonensis* 1370 (voir *Codices mss theol. biblloth. Palat. Vindob.*, t. n, 3. part., p. 2012 sq.). En 1827. A. Mai, publie d'affilée les trois traités *De ratione fidei*, *De S. S. potentia*. *De deo. apert. vi* aussi le *De symbolo*, sous ce titre : *S. une-foruni eplsc. Nicriti r l PauUni scriptu*, Home*, repris dans *Script, net. nova collectio*, t. vu, Borne. 1833. Jusqu'à ce moment on attribue ces divers textes à Nicélas évêque d'Aquilée (151-185), dont l'identification avec le Nicélas de Bémésiana de (tennade avait été fermement soutenue par P. Braida. t. dinc, 1810. Voir sa dissertation dans *p. /.*, t. in. col. 875-1131. C'est dom G. Morin qui oriente la recherche dans la direction de Nicéta de Bémésiana : *l'auteur du Te Drum. Heu benéd.*, 1800.1 vu, p. 151. sq.; 1891. L. XI. p. 19 sq. et 337; 1898, t. xv, p. 99. C'est A. E. Burn, qui a le plus contribué à établir solidement la paternité actuelle.

Travaux. — E. Huinpel, *Nicetas Bischof von Berneslanu, fine littrarkrit. Studie zur Geseh. des altktrchl. Taufsymbol* (thèse), Erlangen, 1895; A. E. Burn, *Niceta of Bemesiana, his life and works*, Cambridge, 1905. donne en une langue introduction une étude sur l'auteur et ses œuvres, puis les textes; du même, *The hymn Te Drum and its author*, Londres. 1920; XV. A. Patin. Nurfu, *Bischof von Berneslanu, ait Schn/steller and Theologe*, Munich, 1909. Voir aussi les notices littéraires : O. Banlenb. wr. *Altkinh-lirhe /literatur*. t. ni. 1912, p. 598-605; M. Scium/, *G'cjc/i. der romhchrn fitterulur*, t. iv <i, 2* édit. 1911, p. 961-966; J. Zeiller*, *Jet originn chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*. Paris, 1918, p. 519-558.

E. Amann.

6. NICÉTAS STÉTHATOS et PECTORATUS (xi^e siècle), connu comme polémiste anti latin, mérite de l'être davantage encore comme théologien ascétique et mystique. — L. La personne.

II. Les cents III. La doctrine.

I. La personne. — Moine et prêtre de Saint Jean-Baptiste de Stoudion, disciple et biographe de l'hi-

goumène de Saint-Mnmas de la Xylokerkos. Syméon le Nouveau Théologien (919-1022), en même temps qu'éditeur de ses écrits, Nicélas Stéthatos vécut dans la première moitié du xi^e siècle. Nous lui devons quelques renseignements que nous avons sur sa vie. il nous confie que, quelques trois ans avant la mort de Syméon, il venait à peine de se fleurir du premier duvet de l'adolescence. Hausherr, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*. Home, 1928, p. 192. n. 133. Ce cliché pourrait signifier qu'en 1019 Nicetas avait tout au plus vingt ans. et donc qu'il était né aux environs de l'an 1000. Compromettant le couronnement de ses études littéraires pour entrer au Stoudion à quatorze ans. il fut. encore que studite, le disciple préféré de l'higoumène de Saint-Manias, réfugié pour lors à Sainte-Marine au-dessus de Chrysopolis. La lettre de 1019, à ce qu'il semble, nous montre le vieux maître exprimant à son jeune disciple sa confiance et son espoir de voir par lui ses écrits propagés partout et transmis aux générations futures. *Dad.*, p. 190-192. n. 132. Entre temps, Nicélas en butte non pas aux Latins, ni aux Juifs, ni aux Arméniens, ni même aux accusateurs du saint, mais à l'hostilité des moines de son propre monastère, comme cinquante ans auparavant le Nouveau Théologien, dut quitter le Stoudion. Bevenu au monastère il y fut favorisé, vers 1025. d'une vision extatique qui le décida à publier la vie et les écrits de son maître. *Ibid.*, p. 192-191, n. 133. Sa timidité s'essaya d'abord à un éloge funèbre, à des hymnes et à des panégyriques. *Ibid.*, p. 198. n. 136. Puis fort de l'approbation d'un *antiquus dicriun*. (il) déclara être égal aux chefs-d'œuvre des anciens hymnographe, et relancé par de nouvelles voix intérieures, il se mit au grand œuvre, la course de sa plume devant renoncer à égaler la dictée de l'Esprit < lui, le favorisant, en manière de récompense, d'une nouvelle vision, en fil l'homme-lige du Nouveau Théologien et brûla toutes ses forces à la glorification du maître de sa jeunesse. *Ibid.*, n. 135, 137 et 110. Il semble bien qu'il faille placer sa composition de la *Vie de Syméon* en 1053. Auquel cas la polémique anti-latine de 1051, sur laquelle nous n'avons pas à revenir, voir l'article Micm. i. Cl. hvi. avhi. t. x. col. 1691-1693, ne fut qu'un accès subit sans préméditation, comme le laissait du reste deviner le ton mvratoire retenu de la réplique de Nicetas au fougueux cardinal Humbert. Ajoutons que les données actuelles ne permettent pas d'assigner une date à sa mort. Tout au moins veut-on être reculée au delà de 1050. contrairement à l'opinion hâtive du 1^{er}. l'argoire. *Mont Saint-Auxence*, dans la *Bibliothèque hagiographique orientale*. Paris. 1903. t. I. p. 89.

Encore qu'il se défende, cf. Hausherr, op. cit. p. 1^{er} 9. Nicélas Stéthatos prend rang parmi les bons écrivains byzantins. Par cette chaude imagination qui jette sur les choses les plus insignifiantes ces couleurs mystiques qu'il croit tenir d'une vision d'en haut, il ne peut manquer de séduire le lecteur le plus difficile. Persuadé d'être sous la conduite habituelle et consciente du Saint-Esprit, il se dispense, sous raison de reconnaissance et d'édification, des règles canoniques de la modicité pour vous accabler de confidences sur ses propres expériences mystiques. Tout de même, le culte qu'il professe pour Syméon le Nouveau Théologien, comme son aversion impulsée contre ses adversaires en genêt il, si elles ne vont pas à altérer les faits matériels, lui dictent au moins une manière de les présenter qui n'est pas sans ruse. et lui suggèrent des explications < qui pourraient bien donner le change sur la vérité objective. Tous défauts engendrés par un sentiment d'usage religieux, outranciers et sans contrôle qui avertit le lecteur.

IL Lis ec.bit s. Devenu écrivain pur un appel mystique, Nicélas Slélhalos ne manque pas de fécondité, encore qu'il n'atteigne pas celle de son maître Syméon. Son œuvre, en grande partie inédite, que Démétracopoulos promettait de donner dans un ouvrage qui ne vit jamais le jour. ci. *Eccleslaallca bibliotheca*, Leipzig, 1866, L 1, p. 9, aurait grandement besoin d'être passée au crible de la critique. Les catalogues fort riches qu'on en donne paraîtront présenter sous des titres différents les mêmes ouvrages. L'impossibilité de faire pour mie simple notice cette épuration désirable nous réduit à donner, sous leur responsabilité, les conclusions des **bibliographes**. Il n'y a pas lieu, par ailleurs, de diviser les écrits de Nicélas en deux classes : la polémique et la mystique, s'il est vrai que les œuvres mystiques elles-mêmes polémisent avec volupté, et que les écrits polémiques empiètent trop facilement sur le terrain de la mystique. Tout ce qui n'est pas purement mystique porte dans son titre le mot *contre*.

De tous les écrits de Nicélas le plus important est peut-être 1. La *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*. Éditée, dans la traduction en grec moderne de Denys de Zagora, successivement, à Venise en 1790. à Sniyrne en 1866 et à Athènes en 1868, d'où elle est passée dans le *Grand Synaxairc* de Doukakis, Athènes 1891, publiée aussi en diverses versions. russe (Moscou 1892), roumaine et turque, elle a été éditée pour la première fois avec une traduction française par le P. J. Mausherr. *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* dans les *Orientalia Christiana*, Rome, 1928, t. XII, p. xcvi-256. Cette œuvre essentiellement *antirrhétique* a été attribuée à Nicetas par Combells, P. G., t. eut, col. 160 B, malgré le silence des manuscrits *Parisinus* 1610 et *Coislin* 292. et celle attribution ne souffre aucune difficulté. L. Petit, *La vie et les œuvres de Syméon le Nouveau Théologien*, dans *Échos d'Orient*, 1928, I. xxvir, p. 163-167. A noter qu'il s'agit de l'édition résumée faite par Nicélas. son édition *in extenso* paraissant perdue. — 2. Les *Capita practica, physica et gnostica*, divisées en trois centurées qui devaient traiter respectivement de l'ascèse, de l'illumination ou purification de l'esprit et de l'exercice de la théologie, mais qui se coinpénctrent comme il arrive dans toutes les œuvres de cette manière. Publiées dans la *Φιλοκαλία τών Ιερών νηπτικών*, Venise, 1782. Ilsont trouvé place dans P. G., t. exx, col. 852-10119 et s'y accompagnent d'une version latine. — 3. Le *De salutatione manibus /acta* qui va à indiquer la signification symbolique et mystique du signe de la croix, édité par Maï. *Nova Patrum bibliotheca*, Rome, 1819, I. v.2. part. p. 118. reproduit dans P. G., I. I. col. 1009-1012. — 4. Le *Λόγο κατά πεύσιν καί άπόκρισιν*, fort court, consacré à décrire les signes du passage à des états supérieurs de perfection, a été publié sans version par le P. Mausherr. *op. cit.*, p. xxxiv et xxxv. — 5. Le *De fermentato et azymis contra Armenios et Latinos* n'a été recueilli par Ilergcnroethcr, dans ses *Monumenta gncca ad Phoiium... pertinentia*, Batisbonnc, 1869, p. 139-151. — 6. Le *Libellus contra Latinos : Romanis, de azymis et sabbatorum /e/uniis et nuptiis sacerdotum*, brûlé solennellement à Byzance, le 21 juin 1051, en même temps vraisemblablement que d'autres écrits du Stéthatos. a été recueilli quant à sa version latine par Will, dans scs *Acta et scripta qua* de controversiis Ecclesiae grircir et latina? sirkulo undecimo composita extant*, Leipzig, 1861, p. 127-136, et par Aligne, P. G., t. exx, col. 1011-1022, et publié, quant au texte grec, par Démétracopoulos. *op. cil.*, p. 18-36. — 7. Le *Prologue* écrit pour l'édition des *Imours des hymnes divins* de Syméon. contenu dans le *Parisians grive. suppl.* 103, fol. 1-11 v°, du XIVe siècle, dont Aligne donne un extrait, /'. G.,

I. exx, col. 310-311 ; cf., Allatius, *Diatriba de Symeo* num scriptis*, Paris, 1661, p. 152, pour *Vlnctptl.* — 8. L'autre traité *De azymis* contre les Latins, Διόλεξι πρό Φράγγου, commençant ainsi : Εί Σοτῖ σοι σύνεσι, φησίν ο σοφό, άποκρι ητι τώ πλησίον, est représenté par un manuscrit florentin de la Laurenciannc, Kollar, *Supplement, ad Lambcc.*, p. 280. — 9. Le *Carmen iambicum in Simeonem juniorem*, dont Combells parle, P. G., *ibid.*, col. 307 B, se trouve en grec et en latin dans Allatius, *op. cit.*, p. 168; mais le litre attribue explicitement ce poème à Nicetas, diacre de la Grande-Église. — 9. Le *De Spiritu sancti processione* dont parle Allatius dans son *De Ecclesiis occidentalis et orientalis perihua consensione*, p. (>29. toujours Inédit au témoignage de M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*, Paris, 1926, t. i. p. 300-301, est représenté par le *Vaticanus* 650, fol. 107 V@-122v°, d'une lecture très difficile, inc. : Το περί του αγίου Ινεύματος /χγειν περί Θεού λέγειν έστιν. Εχρί. : υ γάρ όμοια ούδ' ή αυτή, άλλ>/ Ιδιότροπο έκάτερου ή πρόοδο καί μονότροπο — 10. Le *Τι ό νοητό παράδεισο*, inédit, représenté par les manuscrits *Mosquensis* 424 (Wladimir), *Vindob. theol. gnre.* 12 du Supplément de Kollar, *Parisinus* 9747, fol. 1-13-116 v°. est une des œuvres mystiques les plus intéressantes de Nicélas. — 11. La bibliothèque Palatine possède un Κανών ει τον άγιον Νικόλαον. — 12. La Marcienne de Venise contient, sous le n. 373, quinze *Sermones in Hexaemeron*. — 13. On y trouve également, sous le même numéro, un autre ouvrage en 8 chapitres, intitulé Λόγο προτρεπτικό ει μετόνοϊαν, qui pourrait bien n'être qu'une agglomération de plusieurs autres traités de Nicélas. — 14. L'écrit *Ει την ζώνην τών Στουδίων διακόνων*, dont parle Démétracopoulos, n. 13, se trouve dans le *Masquent* x/λ. fol. 223. — 15. Nicélas a laissé quatre traités *con/utantes Armeniorum lueresim* : le premier commençant par την συγχυτικήν τών δύο φύσεων του Χριστού δόξαν est représenté par le *Vaticanus* 1203, le *Mosquen.* fJ2(Wlad.) et le *Vindob. theol. gr.* 233, n. 9. Le deuxième : Τόν πρώτον σχεδιάσαντε ύμίν λόγον, le troisième : Τήν πρώτην καί δοτέρα et le quatrième : Φέρε δή καί περί τη ύφαλου πλάνη sont contenus dans le *Mosquen.* 232 (Wind.). — 16. Parmi les trois cents lettres de Nicélas que Babricius-Harlès. *Biblioth. grive.*, t. vu, p. 715, signale, d'après un texte donné par le *Vindob. hist. gnre.*, fol. 201 v°, trois de la troisième centurie traitaient de questions canoniques; Démétracopoulos. *op. cit.*, p. 7. n. 18, en connaît deux, également canoniques, a la bibliothèque royale de Vienne, adressées à un certain higoumenc Alhnase. Dans deux autres lettres au synclle Nicélas. notre Nicélas traite de l'âme. «lu paradis, de la hiérarchie céleste et terrestre et de l'amour du prochain. Démétracopoulos. *op. cit.*, p. 7. n. 10. — 17. Aux numéros suivants, sont signalés : un traité περί φυ- /ή : Φιλοσοφήσαι δειν (γνων περί ψ-ι/ή : tout de même un *traité du Paradis*, Inc. : *Άγε δή καί περί παραδείσου φιλοσοφήσωμεν, et un traité où il est montré *Qu'il faut avant toute chose croire orthodoxement en la sainte et consubstantielle Trinité en conformité avec les principes de nos saints Pères et Maîtres dans la foi*. Trois lettres apologétiques à Nicélas h. Syncelle contre le Sophiste (irégoirc qui a attaqué ses traités de l'Église et du *Paradis*. Une autre lettre au même Nicélas. Trois lettres antirrhétiques a (irégoirc le Sophiste, l'n *Discours sur la hiérarchie céleste* et pareillement sur la *Hiérarchie ecclésiastique*. Une lettre au diacre de la (iraiide-Église Nicélas sur les deux hiérarchies, différente du traité précédent. Tous ces ouvrages sont contenus dans le *Vindob. theol. græc.* 12 du Supplément de Kollar. — 18. Au témoignage de Imbricius, *up. et lue. cil.*, la Bodléienne possédait, sous le n. 69, un περί του κατ' ελκόνα, et la Mar-

tienne avait dans le manuscrit S75 un *De paradiso terrestri* divisé en cinq chapitres. — 19. A ces œuvres il faut ajouter, d'après Martini. *Catalogo di manoscritti greet esisienti nette biblloteche ilaliane*, Milan. 1393. les quatre ouvrages suivants : Πρό Μανουήλ περί ὁρων ζωή ; Hept των βντων. Brescia, *bibliotheca communale Queriniana*, .4. / V. J, fol. 209-212: Λόγο κατά' Ιουδαίων καί ἐλεγχο ἐκ προοιμίων τη απειθεια αὐτῶν καί απιστία . *ibid.*; le Κατά ἀγιοκατηγόρων mentionné du reste par Lambros. *Catalogue*, n. 4308.

III La doctrine. — Nicetas Stéthalos est un des rares auteurs qui aient trouvé grâce devant l'intransigeance mystique du véritable initiateur de l'hésychasme proprement dit, Grégoire le Sinaïte, P. (L. t. ci, col. 1321 l). L'apologète anti latin, pourfendeur des azymes, du célibat ecclésiastique. du Jeûne du samedi et de l'omission du rite quadragésimal des présanctifiés nous solliciterait si ce *Dictionnaire* ne l'avait déjà entendu. Voir l'art. Michel Cétiul aike, col. 1691-1693; M. Jugie. *op. cil.*, p. 268 et 269. 273 et 271. 298. 320-311 patstm., 3-15, 108. Le théologien de la procession du Saint-Esprit e solo Paire, encore qu'il enrichisse la théologie pholicnne de nouvelles argumentations, cl fasse effort pour lui donner une base positive solide dans son traité médit, ne mérite pas une plus ample attention M Jugie. p. 300-301. Reste le maître de vie spirituelle. Il nous faut indiquer les pièces maîtresses de la théologie ascétique et mystique de Nicélas, presque exclusivement d'après les *centuries*. Les citations se feront à P. (Λ. t. cxx. le chiffre arabe indiquant la colonne et le chiffre romain le numéro du chapitre utilisé.

1. *Le Pourquoi de la vie spirituelle ?* — A la manière de celle des maîtres byzantins, la spiritualité du Stvthatos se présente comme un retour à l'état originel : ἡ ἀποκατάστασις ἐστὶ τῶν δυνάμεων τη «l την παλαιάν ευγένειαν, καί ἡ ἐπὶ τό αὐτό σύνοδο των γενικών αρετών εἰ την κατά φύσιu ἐνέργειαν. col. 881. lxxh. Position fort intelligible : *image*, de Dieu non par la constitution organique du corps, mais par sa nature intellectuelle, irréductible à la matière, col. 953. iv. *image* par le vou et le λόγο , col. 956. vin, en un mot dans sa partie rationnelle. *ressemblance* de Dieu en tant que *passionnelle*. col. 937. tx. l'âme humaine a pour lin Γενωσι ou la συνάφεια avec Dieu. col. 880, lxi; 881, lxn et lxvi. Mais Innigc et la ressemblance ont été corrompues par le péché. Le moyen de s'unir à la Sainteté-Dieu par la dissemblance de la φιλαυτία et à la Lumière-Dieu par les ténèbres de Γάγνοια? col. 859, xviii. Entre Γάγνοια cl l'image qui est une imitation de l'impassibilité, de lu lumière et de la sagesse de Dieu, col. 953. i. Je dirais mieux une autre divinité, col. 953. ut. et de mémo entre la φιλαυτία, et la ressemblance qui copie la justice, la vérité, la miséricorde et l'humanité de Dieu. col. 937, vm, et qui s'achève dans une nous elle déiliention. Οἰωσι , col. 968, xxxm. il est un abîme que peut seul combler le retour à la nature, col. 837. xv; 957. vm; col. 960. xn. Le Christ •près avoir assuré en lui cette restauration de la nature humaine, col. 918. xciiu. la restaure en nous par la grâce, col. 918. xcis et xcv. parla purification et par l'amour, col. 968. xxxiv, par l'impassibilité, la contemplation et la théologie, col. 86t. xxv, en un mot par la vie spirituelle qui en assure par ailleurs la permanence» col. 969. xxxv.

2' *La marche mystique : les trois étapes.* — La spiritualité de Nicetas nous place d'emblée dans le troisième état de l'humanité, celui des *spirituels*. col. no 1. vn au dessus des *charnels* dont toute la sic de péché va a les signer a l'image de la bête, col. 901. v. et des *psychique*. ce* malades ou demi-foutqui se contentent de l'honnêteté naturelle, col. 900 et 901. m, iv. vi.

Parmi les spirituels, il distingue Γείσχωγικό , qui restaure l'image par la vie *purgative* ou la πράξι , le μέσο . qui achève la restauration <le l'image parla vie *illuminative* ou la θεωρία et obtient dans l'ἀπάθειαΚι premiers traits de la ressemblance, enfin le τέλειο qui acquiert par la vie *mystique* ou θεολογία la plénitude de la mesure du Christ et le fini de la ressemblance, la Οἰωσι . col. <869. xxxvm; 901, i; 972. xu.

L L'Είσχωγικό . — Il appartient avant tout au commençant de s'exercer dans la vie purgative; entendons d'éliminer peu à peu tout ce qui souille l'image divine, et de se défaire de la ressemblance charnelle par le mépris de toutes les choses visibles et le renoncement à toutes les satisfactions humaines, col. 972, xlii; 900. i. Si la πράξι , en rendant adultères les facultés humaines, les a alourdies de passions, à elle aussi de les réformer en leur méritant ΓάπἀΟεια, col. 861, xxxiv. Il ne s'agit pas, au vrai, de détruire les passions : elles ne sont mauvaises que par leur activité contre nature, col. 869, xxxvn. N'allons pas accuser la nature des choses quand tout le mal est en nous, col. 873. L et i.i; ce serait ressembler à celui qui imputerait à l'océan, plutôt qu'à sa faiblesse de constitution. le mal de mer. Les choses ne sont instruments de péché que parce que la φιλαυτία et Γάγνοια nous en font user contre nature, col. 861. xxviii; 873. ui; 925. iu. Il n'est donc que de ramener nos facultés à leur activité naturelle par la philosophie ou vie purgative, col. 932. lxi.

Le retour à l'image originelle exige d'abord une réforme de nos facultés de connaissance, à commencer par les sens. Les sens irraisonnables : goût, odorat, toucher, seront ordonnés uniquement à l'activité de la vue et de l'ouïe, asservies elles-mêmes à l'esprit et à l'intelligence. Et, outre que tous les sens externes ne pourront plus recevoir que les impressions essentielles des choses, c'est-à-dire n'en connaître que les λόγου , ils recevront de l'ascèse une mission supérieure : la vue ordonnée aux saintes veilles, l'ouïe à la méditation. l'odorat à l'oraison, le goût à la tempérance et le loucher à Γή<τ>/ia rendront possible l'activité κατά φύσιu des cinq sens de l'âme : esprit, raison, sensibilité intellectuelle, gnose et science, qui pourront s'adonner harmoniquement, dans les demeures supérieures, à la θεωρία et à la θεολογία, col. 853-856, vr-13.

Le commençant s'adonnera, par ailleurs, au mépris des richesses, col. 925, lvi-lvhi, à une humilité vraie de pensée, de parole et d'altitude, col. 912 et 913, xxiv-xxxvn, aux mortifications volontaires et involontaires. col. 991. vm. Si celle double ascèse psychologique et corporelle s'accompagne d'une foi sincère et de désintéressement, l'âme sera revêtue de la première impassibilité, ἀπάθεια, et introduite dans la θεωρία réservée aux progressants, col. 853, n et ut; 917. xi; 920. xut; 908. xvm; 893, lxxxix.

2. Le Μέσο . La vic *illuminative* ou contemplative à laquelle l'ascèse était ordonnée comme à son terme, col. 885, Lxxiv. vers laquelle elle devait acheminer le commençant sans arrêt, col. 861 et 865, xxxvm-xxx, saisit l'âme à son entrée dans l'ἀπάθεια, col. 937-940. lxxx et lxxxi. La ·ρῶσι των οὐτω fail place à la θεωρία qui. par les *raisons* des choses, s'élève vers Dieu. col. 869. xi.i, et découvre les mystères cachés, col. 968. xxxi. L'esprit se purifie dans la lumière et commence à participer à l'Esprit Saint, col. 973, xuii. en même temps qu'il découvre en lui-même le royaume de Dieu. col. 900, i. Et quelle différence entre l'âme en progrès et la débutante! Tandis que celle-là s'enivre de l'écriture, celle-ci n'y trouve que le goût monotone du pain, col. 915. xc; alors que la première commence à se réjouir dans la souffrance, cvlh ci s'y débat à peine résignée, col. 861, xxn; h commençoht n'a pas trop de la peur du Dieu vengeur pour l'arrêter sur

le chemin du pêche, quand il suflil à l’ânie de se sou-
venir de son Père des deux. col. 875, i.vi; enfin dans
ses rêves, le premier ne saurait découvrir que le produil
inutile el méprisable de son imagination, alors que
l’âme en progrès est favorisée, au cours du sommeil,
de visions el de révélations prophétiques ou consola-
trices,dont la vérité lui est assez attestée parla contem-
plation a laquelle Dieu l’a élevé, col 929, I xi-I xiii.
Le moyen, dès lors, de s’étonner que le démon s’en
prenne de préférence à celui-ci ? L’Ame en progrès
prendra surtout garde à la vainc gloire qui essaiera
de lui faire accroire qu’elle est apte à diriger d’autres
âmes. Si elle donnait dans cc piège, elle compromet Irait
son initiation aux lumières supérieures de la compon-
ction ct de la sagesse, col. 889, I x x x i et I x x x i v .
L’âme en progrès trouve surtout dans la contempla-
tion la seconde ἀπόθεια (pii est à la fols paix parfaite
des pensées, transformation achevée des sens, éli-
mination du sentiment de tout le créé el vue péné-
trante de l’esprit.col.938, I x x x i x ;908, x v i ;909, x i x .
3. Le Τέλειο . — Portée sur les ailes de l’impassi-
bilité parfaite et de la contemplation, qui des λόγοι
des créatures l’a fait monter au Λόγο suprême, le
Verbe, aidée par le Verbe lui-même, ct la Sagesse
personnelle de Dieu, l’âme s’élève Jusqu’au troisième
ciel, c’est la μουσική τοῦ Λόγου θεολογία, col. 869.
xi.ti; 921, i.i. Ce rapt sublime au delà du monde ct
d’elle-même qui a brisé les liens des sens et a moulu
les raisons des êtres, la plonge sans fin dans les té-
nèbres de la théologie aux indicibles silences. Elle y
contemple, dans les espèces mêmes reçues de la
Sagesse éternelle el autant que la grâce le peut ac-
corder. la beauté de l’Élre. Kevêlue de la force de
l’Espril-Saint el toute ruisselante de son parfum, clic
est étrangère aux nécessités de la nature, tout comme
elle ne pourra, au sortir de l’oraison, exprimer ce
qu’elle a vu ni ce qu’elle n entendu ni la manière dont
l’Esprit-Saint l’a toute pénétrée, col. 969, xxxvni;
890, un; 872. x i v . Ivre de joie au milieu de la souf-
rance, col. 861. XXIV. arrive d’Écriture sainte comme
d’une huile délicate, col. 915. xc. l’âme *théologienne*,
déifiée par la Sagesse-Dieu. col. 967. xi.vn, épouse
Dieu dans la charité el dans une oraison aussi pure
<pic continuele, col. 936 el 937. I x x i v -I x x x ; 980,
I ii:917. x l i -x l i i i ; 853, iv; 916. xci, et atteint d’ores
el déjà la plénitude de la taille du Christ, col. 973,
xt.iv.encore qu’il lui soit toujours possible de monter
plus haul. col. 969, xxxvii. Il lui revient, dès lors,
de procréer à son image el à sa ressemblance.
Apôtre, elle peut cl elle doit se retourner vers les
hommes pour leur dire ce qu’elle a vu de Dieu,
col 868. XXXΠ : 885, i.xxiv. Qu’elle ne laisse pas
cependant d’appeler à elle la crainte filiale : il n’est
point sûr qu’il y ait ici-bas une confirmât ion en grâce,
col. 875. i.vi. 909, xix, xx; 1005. xcvn; cl Dieu,
pour la maintenir dans l’humilité, permet qu’elle soit
assaillie parles démons du blasphème ct du soupçon,
col. 893-897. xcin-xcvni : 910. I x x x i : 877. I ix : 909,
xxt. x x i i ; 912, xxm.
3° *Caractéristique* de la spiritualité de Nicétas.*
La spiritualité de Nicélas s’affirme nettement opti-
miste. C’est à tout le monde qu’elle (dire, (pi’clic
enjoint d’aller par la philosophie pratique à la théo-
logie. Qui s’arrête timidement ressemble au mulet
qui tourne toujours dans le même cercle, et sc contente
(le manger du pain de son alors que la manne l’attend,
col. 919, xevi et xc.vii ; 908. xvm; 911. I x x x v ; 910
cl 911, I x x x i i -I x x x v . La nécessité de la prière aux
trois stades est fortement soulignée, col. 932 et 933.
Lxiv-Lxxvn comme tout le reste celle d’un père spirituel,
cni. 925. un ct i.iv. Les larmes, et entendez les
larmes matérielles, jouent un grand rôle dans lu
spiritualité de Xicétas. Elles s’affirment tout aussi

nécessaires (pie le baptême. L’idéal serait de pleurer
toujours comme on prie toujours. Au reste, il s’agit
des larmes de la componction, celte vertu privilégiée de
Nicetas, larmes qui viennent du Saint-Esprit et qui
demandent a être distinguées de celles de la simple
pénitence, col. 933, i.xvii-I xix; 937. Lxxvnt; 915.
xci el xcn; 920, xij v ct x l v ; 881, I xix-I xxi; 969.
xxxiv. La componction irait, selon Nicétas, jusqu’à
rendre la virginité perdue, col. 933, I . Que la compon-
lion s’accompagne de Γήσυχ/α, l’image ct la ressem-
blance seront, à cc compte, totalement restaurées,
col. 965. xxiv el xxv; 932, I xiv-I xvī. Cette spiri-
tualité enfin qui n’apporte comme signes de sainteté
(pic les contemplations mystiques, les visions cl les
révélations prophétiques, Haushcrr, *op. cit.*9 p. xxxiv
el xxxv, qui s’affirment divines à la joiect au souvenir
ineffaçable qu’elles causent. *Vie de Syméon*, n. 9, p. 18;
n. 5. p. 10; n. 19, p. 28, appuie trop lourdement sur la
primauté des mystiques, col. 980-989, ij v -I x i x .
A. K. Démétmcoroulos, Έκκλησιαστική βίΟ.ιοΟήχη,
la*ip/Jg, 1866, t. i. p. t -r,;’; 18-36; L Haussherr. *Vie de*
Syméon le Xouoeau Théologien, (hint le» *Orientalia rhristtana*.
Borne, 1928, t. xu; K. Ifoll, *Enthuiiasmus und Bussgemalt*
beim griechischen Mānchtum. Izdpzlg, 1898; A. Michel,
Humbert und KeruUarlot, Paderborn,1925; M. Jugie, *Théo»*
logia dogmatica Christianorum orientalium. Puri. I. 1*, p. 300-
301; Fabricius-Harlè*. *Üiblmlheca grava*, Hambourg. 1801,
t. vu, p. 753 ct sq.; Knôpiller, article du *Kirchenlexieon*,
Fribourg-cn-Brigau. 1895. t. ix, col. 266 ct 267; Meyer,
article de la *Realencgklopädie fur pmtrstanliche Theobgie*
und Kirchr, l’cipzlg, 190-1, t. xiv. p. 26. Pour les ouvrage*
de détail, outre ceux signalés nu cour* de crttc notice, voir :
I. Chesaller, *Hiobibliographie*. au mot *lieetai Pectoral*.
Col. 3317» ct Krumbncher, (*iesch. der bgz, Litlerutur*. 1897,
notamment, p. 151 et 155.
M. Th. Disdiek
NICIAS, moine cl controvcrsLste du vi siècle
Il ne nous est connu (pic par la Bibliothèque de Pho-
tlus. Celui-ci nous apprend qu’il a lu de lui sept cha-
pitres contre Philopon. un traité contre l’impie
Sévère el deux livres contre les païens. Nicias avait
également public un ouvrage intitulé Διοιτητή (L’ar-
bitre). Pholius loue son style simple el concis, sans
redondance el ses réponses satisfaisantes aux héré-
tiques.
Photius, *lIibl.*, cod. 50, P. G., t. cm. col. 85; H. Oillirr.
Histoire des auteurs sacrés el reel., 2’ édit., t. xi, p. 653;
Fiibricius, *Bibliotheca grace*, 1719, t. ix, p. 390.
H. Jaxin.
NICODÈME L’HAGIORITE (1718 ou 1749-
1809).
L Vu . — Canoniste, liturglstc, bagiographe, auteur
ascétique, éditeur, Nicodème est un des plus féconds
auteurs, el certainement le moine le plus laborieux
dont ail à se glorifier l’Églisc grecque depuis plusieurs
siècles. Xé à Xaxos, d’où il lire aussi l’appellation de
o Xά io , il reçut au baptême le nom de Nicolas. A
seize ans. il alla étudier à Smyrnc. Il quitta cette ville
pour retourner dans sa pairie, afin d’éviter les repré-
sailles turques qui suivirent la victoire des Busses en
1770. Il va ensuite à I lvdra où la rencontre de Macairc
de Corinthe est un premier jalon de sa carrière litté-
raire. In 1775. il se rend au mont Allias et prend
l’habit au monastère de Dionysiou. En 1777, Maraïre
de Corinthe vient au mont Athos cl prie Nicodème
de revoir sa *Philocalic*. Nicodème accepte el compose
en outre la préface et les notices des Pères. Il revoit
*VEi’rrgrtin*os, publié en 1783. Il fit plus pour Γ’Εγχει-
ρί’iov de .Maraire, en faveur de la fréquente commu-
nion (pii venall de paraître à Venise en 1777. Il le
refondit el l’augmenta considérablement, (’elle nou-
velle édition parut à Venise en 1783, sans nom d’au-
teur comme la première, avec un litre différent. C’est
sous celte forme que le livre fut condamné en 1785

par Procope de Srynyc comme contraire à la loi cl scandaleux. Devant la résistance des moines de l'Athos, le décret fut annulé par Néophyte pendant son premier patriarcat (1789-1791). Dans la controverse des colybes, Nicodème prit parti pour le maintien de la tradition qui en fixait la célébration au samedi. En 1778, après un an passé à Skyropoula sous la conduite d'Arsène le Péloponésien, il revient à l'Athos et revêt le grand habit. Il s'établit dans un ermitage en haut de Kyriakou. En 1781, nouvelle visite à l'Athos de Macaire de Corinthe, à laquelle se rattache la préparation de l'édition des Œuvres de Syméon le Nouveau Théologien cl de divers ouvrages. Notre laborieux moine est ensuite appelé à Salonique par Athanase de Paros pour préparer l'édition des œuvres de Grégoire Palamas. Le travail, envoyé à Vienne, ne put voir le jour; l'imprimerie venait d'être supprimée par mesure de politique pour avoir fait paraître un libelle, excitant les chrétiens d'Orient à se révolter contre le joug turc. Il visita à l'Athos d'Agapios Léonardos, qui lui apporta sa Συλλογή πάντων των Ιερών και θείων κανόνων. récemment parue à Venise en 1787 est pour Nicodème l'occasion d'un nouveau et très important travail, auquel s'intéressent, à en juger par la liste des souscripteurs, non seulement le Mont Athos tout entier, mais la Grande-Église elle-même, les riches chrétientés de Moldavie cl les lointains monastères de Palestine. J'ai nommé le Πηδάλιον, recueil des canons de l'Église grecque, accompagnés de commentaires, et de nombreuses notes. Agapios cl Nicodème y travaillèrent de concert. On eut beaucoup de peine à obtenir l'approbation patriarcale qui ne fut accordée qu'après examen, et corrections sur l'avis du synode par le didascale et hiérokéryx Dorothee. Cette approbation donnait un caractère officiel à la publication. Par malheur, le moine qu'on avait chargé de veiller sur l'impression ne partageait pas l'avis des deux auteurs sur les colybes, dont la querelle était apaisée depuis plus de quinze ans. En outre, il avait certaines idées personnelles qu'il tenait à propager. Il se permit, sans avertir personne, des corrections et additions, qui soulèverent un toile général à l'Athos quand le livre parut, et chagrinerent beaucoup le bon Nicodème. La vie de notre moine acheva de s'écouler à l'Athos, en des séjours divers, dans la composition ou l'édition de nombreux ouvrages. La fin en fut attristée par le décret promulgué en 1807 de Grégoire V tranchant définitivement la querelle des colybes dans le sens de la liberté. Nicodème écrivit alors son Ἀπολογία πίστεω, opusculé où il défend plusieurs de ses opinions. La question des colybes en occupe plus de la moitié. Dans cette même apologie. Il repousse la calomnie de plusieurs (pii l'accusent de penser que le corps et le sang du Sauveur dans l'eucharistie sont passibles et corruptibles. Ce dernier écrit de Nicodème ne parut qu'en 1819, dix ans après sa mort, (pii survint le 11 juillet 1809. Et c'est peut-être en réplique à cette publication (pic Grégoire V, patriarche pour la troisième fois, promulgua en août 1819 une nouvelle encyclique dont l'objet unique était de confirmer celle de 1807.

II. (Ἰνὸν νῆς. — Plusieurs d'entre elles furent éditées après la mort de l'auteur. Sauf les textes liturgiques et certaines éditions de textes, elles sont, en grec vulgaire, et c'est ce qui a valu à notre auteur son succès.

1* Om'royrs *hagiographiques*. — 1. Νέων μαρτυρολογίων, In-I°. Venise. 1799, notices de nombreux néomartyrs de 1192 à 1196; 2- édition, In 8°. Athènes. 1856 (contient deux nouvelles notices). — 2. Συναξαριστή, Venise. 1819. In-4°, 3 volumes, traduction de l'ouvrage de Maurice, diacre, avec corrections, additions, mul-

tiples notes et éclaircissements, ouvrage capital pour l'étude de l'agiographie grecque, la première traduction avait été faite autrefois par Margounios. mais si indigeste que les moines lui préférèrent, comme plus compréhensible, le texte original lui-même. Autres éditions, Constantinople, 1812-1816. in-8°, 1.3 volumes; Znnle, 1868, in-I°, 3 volumes (langue remaniée); Athènes, 1868, in-I°, 2 volumes (langue remaniée); 3. Νέων Ἐκλόγιον, in-I°, Venise, 1803, recueil de Vies de saints dont la moitié environ ont vécu après Photius, 2- édition, in-I°, Constantinople, 1863. — 4. Acolouthie de saint Constantin d'ilydra, publiée dans le Νέων Λειμωνάριον, 1819, p. 153-169. 5. Acolouthie des saints Pères de l'Athos, in-8°, Ilermopolis (Syr), 1817. — 6. Acolouthie de saint Cyrille d'Alexandrie, dans le Νέων Λειμωνάριον, I. ir, Ilermopolis (Syr) 1856, p. 57-62. — 7. Acolouthie de l'empereur saint Jean Valais, in-8°, Constantinople, 1872 : sans valeur au point de vue historique. — 8. Acolouthie de Syméon le Nouveau Théologien, in-folio, Ilermopolis (Syr), 1877. Pour le titre complet de ces ouvrages, voir L. Petit, *bibliographie des acolouthies grecques*. L'acolouthie de saint Pbanourios, publiée sous le nom de Nicodème, n'est pas de lui.

2. *Ouvrages liturgiques*, 1. Στέφανω τη ἀειπαρθένου ἡτοι Νέων Θεοτοκάριον (titre plus connu), In-I°, Venise, 1796, recueil de 62 canons de 22 mélodes en l'honneur de la sainte Vierge; autres éditions : in- P Constantinople, 1819; In-fol., Venise, 1883; in-fol., Athènes. 1906. 2. Εὐχολόγιον, Constantinople, 1799 (d'après Salbas. L'auteur de la Vie de Nicodème mentionne, en effet, que Nicodème ἐδωρθωσε καὶ ἐκαλλώπισε τὰ εὐχολόγια). — 3. Κανόνες ὁκτόηχοι (sic) εἰ τὸν ἐδωγων Ἰωάννην ποιήμα Ἰωσήφ τοῦ ὑμῶν γράφου, ... καὶ ἕτεροι δύο συντεθέντες παρὰ... Νικοδήμου τοῦ Ναξίου καὶ κατ' ἀλφάβητων 24 οἰκοὶ ποιήμα... Ἰωάννου τοῦ ευγενικοῦ, in-8°, Leipzig, 1799 (d'après Zaviras. p. 502, cf. Ἐρῖος d'Orfenf, t. xiv, p. 111), Εγχειρίδιον περιέχον τὰ ἀσματικά ἐγκώμια καὶ τὸν κανόνα τοῦ Ἐπιταφίου, in-I°, Constantinople, 1800 (d'après Vrélos, t. i, p. 133). — 4. Κήποι χαρίτων ἡτοι Ἑρμηνεῖα γλαφυρά εἰ τὰ Ὁ ὡδὰ τη σιχολωγία, In-I°, Venise, 1819, recueil de commentaires sur les neuf odes, suivi de pièces de différents auteurs (le patriarche Calliste, Joseph Calot héles, le patriarche Gynnade). d'un épistolaire et d'autres choses.

5. Ἑορτοδρόμιον ἡτοι Ἑρμηνεῖα εἰ τοῦ ἀσματικοῦ κανόνα των δεσποτικών καὶ θεομητορικών εορτῶν, in-I°, Venise, 1836. Explication, à l'aide des Pères, des canons pour les fêtes du Seigneur et de la Mère de Dieu. (». Νέα Κλίμαξ. ἡτοι Ἑρμηνεῖα εἰ τοῦ ἐξομνηκοντα πέντε ἀναοάθμου τη <>κτώηχου. in-I°, Constantinople, 1811, explication des anabathmes de l'ocloéchos à l'aide de divers auteurs ecclésiastiques.

3. *Ouvrages ascétiques et mystiques*. — 1. Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικών, in-fol. Venise, 1782, recueil très important pour la connaissance de l'ascétique grecque; 2^e édition, in-t°, 2 volumes, Athènes, 1893: contient en plus des textes du patriarche Calliste absents de la première édition, voir I. II, p. 112-155. — 2. Περὶ (ΓΓ/εχού μεταλήψεω, Venise, 1783 (voir plus haut) 2- édition, Athènes, 1887. — 3. Ἀόρατο πόλεμος, Venise, 1796, adaptation du *Combat l'intento spirituale* de Scupoli. L'ouvrage se termine pas une série de prières au Christ en forme de oïkoι liturgiques et rangées dans un ordre alphabétique sous le titre: Εὐχαὶ κατὰ ἀλφάβητων. --- 4. Ἐπιθυμία ἐκ των προφητανακτοδοαοικῶν Ἰα>μών, Ἰχπάσισμα διαφόρων κατανυκτικῶν κρ/ων, In-I°, Constantinople, 1799. Autre édition Athènes, 1861. Cet ouvrage contient un florilège du Psautier et de nombreux auteurs (en langue antienne), ainsi que la traduction par Démétrius I Cydonès des *Soliloque** apocryphes et saint Augustin.

6. tout est précédé d'un traité de Nicodème sur la pénitence (72 pages) où il traite surtout de la contrition des péchés, et suivi d'un discours sur l'épiscopat (18 pages) de Nicodème également. 5. Πνευματικά γυμνάσματα» in I., Venise, 1800, composé sous l'influence des *Exercices spirituels* de saint Ignace, 2^e édit., Athènes, 1869, se compose de deux parties : l'une (125 pages) consiste en 31 méditations longuement développées, toutes en trois points: l'autre (p. 426-656) comprend 30 courtes méditations, pour un mois, huit examens et huit lectures. Chacune de ces courtes méditations a ses trois points énoncés en quelques lignes et se termine par une réflexion pour la journée qui correspond à notre *bouquet spirituel*. 6. Ἐγχειρίδιον Συμβουλευτικόν, περί Φυλακῆ των πέντε Αισθήσεων, τη τε Φαντασία, καὶ τῇ του Νοῦ, καὶ Καρδία. Καὶ τ. ἐρί τοῦ, ποῖαί εἰσιν αἱ πνευματικαί, καὶ οἰκεῖαι τοῦ Νοῦ ἡδοναί, in-I., *sine loco*, 1801, principal ouvrage ascétique de Nicodème; 2^e édition, in-8., Athènes, 1885. 7. Χρηστοθήκεια των χριστιανῶν, in-I., Venise, 1803, précieux pour connaître la vie des chrétiens d'Orient au temps de l'auteur; autres éditions : Hennopolis (Syr), 1838; in-8. Chto, 1887. Dans cette dernière édition, une quarantaine de pages ont été ajoutées qui ne sont pas de Nicodème. 8. Ὁμολογία πίστεως ἡτοι ἀπολογία δικαιοσύνης..., in-8., Venise, 1819 (voir plus haut).

I. *Ouvrages canoniques*. 1. Ἐομολογητάριον; ce livre n'existe pas dans l'édition primitive qui commence ainsi : Βιολίον ψυχωφελέστατον, mais on le trouve à partir de la 3^e édition, in-8., Venise 1791. Comprend trois parties : instruction au confesseur, canons pénitents tels de Jean le Jeûneur, instructio au pénitent. Autres éditions : en 180-1, V. partie seulement, διδασκαλία, (VrétOs, t. i, p. 121); 3^e édit., in-8., Venise. 1818, 1^e édit, in-8., Venise 1835; 7^e édit., 1851 (Sathas, p. 626); 8^e édit., in-8., Venise 1866; autre édition, in-8., Athènes, 1895. En outre, cet ouvrage a été publié en turc (*tijpis græcis*) peu après sa première édition, in-4., Constantinople, 1799. — 2. Πηδάλιον (*Gubernaculum*) τη νοητῇ νηό, in-fol., Leipzig, 1800; l'ouvrage le plus renommé de Nicodème. Autres éditions : Athènes, 1811, Zante, 1861, in-I.: Athènes, 1886, in Ie.

5. *Ouvrages scripturaires*. — I. *Commentaire des Épîtres de saint Paul*, par Théophylacte de Bulgarie, traduit en langue vulgaire et enrichi de nombreuses notes, 3 volumes in-Ie. Venise, 1819. — 2. *Commentaire des Psaumes* par Euthyme Zigobène, traduit en langue vulgaire, et accompagné de notes multiples, 2 volumes in-I., Constantinople, 1819-1821, — 3. Καθολικαὶ Ἐπιστολαί, Venise, 1806. (d'après une note de la B^{ib} b/ συνόψει). La B^{ib} καὶ πολιτεία confirme que Nicodème lit pour les sept épîtres catholiques le même travail que pour les épîtres de saint Paul et le Psautier.

6. *Éditions d'ouvrages*. — 1. Συναγωγή των εοφογγων ρημάτων καὶ διδασκαλιῶν των εοφόρων καὶ αγίων πατέρων... ἔκτε εἷσα παρὰ Παύλου... κτήτορα μονή ... τη Εὐεργέτιδο, ouvrage connu et cité sous le nom d' Evergetinos, in fol., Venise, 1783; in-I., Constantinople 1861 (voir plus haut la part de Nicodème dans cet ouvrage). — 2. *Les (Œuvres de Siméon le Nouveau Théologien*, édition en grec vulgaire parue à Venise en 1790. La page de titre mentionne comme auteur de cette traduction Dcnys Zagoralos, mais Nicodème y a collaboré, au témoignage de la B^{ib} ἐν συνάψει et de la B^{ib} καὶ πολιτεία. — 3. Βιβλο ψυχωφελεστάτη περιέχουσα ἀποκρίσει διαφόροι ὑπο ἔσσειν ἀνηκούσα συγγραφείσα παρὰ... Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου, ὑποστηρῶντ au début la vldesdeux saints, in-I. Venise. 1816. Nicodème prépara aussi, outre l'édition manquée des œuvres de Palamas (voir plus haut),

celle de Γ'Αλφαοηταλφάόητο, poème théologique de Mélèce le Confesseur; il n'eut pas le temps de la faire imprimer. La préface a paru dans la revue Γρηγόριο ο Παλαμα . t. v (1921), p. 576-582. L'ouvrage entier Vient de paraître au Mont Athos. Une lettre de Nicodème au patriarche Grégoire V a été publiée. *ibid.*, t. n, p. 135. En voici le début : Le porteur de la présente, venu de Hongrie et baptisé, ou pour mieux dire κ.α.π.α.π.ι.σ.μ.έ.ν.ο el souillé par la souillure des Latins, s'adresse par moi à votre toute sainte sublimité, la priant avec ferveur qu'on le baptise du baptême orthodoxe de l'Eglise du Christ, noire Eglise orientale (on voit par cette citation qu'il est inutile de recourir aux Interpolations du peu scrupuleux Theodoritos pour expliquer le sentiment antilatin qui anime le Παῖδαλιον).

Onuphrcos Ibcriles, Βιο ἐν σ' ^ ^ // τοῦ. Ntxo&trjaov Kyriotou en tèt de l'édition du *Commentaire des épîtres de saint Paul* (1819) et reproduite aussi ailleurs; A. P. VrètOs, Νεοελληνική Φιλολογία, Athènes, 185-1, t. i, p. 233-231; Sathas, Ν'ιοι)ηνική Φιλολογία, Athènes, 1868, p. 624; Zavira*, N-i '15/a.; Mhènes, 1872, p. 169-470; 500-502; Ph. Meyer, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. xi, p. 560 sq., 573 sq.; le même, *Nikodemns Hagiorites*. dans *Peulencykl. f. d. protestantische Theologie*, t. xiv. Leipzig. 1904, p. 62-63; L. Petit. *grande contravene des colybes*. dans *Echos d'Orient*. I. n (1899), p. 321 sq.; dn même, *Ribio-graphie des acnfauthies grecques*, p. xxi-xxxv, 121 et 229-230 (description de quelques ouvrages de Nicolème); du même. Μαωλιπε nF. ConivniE. Ici, t. ix, col. 1119-1452; Euthymlos hiéromolnr (un contemporain). Βω; /α. πο/t-τίτα και αγώνε .. Ntxo&trjaov μο/αχο>· texte publié par Ijivriotès. <ian* I'^τ,γο^to; 6 Hz au:.. t. iv. (1920), p. 636-6-11 et t. v (1921), p. 210-218; M. Jugic. *Theologia dogmatica Christianarum orientalium*. 1.1. Pans, 1925, p. 530; M. Viller. *Nicodème Παγιαριτε*. dans la *Revue (Tascétique et de mgs-tique*. t. v (1921), p. 174-177; l.rgrand-PeUt-Pemot. *Ribliographie hellénique du XI/tl- siècle*. II. partie, description de quelques ouvrages de Nicodème, voir a l'index onomastique.

V. Gr v mel.

1. **NICOLAI Jean**. Cc dominicain français eut, en son xvn^e siècle trois homonymes ; un magistrat français, un philologue et un orientaliste saxon. Né en 1591, à Monza, près de Stenay, il était entré à douze ans au couvent dominicain de Verdun où il lit profession en 1612. Il résida ensuite jusqu'à sa mort au couvent de Saint-Jacques, à Paris, bien qu'il fût de passage à Borne en 1628 et à Lyon en 1652. Maître, ès arts, puis lecteur scnlentiairc. il axait été retenu à Saint-Jacques pour renseignement théologique après scs examens de licence (1630-1632). Il avait l'estime de Louis XIII et de Louis XIV, de Richelieu et Mazarin, d'Anne d'Autriche, de Scguier qui semblent avoir prisé surtout en lui, avec des qualités morales, le lettré et le polyglotte. Pour lui confier les charges conventuelles à Paris, on l'affilia nominalement à un couvent de la province parisienne, celui de Blois, ce qui lit croire ensuite à l'.*Innée dominicaine*, édit, de Lyon, I. v, p. 223, qu'il passa sa vie à Blois. Après avoir été longtemps prieur ou régent de Saint-Jacques, il y mourut, à soixante-dix-huit ans, le 6 mai 1673. On lui consacra une grande épitaphe dans l'église, comme à un théologien fécond en ouvrages et en luttes. Il rompit des lances avec Pascal, «riuiuld, Nicole» Launoi. Cotnbéfls, Guyart, Mesplede, etc.

1^o *Polémique et doctrine de la grâce suffisante*. — En 1645, Arnauld s'étonnait de ce que le livre d'un antijanséniste eût reçu l'approbation d'un thomiste comme Nicolai. Arnauld, *Œuvres*, t. xvn, p. 6-9 et 187-189. En 1652 (cf. *ibid.*, t. .xx, p. 565), on savait seulement que, sans être moliniste. Nicolai trux alliait à la condamnation à Borne des cinq propositions qu'il avait fuit condamner à Paris comme

membre de la commission des huit docteurs en 1649. Saint-Amour, *Journal*, p. 68. A l'automne de 1655, Nicolai fut de la commission des six docteurs chargés d'enquêter sur la distinction d'Arnauld entre le droit et le fait. Il avait hésité à rester simple adversaire libre. Il n'hésita pas à adresser à la reine Anne d'Autriche des requêtes imprimées sur feuilles volantes, pour permettre à un nombre illimité de religieux antijansénistes de prendre part aux votes de Sorbonne, et il eut gain de cause. Jourdain, *Histoire de l'université de Paris au XVII^e et au XVIII^e siècle*, p. 195; Echard. Du suffrage de Nicolai contre lui. Arnauld jugeait que c'était le seul qui prit soin de chercher des motifs sérieux, encore qu'il ne présentât que des calomnies. *Œuvres*, t. xx, p. 133-131. Jean Bourgeois combattit ce suffrage de Nicolai dans l'assemblée du 20 décembre, *ibid.*, p. 128-129, tandis que Nicole préparait une *Défense... de M. Arnauld*, ouvrage qui fut long à imprimer, mais dont un résumé parut le 23 janvier 1656 : c'est la *première provinciale* de Pascal. Pascal de la *Collection des grands écrivains*, t. iv, 1911, p. 112. Il y était question de l'école - qu'on appelle nouveaux thomistes, car ils sont tous comme le Père Nicolai - et l'auteur attribuait, gratuitement, à Nicolai une théorie de la grâce suffisante, pouvoir prochain qui n'était ni pouvoir ni prochain, théorie aussi insuffisante que celle du demi-moliniste Le Moine. *Ibid.*, p. 138, 112. Le 29 janvier, la *deuxième provinciale* raillait le jacobin de n'avoir que des demi-heures pour parler en Sorbonne contre Arnauld.

Le surlendemain. 31 janvier, jour de la clôture des assemblées, Nicolai, qui ne pouvait plus parler, faisait distribuer des exemplaires de son avis imprimé : *Judicium seu censorium suffragium de propositione Antonii Amaldi Sorbonici docturis et socii, ad questionem juris perlinenti (nimirum defuisse gratiam Petro sine qua nihil possumus quando Christum negavit) pronuncialum in comitiis theologica facultatis, ex parte tantum ac decursim propter temporis brevitatem, et hic serie pleniori cum principibus appendicibus propter junctas causas divulgatum*. Paris, in-1^o, 19 p. Arnauld fut condamné. Ainsi que Launoï, exclu comme lui de la Sorbonne, il devenait ennemi irréconciliable de Nicolai. En attendant de publier en avril *Vis délibératif...*, traduction française de son *judicium...*, Nicolai publiait une plaquette de 8 pages, in-1^o : *Theses Thomisticæ orthodoxæ de gratia divina veritatis jansenianis erroribus ac dogmatibus oppositæ. Illustrissimo domino Scguier regio cancellario nuncupatic*, Paris, Lecolntc. *Aperietur disceptatio ipso festivo die S. Thomæ post meridiem, ac duobus diebus immediate successivis antemeridiano simul ac pomeridiano tempore concludetur 7, 8 et 9 hujus martii mensis anno Domini 1636*. Ces thèses et le *Judicium...* montraient à Arnauld que la doctrine thomiste de Nicolai n'était pas en matière de grâce suffisante, le pouvoir prochain mais une grâce actuelle suffisante, l'un livre d'Arnauld *De gratia sufficienti et efficaci doctrina...* qui paraissait le 31 mars et s'efforçait de rejoindre les thomistes qu'Arnauld croyait plus proches de lui. en était Inopérant. Arnauld se plaint à des amis romains du faux thomisme de Nicolaï : « Vous les disciples de saint Thomas frémissent d'horreur. » *Œuvres*, t. i, p. 107-122. *Im défense d'Arnauld* .. par Nicole, ancien modèle de la *première provinciale* et qui paraît aussi sur ces entrefaites, est également inopérante contre Nicolaï qui, dit la préface, « après la publication de son avis et de ses thèses ne peut plus passer que pour un jésuite travesti, et un lâche prévaricateur de la doctrine de son ordre. » Nicole veut faire contre Nicolai une attaque plus pertinente. Contre ses thèses il écrit les *Fratris Joannis Nicolai molinis-*

*licte theses thomisticis notis expuncta**, où divers textes des thomistes Lemos et Alvarez sont allégués contre la grâce actuelle suffisante selon Nicolaï (illumination de l'esprit et motion divine Intérieure de la volonté préparant le déclenchement de la grâce efficace et le sauvegardant tout le jeu du libre arbitre). Nicole ajoute quelques injures (-il méprise la parole de saint Paul : les maudits ne posséderont pas le royaume des deux... - dans *Œuvres d'Arnauld*, t. xx, p. 567-573-577, 587) et un *Appendix seu I. Joannis Nicolai calumniarum specimen*. Nicolai avait montré que, dans les textes soumis à l'examen de la Sorbonne, Arnauld avait masqué que le reniement de saint Pierre comportât un péché de présomption, un jeu du libre arbitre. Arnauld et Nicole se justifiaient par d'autres écrits d'Arnauld; justification contestable. Arnauld composa aussi contre Nicolaï. en juin 1656, un livre: *Vindiciae sancti Thomæ circa gratiam sufficientem adversus P. Joannem Nicolai*. C'est un ouvrage autrement sérieux que celui de Nicole, et où Arnauld et son collaborateur, l'abbé de Lalanne, s'efforcent d'oter à Nicolai, son appareil de textes de saint Thomas. L'ouvrage plut d'abord à Home et sembla marquer un renouveau de faveur pour Arnauld. Mais il était bientôt mis à l'index et le 16 octobre, une bulle d'Alexandre VII condamnait à nouveau le jansénisme. Nicole, *Essais de morale*, t. xiv, p. 55.

En 1658, dans une note de l'édition latine des *Provinciales*, Nicole disait de Nicolaï : « On dit qu'il remplit les commentaires qu'il fait de la *Somme* de saint Thomas de ses réponses ou pour mieux dire de ses rêveries. » En 1660, Nicolaï était un des juges qui condamnaient les éditions française et latine des *Provinciales* à être brûlées par le bourreau. *Ibid.*, p. 95. En 1663, ses commentaires de la *Somme* paraissaient sous forme d'annotations marginales au texte de saint Thomas, très souvent dirigées contre le molinisme. L'une d'elles. I.-1P^o. q. exf, a. 3. insistait sur la nécessité d'une prédétermination et d'une prémotion physique suffisantes au principe de la grâce actuelle suffisante, comme d'une prédétermination efficace au principe de la grâce efficace. Les jansénistes répliquèrent que Nicolaï aurait mieux fait de se taire. Nicole, *Essais de morale*, t. xiv, p. 56. Nicolaï écrivit encore: *Apologia naturæ et gratiæ seu de concordia utriusque. juxta mentem Augustini et Thomæ*, Bordeaux. 1665, signalé par Hurler, *Nomenclator*, 3^e édit., t. iv, col. 42.

Mais avant tout cet échange d'écrits polémiques sur la grâce suffisante, dès 1655, Nicolai avait expliqué complètement sa théorie dans un important ouvrage très répandu et qu'il finit rééditer en 1679. L'ignorance impardonnable où Arnauld, Nicole et Pascal étaient du contenu de ce travail fondamental, leur a fait successivement accuser tout à fait à tort, Nicolaï d'un demi-molinisme et d'un molinisme complet. Il leur aurait fallu lire les trois in-folio de 810. 870 et 820 pages publiés à Lyon *Hayneri de Pisis ordinis Praedicatorum Pantheologia sive universa theologia ordine alphabetico per varios titulos distributa, et ex probatis ac principibus auctoribus olim ab ipso summarie collecta, nunc vero demum ab universis aliarum editionum corruptelis quas Priefatio indicabit summo studio emendata restitutis locorum indicibus locupletata; innumertsque supplementis auctior duplo picta per Fr. Joannem Nicolai ductorem theologorum Parisiensem et in magno conventu parisiensi supradicti ordinis primum regentem opus non theologicis tantum et concionatoribus (ad quos maxime spectat). sed Uteratis passim omnibus propter inspersas omnimodas notationes commodiore uni propter ejus augmenta in tres partes divisum*. Nicolai qui avait

rejeté quelques-uns des articles* de Hainric de Pile, avait ajouté de nombreux développements contre les jansénistes, en particulier aux articles : *Dominium*, t. I, p. 706 b à 783 b; *Gratia*, t. II, p. 280 b à 323 a; *Liberum arbitrium*, t. n. p. 759 a à 708 a; *Passio Christi*, t. ni, p. 170 b à 172 a. Dans la préface du I n, Nicolaï rapportant qu'on le nomme - jésuite - et « molliste » ajoute : « *Jésuite*, ce n'est pas insultant pour moi : J'ai trop de vénération pour la société de Jésus... mais me voici donc disciple de Molina. . moi qui n'ai pas lu un de ses livres depuis vingt-deux ans!... » A l'article *Grâce*, il rejette la grâce de persuasion de Bellarmine pour une grâce suffisante de prémotion physique essentiellement interne, t. n, p. 286-288. De telles grâces sont données même aux infidèles, p. 295-301, même pour la pratique des devoirs d'état, p. 316-323. D'ailleurs le libre arbitre, où Dieu a mis le principe du mérite, n'est jamais supprimé, et par la grâce actuelle suffisante, avant de porter le décret du jugement pratique ultime, Il se joue dans toute la délibération qui prépare l'acte humain, p. 763-769. Cette doctrine répond mieux aux divers stades psychologiques de l'évolution de la spontanéité humaine que l'autre théorie thomiste, plus ancienne et plus généralement connue, de la grâce suffisante : celle de Thomas de Lemos et Alvarez, apparentée à Capréolus, Cajétan, Silvestre de Ferrare. Lemos et Alvarez avaient considéré la grâce suffisante comme un simple pouvoir prochain par réaction contre la grâce statique des inollistes. Maintenant la théorie de Nicolaï qui répondait mieux à la nécessité de sauvegarder le libre arbitre, trop diminué par les jansénistes, était acceptée par ses contemporains thomistes, Massoulié, *Sanctus Thomas sui interpretes*, t. I, p. 226, et Bancel. Cette théorie n'était pas absolument nouvelle, ayant déjà été à demi exposée dans un livre du dominicain espagnol Jean Gonzalès de Albeda paru en 1635, *Commentaria in 1^a parte*, disp. LXII. sect. n. Elle a été reprise depuis par Guillermin, *De la grâce suffisante*, dans *Itcvue thomiste*, 1901-1903.

2° *Éditions critiques des textes de saint Thomas*.

En 1657, peu de temps après la dispute de la grâce, Nicolai publiait à Paris, in-folio. *Sancti Thomae Aquinatis expositio continua super quatuor euangelistas, ex latinis et grecis auctoribus ac prorsum ex Patrum sententiis et glossis miro artificio quasi uno tenore contextuque conflata, et catena aurea justissimo titulo nuncupata, nunc vero tandem ab innumeris et enormibus mendis aliarum editionum expurgata, locorum indicibus antea falsis vel imperfectis insignita, novis addimentis, marginibus et ornamentis aucta ut singulis euangelistis prae-fata ac prae-fixa plenius indicabit*, ouvrage qui devait être réédité à Lyon, en 1670, également in-folio. La préface indique les raisons pour lesquelles Nicolaï se fixe pour tâche la réédition critique des œuvres de saint Thomas : « Je n'ai pu voir sans douleur des ouvrages divins... jamais corrigés des fautes... Pour ce faire j'ai dû abandonner beaucoup de choses que je méditais et qui eussent été le fait de ma propre industrie... Je n'ai cherché (pie le plus utile. Nicolai indique expressément comment il s'est reporté aux anciens manuscrits, et s'est appliqué à compléter le système des références, (elle *Catena*, ainsi remaniée, a eu un succès remarquable. On la trouva par exemple réimprimée, in-8°, à Avignon, en 1851, 8 vol. puis à Tournai, 10 vol. in-8°, en 1853. puis à Paris, en 3 vol. in-8° en 1869 et en 1881. Elle avait été traduite en français par E. Caston, Paris, Vivès, 1851-1855, 8 vol. in-8°. Elle fut cependant pour Nicolai l'occasion de nouvelles polémiques. En 1662, son célèbre confrère, l'érudit Combéfis, l'éditeur de saint Maxime

et de saint Basile, avait publié, parmi les huit in-8° de sa *Ilibliotheca Patrum conciliatoria*, une partie de la *Catena aurea* selon des principes critiques différents de ceux de Nicolai. Les compléments apportés aux références n'étaient plus mélangés au texte de saint Thomas, mais indiqués en marge ainsi que les variantes des manuscrits. Vexé, Nicolai écrivit sous le pseudonyme d'Honoré de Saint-Grégoire une *In Catenam auream S. Thomae P. Nicolai editionem novam apologetica praefatio*. Paris, in-12. 120 p. Combéfis répliqua : *Prolusio ad praefationem apologeticam in P. Nicolai editionem novam Catenae aureae D. Thomae*. Paris, 1668, in-8°, 78 p. : puis, à de nouvelles discussions verbales de Nicolai, Combéfis répliqua encore : *Discussiones ad prolusionem brevius excusa*, *ibid.* 15 p. Nicolai ne se tint pas pour battu et écrivit : *In Catenam auream S. Thomae opera et studio P. Iohannis Nicolai Paedicatoris recognitam confessiones praesumptivae per eundem recognitorem ex professa refixae, seu verius discussae confessiones*, Lyon, 1669 in-12. 186 p. La grosse affaire du débat était de savoir s'il faut faire dire à saint Hilaire que les apôtres sont des *sutures* ou des *salutaires*. Les manuscrits consultés se partagent. La première étude parue sous le nom d'Honoré de Saint-Grégoire contenait un *Appendix in dissertationem de fidelitate S. Thomae gnegismo*, réfutant doucement un autre dominicain de Saint-Jacques, lui aussi ami de la cour et ennemi des jansénistes. Bernard Guyard. Guyard avait écrit, en 1667, une *Dissertatio utrum S. Thomas calluerit linguam graecam*. Paris, in-8°, 296 p., soutenant contre Launoï que saint Thomas était un helléniste. A la réprobation de Nicolaï, enveloppé sous un pseudonyme. Guyard répliqua par un écrit violent : *Adversus metamorphoses Honorati a S. Gregorio*, Paris. in-8°. 116 p., ouvrage qui dut causer quelque tort à Nicolai. car. pour un passage de la Bruyère qui blâme les pseudonymes inutiles, une clef contemporaine indique : Nicolai. Voir *Les caractères*, édit. Walckenae. 1852, t. II, p. 739.

Nicolai poursuivait cependant ses éditions d'écrits de saint Thomas. En 1659, quatre volumes in-folio paraissaient : *Sancti Thomae Aquinatis praeclarissima commentaria in IV libros sententiarum Petri Lombardi... ab enormibus et innumeris mendis aliarum editionum expurgata, integritati suae restituta, in meliorem statum simul cum ipso primitivo Magistri textu reformato, locorum indicibus vel emendatis vel suppletis ac notis ubique marginalibus illustrata*. Nicolai fut moins bien inspiré l'année suivante en publiant un *S. Thomae Aquinatis commentarius posterior super libros sententiarum sive secundum scriptum vulgo dictum, cui praeter procedentium editionum et enormium supra modum corruptelarum correctiones, innumeras nonnullae ad marginem notationes vel ad integriorem dogmaticarum rerum sensus, quantum licuit additae sunt ut praeratto explicatius declarabit*. La préface voulait prouver l'authenticité de ce second commentaire qui aurait été celui que signale Tolomée de Lucques. Nicolai n'a pas pensé qu'il pouvait être un résumé du *Commentaire* classique des *Sentences*. C'est pourtant ce qui est. L'auteur est un disciple de saint Thomas, frère Hannibald. Cf. Mandonnet. *Écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, p. 121-125, 131-132. La même année 1660, Nicolai publiait : *S. Thomae Aquinatis quodlibetales quaestiones a priorum editionum corruptelis et mendis expurgatae, in meliorem formam quoad senem ac numerum articulorum restituta, locorum indicibus qui deerant annotatis locupletatae, ac scholiis et notis ut licuit marginalibus illustrata*. Nicolai se plaint de manquer de manuscrits anciens des *quodlibet*. 1) y en avait pourtant à Paris aux collèges de Sorbonne et de Navarre.

Ces éditions in-folio de saint Thomas par Nicolai aboutissaient enfin en 1663 à la *Somme théologique* : *Summa theologica S. Thomæ Aquinatis quinti Ecclesia doctoris jure merito angelici post ante udas omnes ubicumque terrarum ejus editiones accuratius recognita, et tum a mendis expurgata, tum restitutis quorumlibet auctorum ocris ac legitimis indicibus d innumeris Patrum. conciliorum, scripturarum ac decretorum testimoniis ad materias controversas vel ad morale disciplinam pertinentibus in margine locupletata, notisque historicis ac dogmaticis undequaque adjectis aucta, ornata, illustrata ut paulopost subjuncta pro latio plenius indicabit*, Paris. 1663, in-folio. En 350 pages, comportant environ dix mille gloses marginales visant les textes parallèles, les Pères de l'Église, surtout les Pères grecs, la doctrine... Il...!..', q. xm. a. 2. ad 3>'n et Sup., q. ix. a. 3: des textes patristiques ont été ajoutés au texte de saint Thomas. Certaines annotations de Nicolai ont été reproduites depuis par l'edition Migne (I vol. in-1° en 1860). Cette édition de la *Somme* a été le plus gros labeur de la vie de Nicolai. Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. xxxv, p. 323. Le travail lui avait pourtant été facilité par de nombreuses éditions de la *Somme*, faites avec soin pendant toute la première moitié du xvn^e siècle, en particulier par les dominicains du couvent de Saint-Jacques en 1630, 1638, 1618.

Nicolai laissait en mourant une édition des commentaires de saint Thomas sur saint Paul. Elle fut publiée seize ans après sa mort, en 1689, à Lyon. *S. Thomæ Aquinatis.., in omnes I). Pauli apostoli commentaria opus exquisitissimum, nunc primum post omnes omnium editiones a mendis innumeris quibus scatēbant expurgata, et ad lectionem antiquorum codicum fideliter restituta, nec non auditionis projundiv notis el additamentis ad clariorem ducidationcm illustrata.* — D'un autre côté, cet éditeur de saint Thomas infiniment plus soucieux d'exégèse et d'érudition positive que ces thomistes qui l'avalent précédé, avait médité le dessein d'une *Summa biblica*, plus conforme aux besoins de son temps et qui aurait embrassé toute la théologie, selon une méthode ayant à sa base l'élude de l'Écriture. Echard.

3° *Polémiques sur les pratiques religieuses.* — Nicolai qui avait été charge de composer l'office liturgique du pape dominicain Pie V, lors de sa béatification, était très attaché aux observances monastiques de son ordre. Un Père, Louis Mcspledc, ayant publié coup sur coup, entre 1612 et 1648, quatre ouvrages contre ces observances, *Apologia... Querela... Noticia... et Commonitorium...*, le vicaire général des dominicains pria le P. Nicolaï de le réfuter. D'ou 86 pages du P. Nicolai, In-4°, Paris, 1614. *Commonitorii de necessitate ordinis prædicatorum renovationis analysis et successiva discussio.* Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des Erères Prêcheurs*, t. si. p. 321. 1«hard.

Comme il était arrivé à l'archevêque de Paris de dispenser de l'abstinence des Jours de carême, Launoi avait conclu que l'abstinence n'est pas un élément constitutif du jeûne. D'où une réplique de Nicolai : *De jejunii chrstiani et chrslianæ abstinentia* vero ac legitimo ritu, juxta veterem Ecclesia* universalis usum trcumenica dissertatio contra pseudo ao<trinas et novellas abusiones*, Paris, 1667, in-12, 285 p. Nicolai pensait réfuter Launoi en exposant complètement l'histoire de l'atténuation progressive du jeûne, où l'usage de la viande dans le jeûne n'avait encore jamais paru. Mais par la suite on en viendrait tact Benoit XIV, par sa constitution *Non ambigimus*, sc bornerait à défendre à ceux qui font gras avec dispense d'abstinence de faire plusieurs repas les

jours où ils sont astreints au jeûne (1741). Voir Ici Part. Μυηλτοιπ, t. x. col. 2551.

La dispute reprit avec Launoi qui tenait un certain concile d'Arles pour un concile plcinler dont parlait saint Augustin, tandis que Nicolai, avec Bellarmin, cherchait ce concile dans le concile de Nicéc. D'ou deux dissertations de Nicolaï: *Deconcilio plenario quod contra donatistas baptismi quicslionem ex Augustini sensu definivit acumenica dissertatio*, Paris. 1667, in-12, 195 p., el *Dc plenarii concilii H baptismatis hæreticorum assertione dissertatio posterior anteriorem firmans, et a pseudo criticis contumelia cavillisque defendens*, Paris, 1608, in-12, 541 p. La dispute rebondit sur la généralité, dans toutes les Églises anciennes, de l'usage de l'Église romaine de ne baptiser solennellement qu'à Pâques cl à la Pentecôte. Launoi tenant pour la négative, Nicolai tint pour l'allirmative. D'où nouvelles dissertations *De baptismi antiquo usu...*, Paris, 1668, in-12. 305 p.; une annexe dc 168 pages traitait en outre *De judicis vel de aliis quibuscumque infidelibus ad baptismum suscipiendum non cogendis*, exposé historique d'une grande érudition. Dupin. *Bibliothèque...*, t. xxxv, p. 324-327. Entre Launoi cl Nicolai, la discussion s'envenimait au plus haul point. Nicolaï écrivait : *Ad clarissimum el carissimum sibi sincerir veritatis ac æquitatis amatorem, in dissertationes contra Joannem Launoium edendas prolusio, ct contra ejus nugas et imposturas apologia*, Paris, 1668, in-12, 60 p. Extraordinairement emporté. Launoi dans une *Dissertationis Hijperaspistes adversus insulsas fratris Joannis Nicolai calumnias*, reprochait à un *textus inclementis fratris* de nombreuses calomnies, de la mauvaise fol, des impostures, audaces ct impudences, sans parler des tergiversations, redondances, ignorances ct vanités. Launoi, *Œuvres complètes*, t. n, vol. 2. p. 686-740. Des amis dominicains dc Nicolaï, Launoi disait qu'il » craignait plus leur canif que leur plume ». Bayle, *Dictionnaire historique cl critique*, art. *Launoi*.

Dans ce genre d'histoire ecclésiastique, Nicolaï laissait encore en mourant un ouvrage qui fut imprimé en 1680. in-12, Paris : *De Constantini baptismo, ubi, quando et quo fuerit celebratus*, 186 p. On lui a aussi attribué un *De ritu antiquo cl moderno bacchanatiorum*, qui pourrait être à la rigueur dc lui, ou encore du philologue saxon, son homonyme, ou encore de l'orientaliste Jean Frédéric Nicolaï, professeur à léna.

1° *Polémiques gallicanes el doctrine ultramontaine.* — En 1628. Nicolaï déclama publiquement à Borne un poème latin qu'il avait composé pour une fête Célébrée en l'honneur de la prise dc la Kochcllc : *De Rupctla regis armis crpugmita*. En 16 11, Nicolaï eut encore à écrire en l'honneur des rois de France. Le P. Mespledc voulant marquer les droits de la France à la Catalogne s'y était pris maladroitement, cl dans sa (*atalania (lallite vindicata...* de 1613, il avait déclaré faux le traité dc Corbeil conclu en 1258 entre saint Louis et Jacques d'Aragon. Tout en soutenant les Intérêts dc la France (pii était entrée en possession de la Catalogne, Nicolaï rétablissait la vérité historique dans sa (*iatliiv dignitas ad versus præposterum Catalauniæ assertorem vindicata, sive disquisitio libelli quo Ludovico Mesplede...*, Paris, 1644, in-i®, 168 p. Cf. Bourgeois et \ndré. *Sources de l'hidoire de Prance*, xvii^e siècle, 1.1\ p. 275. Plus tard, le graveur Volder ayant composé des estampes dc la vie dc Louis XIII, Anne d'Autriche chargea Cor* nellle de les agrémenter de devises L poète Charles Beys fit aussi vingt pièces de ver- 1 mçais. Bary et Estienne firent des appendit es do< Mors le petit roi Louis XIV écrivit au p. Nicolai pour

• qu'il exprima en latin ce qu'ils ont exprimé en français... parce que la latine est universelle et suffit à porter à tout le monde la renommée... L'an d'après, le grand in-folio parut avec la collaboration de Nicolaï, magnifiquement édité : *Ludovicus Justus XIII Xuncupati Gallie sicut et Xuvann christlanissimi regis triumphalia monumenta. — Omnia porro ex gallica in latinum convertit Fr. Joannes Xicalai...*, 1619. Le P. Nicolaï en aurait tiré le bénéfice d'une pension annuelle de six cents livres. Echard; De Puymalgre, *Un poète apologiste de l'homme XIII*, dans *Deux des questions historiques*, 1898, p. 221. Plus tard encore nous voyons Nicolai, regent de Saint-Jacques, organiser une fête avec feu d'artifice en l'honneur de la naissance du dauphin et publier une plaquette : *l'effluve Fratrum Predicatorum S. Jacobi...*, 1661, in-1°, 7 p.

Et cependant deux ans plus tard, dans le conflit aigu entre Louis XIV et le Saint-Siège, Nicolaï sera résolument pour le pape contre le roi. Il défendra ardemment à la Sorbonne les thèses ultramontaines de Drouet de Villeneuve, plaçant l'autorité du pape au-dessus du concile général et de l'Église gallicane. Aux assemblées de janvier, fidèle à ce qu'il avait écrit dans l'article *Dominium* de la *Panthologia* et à l'opinion traditionnelle du couvent de Saint-Jacques, il contribuera beaucoup à empêcher d'arranger les choses au bénéfice du roi. Gérin, *L'Assemblée de 1683*, p. 16, 487, 512.

En dehors des références citées au cours de l'article, il n'existe qu'une étude un peu générale sur Nicolaï dans Quétif-Echard, *Scriptores ordinis predicatorum*, t. II, p. 617-650, et aussi *ibid.*, 607, 653, et *Supplementum novissimum*, p. 33.

M.-M. Gonck.

2. NICOLAI Laurent, de la Compagnie de Jésus (1538-1622). Né à Oslo en 1538, à l'époque où le luthéranisme était déjà la religion du pays, il a été élevé dans cette confession. Il a étudié à Copenhague, où il a pris le grade de maître ès arts, et commencé la théologie vers 1558, mais sans pousser très loin, car il partit bientôt après pour Louvain où il fit la connaissance des jésuites qui l'amènèrent peu à peu au catholicisme. Mais sa conversion n'aurait pas été immédiate, car Nicolaï serait rentré d'abord en son pays, aurait reçu l'ordination dans l'Église luthérienne et pris une paroisse en 1562; mais tout ceci n'a rien de certain. En 1563, il est de nouveau à Louvain, entre dans la Compagnie de Jésus le 2 février 1561, est ordonné prêtre en 1565, et séjourne quelque temps encore au collège de Louvain. Profès des quatre vieux le 15 octobre 1575, il est désigné par le Père général, Évrard Mercurian, pour la nouvelle mission que l'on se propose d'expédier en Suède.

Les circonstances sont favorables. Partie pour des raisons personnelles, partie sous l'influence de sa femme Catherine Jagellon, Polonaise et catholique, le roi Jean III médite de rétablir en Suède l'ancienne religion. En 1571, le jésuite Stanislas Warszewicki est venu à Stockholm comme envoyé secret du Saint-Siège. Il ne reste que quelques semaines, mais a le temps de se rendre compte (le ce qu'il est possible de faire et, dans une lettre au général de la Compagnie, il insiste pour que l'on envoie en Suède deux Pères, l'un Polonais, l'autre bien au courant des langues du Nord. C'est ainsi que Nicolaï est désigné pour cette délicate mission; Il arrive à Stockholm fin avril 1576 (voir A. Thciner, t. I, p. 132). Le roi seul est au courant de son caractère et de sa situation; le jésuite se donne pour un savant ayant parcouru l'Europe. Ayant appris que le roi voulait fonder un nouveau collège à Stockholm, il y était venu pour offrir ses services à Sa Majesté. Nicolaï est en effet agréé comme

professeur de théologie dans la nouvelle fondation, et commence à enseigner dès juillet. On comprend qu'il ait pu utiliser cette place pour saper adroitement les bases mêmes de la théologie luthérienne. Bientôt nommé recteur du collège, il exerça sur plusieurs des élèves une action personnelle considérable et les amena au catholicisme. Quelques-uns de ces jeunes gens purent être envoyés au Collège germanique de Home; on espérait en faire des prêtres qui ne tarderaient pas à revenir pour reconquérir la Suède au catholicisme. Tout en remplissant ses fonctions professorales, Nicolaï se constituait le défenseur des innovations liturgiques du souverain, lequel s'efforçait de calholliser le culte luthérien; en même temps, il lui fallait tenir Home au courant de la situation et transmettre au Saint-Siège les demandes que faisait le roi pour faciliter le retour du pays à l'unité. Le P. Theiner a donné quelques-unes des lettres, adressées ainsi au général de la Compagnie. En décembre 1577, on vit arriver à Stockholm le jésuite Possevin comme envoyé du Saint-Siège. Dès ce moment, Nicolaï s'était ouvertement déclaré; le succès paraissait assuré. En mai 1578, le roi communiait de la main de Possevin. Mais, après le départ de celui-ci, 20 mai 1578, un revirement se lit dans son esprit, sous l'influence des pasteurs luthériens. Il ne fausse démarche de Nicolaï dans une affaire de dispense de mariage assez délicate, fournit un excellent prétexte à ses adversaires. Le jésuite se vit excommunié par l'archevêque (luthérien) d'Upsal et dut être écarté de la direction du collège de Stockholm. Sur toute cette affaire, voir A. Thciner, p. 513 sq. Par ailleurs, le roi s'impatientait de ne point recevoir de Home les concessions qu'il exigeait : mariage des prêtres, communion *sub utraque*, messe en langue vulgaire. Quand Possevin reparut en juillet 1579, les choses étaient bien compromises. De plus en plus, l'opinion se soulevait contre la politique religieuse du roi et contre ceux qui en étaient les agents. A la Pentecôte de 1580, des bagarres éclatèrent autour du Collège théologique, où Nicolaï continuait à résider: pour enlever tout prétexte à l'agitation, le roi interdit à Nicolaï d'y prêcher ou même d'y enseigner: la direction passa aux mains d'un luthérien qui inclinait, d'ailleurs, vers le catholicisme. Le 10 août, Possevin quittait Stockholm emmenant Nicolaï et l'un de ses confrères, avec quelques-uns des élèves qu'ils avaient formés. Après un séjour à Home et à Vienne, Nicolaï fut envoyé en novembre 1582 à Olinutz, où il eut une situation importante au collège des jésuites: en 1587, il prenait le doctorat à Prague. Mais il devait revenir dans les pays du Nord, à Braunschweig, d'abord puis en Danemark où il essaya vers 1606 de fonder un collège. Il mourut à Vlna le 5 mai 1622.

Sommervogel mentionne de lui : *Confessio Christiana de vi Domini quam Christianus populus in tribus regnis septemtrionalibus, Danie, Suecie et Xorvegiar constanter confessus est... usque ad Christianum III Dania Xorvegiarum et Gustavum Saecia regis*, in-1°, Cracovie, 1601. — Sotwel lui attribue aussi : *De reformatione religionis Christianae per ministros coangelicos introducta deliberatio, a studiosis danis et norregis proposita professoribus Academia Hafniensis die 10 octobris 1602*, Cracovie, 1606. Les historiens protestants lui attribuent aussi la rédaction du missel publié par Jean III en 1576 sous ce titre : *Liturgia Succarum Ecclesiae catholicae et orthodoxae conformis, suecicae et latine*, in-fol., Stockholm, 1576; texte reproduit dans E. Mûrter, *Magazin für Kirchengeschichte und Kirchenrecht des Nordens*, t. II, Altona, 1793, p. 19-68. Cette attribution est tout à fait invraisemblable. Ce missel qui présente un mélange très caractéristique des formes extérieures de la messe romaine

ei des prières de la liturgie luthérienne, ne peut pas avoir été composé par notre jésuite, ni sous sa direction, ni avec son approbation. D'ailleurs la question de date est décisive. A. Theinera bien montré qu'au moment où se rédigeait cette liturgie, qui est bien l'œuvre personnelle du roi et de son conseiller Ecchlen, le P. Nicolaï se préparait A Louvain A prononcer ses grands vœux. — Il y aurait intérêt A retrouver une *Confessio fidei synodi Upsatensis in regno Suecix*, .1. D. /593 celebratic, c'est, A n'en pas douter, la critique de la confession de foi qui mit Ωη aux tentatives de romanisation en Suède. Le ms. figurait autrefois dans la bibliothèque Zaluski.

J. Bna/JiB, *Inventarium Ecclesitr Sveo-Gothorum*, IJnkôping, 1612. tout le I. 111, et jarticiilièrncient c. xxvi sq.; Sacchini, *Historia societatis Jesu*, pars IV, Everardus, Rome, 1652; L. Mnhnbourg, *Histoire du luthéranisme*, Paris, 1680, I. VI, vers In lin; Pufendorf, *Histoire de Suède avant et depuis la fondation de la monarchie*, Imd. fr., Amsterdam, 1732, t. n, p. 80 sq.; .1. N. Schrôkh, *Christliche Kirchrngeschichtc seit der Reformation*, I^ipzig, 1805, t. iv, p. 359; Aug. Thelner, *Schwcdcn und seine Stellung zumheiligen StuhlunterJohann 111.,Sigismund lit, und Karl IX.,*, Augubourg. 1838, 2 vol., dont le 2e contient surtout des documents, ouvrage plein de choses, mais extrêmement touffu, voir sur Nicolaï, t. i, p. 121 sq., 131, 133, 138 sq., 112. 116 sq.. 150, 163. 196. 513-516. 585 sq., 6°6. 655. 657; t. il, p. 3, 25 et. parmi lrs documents, p. 117-119; II. Biaudet. *Le Saint-Siège et la Suède durant la seconde moitié du XV/- siècle*, I. i. *Origine et époque des relations non officielles (1570-1476)*, Paris, 1907, complété par un vol. de pièces justificatives, portant en sous-titre : *Notes et documents*, cet ouvniqr capital n'n malheureusement pas été continué.

Outre ces ouvrages généraux, voir les diverses *Bibliothèques dr la Compagnie de Jésus*, en particulier Sommervogel. t. v, col. 1707; et deux monographies, l'une protestante, A. Brandnid. *Klodertasse, et Bidrag lit den jesidsthkc propagandas historic i Norden*, Kristiania, 1895, l'autre catholique. A. Perger.S. J., *Jesuitpateren Laurits Niclssen, saakaldt Klosterlassc*, Kristiania. 1896. - Nous avons rassemblé ces divers renseignements dans notre article. Γη jésuite professeur de théologie luthérienne d Stockholm en 1376, dans *Revue des sciences religieuses*, 1929, t. ix, p. 188-219.

É. Amann.

NICOLAÏTES, secte hérétique de l'âge apostolique Cette secte est fort mal connue; les renseignements fournis sur elle présentent d'assez, notables contradictions. Il semble donc indiqué de rassembler et de classer d'abord les documents qui en parlent, et de faire ensuite la critique des renseignements ainsi obtenus.

L Documents yui s'y happoktent. — 1° *Écriture sainte*. Le nom des nicolaïtes se rencontre deux fois dans les petites lettres qui forment le début de l'Apocalypse. La lettre A l'ange de l'Église d'Éphèse félicite celui-ci de ce qu'il hait les œuvres des nicolaïtes : τοῦτο ἔχει ὁπιμισεῖ τὰ ἔργατων Νικολαΐτών, *i y.irfio* μισῶ. Apoc., π. 6. L'ange de l'Église de Pergame, au contraire, ne parait pas être assez, ferme dans sa lutte contre eux : » J'ai contre toi. dit le Seigneur, quelques petites choses : tu as par là des gens «pii tiennent renseignement de Balaam, lequel montrait à BaLic le moyen de placer une pierre d'achoppement devant les lits d'Israël, dr (leur faire) manger des idolothyte* et (de les faire) forniquer. Semblablement tu as, loi aussi, des gens qui adhèrent à la doctrine de' nicolaïtes, οὕτω ἔχει καὶ «tj γ^xw/riz την δ'.δσ/ v των Νιχολαΐτών ομοίω .*Ibid.*, v. 11-15.

De ces deux passages on a rapproché, non sans raison. la lettre a l'Église de Thyatire. qui fait immédiatement suite à la précédente. L'ange de cette communauté est blâmé de son manque d'énergie à l'endroit * d'une femme JézabcL qui se dit prophétessc, qui dogmatise (διδάσκει) et fait errer les serviteurs de

Jésus en leur enseignant A forniquer cl à manger des idolothytes, πλανᾷ τοῦ ἐμοῦ δούλου πορνεύσαι καὶ φάγειν εἰδωλὺ υτα. v. 20. Elle cl ses partisans seront rudement châtiés; quant mix mitres fidèles dé Thyatire qui n'adhèrent pas A celle doctrine et qui ne connaissent pas les profondeurs de Satan, comme on dit, οἱπινε οὐκ ἐγνωσαν τα βα ἐα τοῦ Σατανᾷ, ὡ λέγουσιν », v. 21, le Seigneur ne veut pas leur imposer d'autre fardeau. Le rapprochement de la femme Jezabel (avec ses partisans) el des nicolaïtes visés dans la lettre à l'Église de Pergame est Justifié par le fait que, de part et d'autre, le même grief est énoncé. A Thyatire, comme à Pergame, se répand un enseignement, διδοχή, qui justifie ht fornication » et la manducation des idolothytes ou viandes immolées aux Idoles.

A ces quelques phrases se réduisent les indications du Nouveau Testament qui se rapportent directement aux nicolaïtes. Vouloir mettre à leur compte certains mots contre des fauteurs de schisme ou d'hérésie, contre les faux apôtres, qui se retrouvent soil dans l'Apocalypse, n, 2, soit en d'autres écrits, H Petr., n, 1 sq., Jud., 8 sq., etc., c'est préjuger de la question.

2° *Palrtstique*. 1. Le premier témoignage que nous ayons dans la Patriotique sur les nicolaïtes est celui d'Irenée.

Dans l'énumération des hérétiques qui ont précédé et préparé Valentin (énumération qui fait suite à l'exposé détaillé du système de celui-ci), l'évêque de Lyon situe, entre Simon, Ménandre, Saturnin, Badlidc, Carpocrate, Cérinlhe el les Ébionltes d'une part, cl d'autre part, (crdon, Marcion et les hérétiques postérieurs les *Xicolallcs*. *Cont. lucres.*, I. xxvi, 3 :

lis ont comme maître Nicolas, l'un des sept qui furent ordonnés diacres par les apôtres; ils vivent *indiscrete* (doit traduire ἄδιαφώρῳ sans souci de la loi morale). L'apôtre Jean, dans ΓApocalypse, indique clairement ce qu'ils sont ; ils enseignent qu'il est sans importance de · forniquer · cl de manger des idolothytes, *millam difierenttam esse dicentes in nur-chando et idolothyta edere*. *P.* («., t. vn, col. 687.

Au L III. où il réfute paroles dits de ΓÉvangile les absurdités de la Gnose, Irénéc expose que Jean, le disciple du Seigneur, s'est proposé de combattre l'erreur répandue par Cérinlhe cl bien antérieurement (*multa prius*) par ceux que l'on appelle les nicolaïtes, un rameau de la fausse Science (gnose). Suivant eux (les gnostiques? les nicolaïtes? Gérinthe?), il y a d'une part un créateur el d'autre part un Dieu père de Noire-Seigneur, d'une pari un fils du créateur cl d'autre part un Christ d'origine supérieure (*de superiori-bus*), «pii. tout en demeurant impassible, est descendu en Jésus, le fils du créateur, puis l'a finalement abandonné pour retourner dans le plérôme. Le principe (de tout) c'est le monogène et le Logos n'est (pie le tils de cet unique engendré. Quant A la création présente (*ram conditionem qua ext secundum nos*), elle n'est pas l'œuvre du premier Dieu, mais de quelque \ertu très inférieure et privée de toute communication avec le domaine des réalités invisibles et indicibles. · (c'est pour couper court A toutes ces erreurs que Jean commence son Évangile eu prêchant un seul Dieu (pii a tout créé par son Verbe, *dont, hwres.*, III, XI, 1. col. 879-880.

On voit qu'à ces deux endroits Irénéc met au compte des nicolaïtes des erreurs d'un genre tout a fait dilférent. Au premier passage, il ne s'agit que d'aberrations d'ordre moral; au deuxième on rend le- sectaires responsables d'un enseignement où se reconnaissent les doctrines chères a la Gnose : la distinct ion des deux mondes, celui des Idées nu plérôme il celui de la matière, l'intervention dans ce dernier d'un des êtres du plérôme. le Christ supérieur, peut-clr« identifié au

Logos, ille in Monogene. Irénée ne marque aucun lien entre les aberrations morales et les spéculations* proprement théologiques. Bien n'indique d'ailleurs que les nicolaïtes en question existent encore à l'époque d'Irénée. Il reste enfin qu'Irénée fait expressément remonter les origines de la secte à Nicolas, le prosélyte d'Antioche, l'un des sept diacres ordonnés par les Apôtres, Act., vi, 6.

2. Les renseignements, fournis par Clément d'Alexandrie sont postérieurs de quelques années, mais ils sont loin de recouvrir exactement ceux que fournit Irénée.

En deux passages des *Stromates*, dont le second est donné par l'auteur comme un *addendum* au premier, Clément s'explique sur les rapports entre les nicolaïtes et le diacre Nicolas. Il a connu, dit-il, l. H, c. xx (118), P. G., t. vm, col. 1061, un chef d'une secte gnostique qui professait que le meilleur moyen de combattre la volupté, c'était encore de s'y abandonner, semblable en cela à Aristippe de Cyrène, semblable aussi aux nicolaïtes : « Ceux-ci prétendent suivre Nicolas, apportant un adage de cet homme célèbre : τὸ ὅτιν παραχρησθῆσθαι (= ou bien « faire mauvais usage » ou bien sévir contre ») τῇ σαρκί. Or cet homme si noble voulait dire qu'il fallait retrancher les plaisirs et les désirs, et que cette ascèse réduirait à néant les impétuosités et les assauts de la chair. Eux au contraire, lascifs comme des boues, s'abîment dans les plaisirs, sous prétexte de mépris du corps. Et revenant sur la question, l. HL c. iv (25), col. 1129-1132, et sur les prétextes dont usent les hérétiques pour se donner toute licence, Clément raconte en détail l'anecdote qui aurait donné naissance au mol, si fâcheusement interprété de Nicolas. Il était marié à une femme fort jolie, dont il était trop jaloux. Hépris de ce chef par les apôtres, il amena sa femme au milieu de l'assemblée chrétienne et déclara en faire le sacrifice : « Qui la veut, l'épouse ». s'écria-t-il. On rapprocha plus tard cette action hardie de la fameuse parole παραχρησασθαι τῇ σαρκὶ δεῖ. et, sous prétexte de suivre et son exemple et son conseil, ceux qui suivent son parti (οἱ τὴν αἵρεσιν αὐτοῦ μετιόντες) se livrent sans pudeur à la fornication (comme si Nicolas avait enseigné, en somme, la communauté des femmes). Clément n'en croit rien. A son estimation, Nicolas a vécu au contraire de façon exemplaire, il a élevé admirablement ses enfants. Son geste était en définitive un exemple, un peu surprenant, de parfait renoncement : il appuyait sa parole : « Il faut savoir sévir contre la chair ». La même anecdote est transcrite par Eusèbe, qui l'emprunte à Clément, //, I?, III, xxix, P. G., t. xx, col. 276 sq.

Ainsi le maître alexandrin ne reproche aux nicolaïtes que leurs aberrations morales, aberrations que ceux-ci justifient par un mol et un geste mal interprétés de Nicolas, l'un de sept diacres. Mais celui-ci est personnellement à l'abri de tout soupçon.

3. Tertullien, presque au même moment, parle des nicolaïtes, mais ignore Nicolas. Au *De praescriptione*, 33, I?, I-, t. n, col. 55, il indique très clairement que les nicolaïtes appartiennent au passé : leur attitude à l'endroit des idolothytes et de l'impureté (*idolothytæ edentes et stupra committentes*), se retrouve chez des hérétiques d'aujourd'hui, écrit-il: *xunt et nunc atit Xicolaifæ, Guiana hitrests dicitur*.

Le texte de l'Arp. Mardon^m, i. 29. *ibid.*, col. 306, ne parle lui non plus, que d'aberrations morales : *aliqui Nicolaitæ, assertores libidinis atque luxuria*. Et quant au *De pudicitia*, 19, col. 1071, il n'a d'intérêt que par l'interprétation qu'il donne d'Apoc., n, 20 : ■ La femme Jezabel, dont il est question à cet endroit, répandait dans l'Eglise l'enseignement des nicolaïtes. Pour grave qu'elle fût, sa faute était, moyennant

repentance, susceptible de pardon; ce n'aurait pas été le ras, si dans la réalité elle avait eu des amants. »

L'Hippolyte est à peine postérieur de quelques années, mais son témoignage, *Philosophy VII*, xxxm, édit. Wondland, p. 223, se rapprocherait plutôt de celui d'Irénée. Dans le défilé d'hérétiques qui font l'objet de ce livre VH, Nicolas vient à la suite de Basilide, Saturnin, Ménandre, Mardon, Carpocrate, Cérinthe, des Ébionites et des deux Théodotes, comme un chef de file des gnostiques. De ceux-ci les enseignements sont divers, le responsable est Nicolas, l'un des sept qui furent ordonnés diacres par les apôtres, et qui, s'étant écarté de la voie droite, enseigna que la conduite et les aliments n'avaient point d'importance morale, ἀλῆγορία filou τε καὶ βρώσεω. Ses disciples qui outragent le Saint-Esprit sont accusés par Jean, dans l'Apocalypse, de fomenter et de manger des idolothytes. »

Le fragment syriaque *Sur la résurrection*, ajoute un trait que nous n'avons pas encore trouvé. Nicolas, l'un des sept diacres, aurait déclaré que la résurrection était déjà arrivée, entendant par là la régénération reçue dans le baptême; en d'autres termes, il niait au sens propre la résurrection de la chair; et plusieurs prirent occasion de cela et fondèrent des sectes entre autres celle des gnostiques. Édit, de Berlin, *Hippolytus Werke*, 1.1 b. p. 251.

Ainsi donc Hippolyte ne reprochait pas seulement à Nicolas une doctrine morale condamnable, mais encore des spéculations qui auraient trouvé écho chez les gnostiques. Il devait développer cette accusation plus abondamment dans son *Syntagma*, car les trois auteurs qui en dépendent, Épiphane, Philastre et le Pseudo-Tertullien décrivent avec quelques détails un système philosophico-théologique qui s'apparente aux spéculations gnostiques. A la vérité, il n'est pas aisé de voir ce qui était directement attribué par Hippolyte à Nicolas, et ce qui était le fait de ces gnostiques qu'il en faisait dériver. Nos trois auteurs embrouillent quelque peu tout cela. Le plus clair est encore Philastre, *Hæreses*, 33, P. L., t. xn, col. 1148; entre autres erreurs dont Nicolas se serait rendu coupable, il aurait enseigné la pluralité des puissances (créatrices) : *virtutes esse plurimas*; et c'est à partir de là que les gnostiques auraient développé leur mythologie aux noms étranges (Barbelo, Noria, Jaldabaoth, Cavlacav, etc.). Pseudo-Tertullien met résolument tout ceci au compte même de Nicolas. *De praescriptione*, 16, P. L., t. n, col. 78. Et quant à Épiphane, *Hereses*, 25, P. L., t. xu, col. 320-329, qui a connu d'autres renseignements, il est ici plus embrouillé encore (pie d'habitude; à le lire, il n'est pas facile de voir ce qui revient à Nicolas lui-même, ce qui revient aux gnostiques. Il nous semble que le *Syntagma* faisait la distinction entre le diacre unliuchien et la postérité plus ou moins authentique qu'il lui attribuait; Nicolas aurait posé les principes dont les gnostiques en question auraient tiré les conséquences.

5. Les hérésiologues postérieurs ne feront plus que répéter et combiner les données que leur fournissaient les anciens.

(l'est Épiphane qui en sait le plus long. Il débute par une anecdote sur la femme de Nicolas qui rappelle un peu celle que racontait Clément, bien qu'elle soit orientée dans un sens tout différent. Le diacre, (pii ; urait fait vœu de continence, n'aurait pas su résister par la suite aux charmes de son épouse, aurait repris la vie conjugale et aurait émis, pour se justifier, cet aphorisme que sans l'exercice de l'acte du mariage on ne saurait être sauvé : et μή τι καθ' ἐκάστην ἡμέραν λαγνεύη, ζώη μή δύνασθαι μετέχειν τῇ α(ων(ου; plus tard, il serait même tombé plus bas, ne se contentant plus des jouissances selon la nature.

mais en recherchant d'autres. C'est ici que, sans aucune transition, l'évêque de Salamine bloque tous les renseignements qu'il possède sur les gnostiques. adoreurs de Barbelo, de Jaldabaoth, etc. Et il semble croire tout ce monde contemporain de l'apôtre Jean, qui a réfuté dans l'Apocalypse les conséquences immorales qu'ils tiraient de leur mythologie.

Saint Augustin est très bref à son habitude. *De hxres.* 5. 1°. I. xlii, col. 26. Pour Nicolas lui-même il l'excuse: l'anecdote sur son désintéressement conjugal a été mal comprise par une secte honteuse qui préconise la communauté des femmes (usus *indivertis* / *eminarum*) et la licéité de certaines pratiques idolâtriques. Mais, ajoute Augustin qui dépend ici d'Épiphanes, la secte a bien compliqué tout ceci d'une mythologie plus ou moins fantastique : *Intelliguntur etiam fuisse non Deo tribuere creaturam sed quibusdam potestatibus quas mirabili vel fingunt vanitate vel credunt.*

Chose curieuse, Théodore I. presque à la même époque, rend sensiblement le même son. *Theretic*, / *abut.* III, i, *P. G.* t. lxxxi, col. 101. Après avoir raconté l'anecdote rapportée ci par Clément, et l'avoir interprétée dans le bon sens, il ajoute (pie certains en ont pris prétexte pour justifier la communauté des femmes, alors qu'au contraire Nicolas avait vécu fort chaste. L'évêque de Cyr ne reproche d'ailleurs aux nicolaites aucune aberration doctrinale, ce qui est d'autant plus étrange qu'il se réfère à Irénée et à Hippolyte.

Kessler, deux siècles plus tard, Jean Damascène, *De hères.*, 25, *P. G.*, l. xciv, col. 692, en parfaite dépendance d'Épiphanes et dont le témoignage n'apporte absolument rien de nouveau.

6. Certains Pères en font à nos hérétiques de brèves allusions. L'auteur des *Constitutions apostoliques*. L. VI. c. viii, *P. G.*, t. i, col. 928, attache aux nicolaites l'épithète de ψευδώνυμοι, voulant sans doute indiquer qu'il ne les considère pas comme la descendance authentique du diacre antiochien. Même note, et sans doute pour la même cause, dans la recension longue des épîtres ignaciennes. « Fuyez, est censé dire Ignace, les impurs nicolaites, τοῦ ψευδωνύμου; τοῦ φιληβόνου, τοῦ συζοοίντα ». * *Ad Trail.* 11. *P. G.*, t. v. col. 796.

Saint Jérôme, par contre, croit à la culpabilité du diacre Nicolas ; *Tam turpia et nefanda commentus est, ut nicotitarum luxuriosis ex illa radice nascatur*, écrit-il dans la lettre à Illéodore. *Epist.*, xts, / < / ..., l. xxii, col. 353. Voir aussi *Epist.*, cxxxiii, *ad Clesiphontem*, < > 1153; *Epist.*, cxlvii, *ad Sabinianum presbiterum*, col. 1198.

Cassien, lui, sait que la question est au moins controversée et propose, comme solution, d'attribuer à un nuire personnage de même nom l'origine de l'erreur nicolaitique : *Licet hunc Nicolaum quidam asserant non illum fuisse qui ad opus ministerii ab apostolis est electus, nihilominus tamen eum de illo discipulorum fuisse numero negare non possunt, quos omnes tales tamque perfectos in tempore illo fuisse manifestum est quales num per paucos idcirco in cernobitis invenimus.* *Collat.* XVIII, c. xvi, *P. L.* l. xix. col. 1121.

Somme toute donc, Étienne Gobur, au vi^e siècle, résumait assez bien l'état de la question quand, dans le livre analysé par Photius, cod. 232, *P. G.* t. nu. col. 1104 l), il classait ainsi les opinions en présence : Nicolas a été énergiquement condamné par Hippolyte et Epiphane; au contraire Ignace, Clément, Eusèbe, Théodore I. tout en condamnant l'hérésie des nicolaites, déclarent que Nicolas n'en était point, μή τοιοῦτον εἶναι.

H. Classement et critique des documents. Le classement d'Étienne Gobur est néanmoins suscep-

tible de quelque précision. La lecture attentive des documents ci-dessus énumérés montre qu'ils se répartissent en trois catégories.

1. // *opinion occidentale*. C'est celle qui est représentée par Irénée et Hippolyte. D'une part, elle fait des nicolaites une secte qui remonte à Nicolas, le diacre d'Antioche. D'autre part, elle attribue à la secte non seulement la justification de pratiques immorales (qui ne sont guère précisées) et de gestes idolâtriques, mais encore des spéculations théologiques et cosmologiques, apparentées au dualisme qui fait le fond des spéculations gnostiques. Or, il est bien évident qu'ici, comme en beaucoup d'autres endroits, Hippolyte copie simplement Irénée. Cela fait donc un seul témoignage.

Que vaut-il? Les aberrations morales des nicolaites, Irénée les connaît d'après l'Apocalypse. Pour ce qui est des spéculations gnostiques, il nous paraît qu'Irénée ne les connaît point par témoignage direct. Il n'y avait plus de nicolaites à son époque, et c'est par conjecture que l'évêque de Lyon fait de certaines sectes gnostiques qu'il connaît des rejetons de ces premiers hérétiques. Peut-être y a-t-il été amené par ce mot de l'Apocalypse qui attribue aux « nicolaites » de Thyatire une connaissance, dont ils se vantaient, des profondeurs de Satan. Apoc., ii, 21. C'est bien peu pour appuyer tout le système que l'on prête aux sectaires combattus par l'Apocalypse. Tertullien se montre beaucoup plus réservé.

2. // *opinion orientale*. Elle est représentée sous sa forme la plus pure par Clément d'Alexandrie (Eusèbe) puis par Théodore I. et par le rédacteur des *Constitutions apostoliques* (identique, semble-t-il, au rédacteur des lettres ignaciennes).

Tous ces auteurs innocentent personnellement Nicolas, et expliquent l'appellation donnée aux sectaires de l'Apocalypse par le contresens fait sur un geste et sur un aphorisme de l'honnête diacre. Pour ce qui est des doctrines de la secte, ils semblent ignorer les spéculations gnostiques dont elle aurait été responsable: et quant aux aberrations morales dont ils prétendent qu'elle cherchait une justification, elles se ramènent, semble-t-il, à la théorie de la communauté des femmes.

Tout cela remonte en définitive à Clément et à son anecdote, doit-il est absolument impossible de contrôler la valeur. On sait la prédilection de Clément pour ces traditions secrètes, sur l'authenticité desquelles on ne peut se prononcer. Clément, selon l'imitation vraisemblable, n'a pas plus inventé celle-ci que d'autres fort louchantes qu'il rapporte. Mais l'anecdote peut avoir été imaginée antérieurement, pour concilier le fait que les nicolaites sont sévèrement repris dans l'Apocalypse, alors que, dans les Actes, le diacre Nicolas auquel on était tout naturellement tenté de rapporter l'origine des nicolaites, figurait, sans aucune remarque spéciale de l'auteur, parmi les autres diacres « hommes remplis d'esprit et de sagesse », dignes compagnons d'Étienne « rempli de folie et de esprit-Saint ». Act., vi, 3, 5.

3. // *Contamination des deux opinions*. Épiphane a connu les données de Clément et celles d'Irénée et les a mélangées. Mais il fallait pour cela donner un autre tour à l'anecdote rapportée par le moine alexandrin. Ainsi fut fait. Moine du iv^e siècle, Épiphane, se représente les conditions de l'Église primitive à l'image de ce qui commence à être la règle autour de lui; il voit en somme en Nicolas un moine transfuge et qui manque à ses vœux. Bien d'éloigné, d'ailleurs, que la perversion morale ait entraîné chez lui les déviations de l'intelligence. Les abominations que l'évêque de Salamine a connues en quelques conventicules gnostiques de son temps, il les met au compte du malheur

rcux prosélyte d’Antlochc, tandis (pi’ll le charge, dépassant encore Hippolyte, des diverses absurdités théologiques (pu s’enseignaient jadis en certaines loges d’initiés. Il va sans dire (pie tout ceci est pure construc-tion de railleur du *Panarion*, cpïi n’a pu connaître, ct pour cause, les nlcolaïles eux-mêmes.

Dans la même ligne qu’Éplphone se situe saint Jérôme, qui peut dépendre directement de l’auteur du *Panarion*. Saint Augustin utilise à la fois et la tradi-tion orientale, telle que la donne Clément cl la conta-mimilion que lui fournis Epiphane. Bref l’histoire du nicolaïsine s’embrouille el se confond de plus en plus.

III. Cuxci.cmons,- Éliminées toutes ces données postérieures, on se trouve ramené aux deux présenta-tions de l’allaire (pic fournissent Clément d’une part, Irénée de l’autre. Or, nous l’avons fait remarquer, l’une el l’autre sc présentent comme des essais d’explication de l’Apocalypse tentés par des personnes (pii n’avaient sur les nicolaitcs eux-mêmes aucun renseignement direct, cl (pii étaient, en définitive, logées à la même enseigne que nous. Leurs conjectures valent cc qu’elles valent, el ne nous lient en rien.

Or, tout cc que l’Apocalypse permet d’aflirmer, c’est l’existence en certaines communautés asiates de certaines tendances (pii menaçaient la vie morale des nouveaux chrétiens. Nous entendons bien ce que signifie la m.mducation des idolothytcs. Sans doute l’apôtre Saint Paul s’était montré fort large sur cc point. I Cor., vin: cf. Boni. xiv. Son libéralisme n’allait pas toutefois jusqu’à autoriser les chrétiens à prendre part aux banquets rituels, où figurait la chair des victimes immolées aux ldoles. I Cor., x, 18-21. Il n’csl pas impossible que, dans certaines com-munautés asiates, certaines personnes aient poussé la tolérance jusque-là. (L’est contre ce scandale que réagi-rait raulcur des petites lettres. Quant à la fornication qu’il associe dans une même réprobation. Il n’est pas absolument certain qu’il faille prendre le mot au sens propre. Dans le langage de l’Ancien Testament, le mol désignait fréquemment tout acte d’idolâtrie, violation de la foi jurée par la nation d’Israël à Jahvé son époux. L’Apocalypse connaît le même langage pour flétrir les crimes de la grande prostituée, qui a abreuvé le monde du vin fumeux de son impudicité: el sous ces Images sc cache l’idée de Borne imposant à tout l’univers l’adoration de la puissance divine de l’empereur et de l’empire. Ne pourrait-on songer Ici à quelque chose d’analogue, et l’auteur des petites lettres ne reprocherait-il pas simplement à certains chrétiens d’Ephèse, de Pergamo, de Thyatlre cer-taines complaisances à l’endroit du culte impérial? L’hypothèse vaut ce qu’elle vaut : elle ramène A d’assez modestes proportions les desordres des nlcolaïles ». Le fait néanmoins qu’ils tentaient de justifier par certaines considérations théoriques, leur attitude pratiqua, ne laissait pas de présenter quelque danger. < >n comprend que l’apôtre ait parlé haut cl fort, qu’il ait prononcé le mot de profondeurs de Satan ». Mais il nous paraît difficile de chercher en ces derniers mots, expression toute faite, ω λῆγουσιν, une allusion à l’on ne sait quel enseignement mystérieux et secret, a base de dualisme. Qu’Irénée ait découvert tout cela en ces · profondeurs », cela nous paraît vraisemblable, mais «pic l’apôtre Jean y ail songé, c’est ce qui ne nous paraît aucunement démontré. Quant à la participa-tion du di icre Nicolas, prosélyte d’Antioche. A la dilTusion de ces pratiques laxiste*, il demeure impos-sible de rien dire ni pour, ni contre.

Ton* les commentaires de iVpocalypsr et des Acte* disent nu moins on mot de la question; voir en particulier, B.AHi». Pari*. 1921. rwunin xi,p. 46-18; K. focquicr, /<.* A </< <fr* *Apôtre*», Paris, 1926, p. 191-192. De même lrs diverse* histoire· de riôglhc primitive.

On trouvera In plu* complète recension des texte* patri·- tique* ancien· et de* opinion* émise* a leur sujet, dan» C. VV. !'. Watch, *Enhnur/ einer DOLLständigen Jiiatorie der Erlzercien*, t. i, Leipzig, 1762« p. 167-181; comme travail plu* récent : Scç*cmnnn. *Die A* (AnhiHrn, dan* *Theol. Studien and Krillken*, 1893, t. txvi, p. -17-82; Wohlenberg. *Nikotaox von Anliochien und die Nikolalten*. dan* *Seue kirchliche Zeitschrift*, 1895, t. si, p. 923-961 ; (L A. van den Bergh van Evdngn, *Die m der Apokalypse bekämpfte Gnosia*, dans *Zcihch, fur die X. T Wiatenscha/t*, 1912, t. xm, p. 293-305. Voir aussi Part Opiim*.

E. Amasn,

1. NICOLAS I-' (Saint), é'u pape en avril 858, mort le 13 novembre 867. — L Le pontificat. IL Principales idées politiques ct ecclésiastiques (col.519).

L Li. pontificat. — Né au dél ut du vm· siècle, sans que l'on puisse préciser la date, Nicolas appar-tenait à une importante famille romaine: son père Théodore était « régionale ». Doué de belles qualités, le jeune homme fil quelques études qui lui donnèrent des connaissances générales supérieures à la moyenne de son temps. Bcmarqué par le pape Serge II (84 I-817). il entra nu *patnarchium*, c'est-à-dire au service de la curie ct fut fail sous-diacre; diacre sous Léon IV (817-855), H gagne la confiance du pape; sous Benoît III (855-858), Il est devenu l'indispensable conseiller, et c'est lui qui gouverne en fail. Bien d'élon-nant donc qu'à la mort de Benoit, 7 avril 858, il soit le candidat tout désigné pour le Siège apostolique. On ne signale pas qu'il ail eu de compétiteur; le prêtre Anastase qui. en 855, avait essayé, grâce a la protec-tion de l'empereur Louis II, de supplanter Benoit, se tint tranquille pour cette fois. D'ailleurs le choix de Nicolas n'était pas pour déplaire au parti impérial, cl. s'il faut en croire un mot de Pudence de Troyes, l'élection de Nicolas aurait été duc bien plus a la pre-sence et à la faveur de Louis II cl de ses grands qu'aux voix du clergé : *Nicolaus præsentialis magis ac /uvore Jlludou'ici régis et proccium ejus quant cleri electione substituitur (Benedicto)*. Ann. 858, *Monum. Germ. hist.. Script.*, t. t, p. 152. Le *Liber pontificalis*, sans insister sur l'action impériale, signale, lui aussi, le retour précipité à Borne de Louis qui venait de quitter la ville, sa présence à La consécration de Nicolas (21 avril), les cordiales relations entre les deux puissances au lendemain de ces cérémonies.

.Mais l'empereur sc serait hurdement trompé, s'il eût pensé que ces circonstances lui créaient un droit sur le pape. Comme le dit L. Duchesne. Nicolas était l'homme de Louis IL Il »Ul concilier le respect scrupuleux des conditions extérieures que les circons-tances et les conventions imposaient à la papauté, avec la plus haute Idée de ses devoirs de pontife et le phis grand zèle à les remplir. Son passage sur le siège de saint Pierre marque une période d'excitation de l'activilé cl de l'autorité pontificales. Depuis saint (irégoirc le (rond on ne trouve aucun pape de cette taille. El peurtant ce précurseur de (irégoirc Nil trouve moyen de vivre en bonne intelligence avec son empereur italien, /es premiers temps de VElat ponti-fioul, p 115.

N< us sommes, d'ailleurs, très inégalement rensei-gnés *ur le* diverses années du pontificat de Nicolas. Sur quelques unes des grandes afialre* dont il cul à s'occuper, le *Liber pontificalis* (qui est dans la cir-constance une source de premier ordre) el la corres-pondance du pape qui est partiellement conservée (voir la bibliographie) nous renseignent avec abon-dance et exactitude. D'autres périodes, vt en parti-culier les premières années, rest» ni dans la grisaille. Comme chacune de ces grandes afialres forme un tout, non* les exposerons successivement sans nous al-tacher toujours strictement à l'ordre chronologique: il ne faudra donc pas oublier qu'elle* chevauchent plus

gu moins les unes sur les autres et que parfois elles Interfèrent. Suivons la politique ecclésiastique du pape en Orient d'abord, en Occident ensuite.

1. *Rapports avec l'Orient. // affaire photienne.* — Nous serons très brefs sur ce point ; la question devant être reprise aux art. Photius et Schisme oriental. Nous décrivons seulement la courbe générale que dessinent les événements.

La fin de la querelle iconoclaste (813), l'accession au trône patriarcal de saint Méthode et de saint Ignace avaient rétabli entre l'Ancienne et la Nouvelle Rome des relations cordiales. La substitution, en 858, par l'empereur Michel III de Photius à Ignace va faire naître au contraire, entre Constantinople et Rome, une tension qui aboutit finalement à un schisme, passager il est vrai, mais d'énorme conséquence pour l'avenir.

Ce n'est pas que Photius ait cherché, au début, la rupture avec Rome; tous ses efforts vont au contraire à obtenir du Siège apostolique la reconnaissance de son élection. C'est le refus de Nicolas I^{er} de passer outre aux graves défauts qui ont vicié son accession, qui va progressivement jeter Photius dans la révolte; et d'autant plus que les prétentions de Rome à rétablir son autorité patriarcale, sur les Bulgares récemment convertis, semblent au patriarche byzantin une atteinte aux droits que son siège s'est acquis en cette région.

Nicolas I^{er}, dans la question photienne, ne prit parti qu'à bon escient, (c'est en 860 seulement qu'il en est saisi, et non pas par Ignace dont l'appel ne lui avait pas été transmis, mais par Photius qui, expliquant les choses à sa manière, demande à Rome la reconnaissance habituelle. Sur quoi, le pape décide l'envoi à Constantinople de deux légats, Radoald évêque de Porto et Zacharie évêque d'Anagni, en qualité de commissaires enquêteurs (septembre 860; Jaffé, n. 2682. 2683). Mais les légats romains, soigneusement isolés et chapitrés, en passent par les exigences des Byzantins, assistent à un concile réuni en mai 861, et s'associent à toutes les mesures de rigueur prises contre Ignace et ses adhérents.

Nicolas, dans un synode romain de mars 862, commence par blâmer ses légats d'avoir outrepassé leurs pouvoirs: des lettres fort vives à l'adresse de l'Orient déclarent que, jusqu'à plus ample informé. Rome tient Ignace pour l'évêque légitime. Jaffé, n. 2690-2692. Puis, l'appel d'Ignace étant enfin parvenu à Rome, le pape, plus complètement éclairé sur les agissements de ses légats, instruit l'affaire en un concile romain d'avril 863. Convaincu de prévarication. Zacharie est déposé (Radoald, pour lors en mission à Metz, aura son tour en novembre 861): Photius est anathématisé comme intrus: Ignace et ses partisans sont restaurés sur leurs sièges. Jaffé, p. 350; Mansi, Conci., I. xv, col. 178 sq.; 215 sq.; P. I., I. cxix, col. 850.

Avisé «le celle sentence par une lettre qui ne s'est pas conservée (la lettre Jaffé, n. 2736. n'est pas adressée à l'empereur Michel, mais peut-être à un prince «l'Arménie», le basileus réagit avec violence. Non seulement il se refuse à écarter Photius, mais il expédie à Rome une vigoureuse protestation — pleine «le blasphèmes et d'insultes» (pas conservée). Nicolas n'y répondit que le 28 septembre 865. Sous «les apparences énergiques», c'est un interminable document (P. I., t. exix, col. 926-962) marquait un recul «le pape. Sans doute Nicolas y revendiquait avec force le droit divin de l'Église romaine, mais il revenait en somme sur les solutions péremptoires «l'avril 863, et proposait de soumettre à un nouvel examen, «qui aurait lieu à Rome, le conflit pendant entre Ignace et Photius. Jaffé, n. 2796. C'est la même solution qu'il

donne en une série de lettres rédigées en novembre 866. Jaffé, n. 2813-2821.

Cette solution n'avait, en somme, rien d'ignominieux pour Photius; mais à ce moment même se pose la question bulgare, qui va raidir le patriarche dans son attitude de rébellion (voir t. u, col. 1177-1182, et t. vin, col. 601, où l'on rectifiera ce qui est dit de Michel; Michel est le nom chrétien de Boris). Évangélisée depuis quelques années par des missionnaires grecs envoyés par Photius, la Bulgarie s'ouvre «l'abord à l'influence de Constantinople. Mais, en 866, le roi Michel Boris, irrité de la lenteur des Grecs à répondre à ses demandes, se tourne vers Rome; une ambassade bulgare y arrive en août implorant du pape l'organisation d'une mission latine. Heureux de soustraire à l'emprise déjà schismatique de Constantinople cette terre bulgare, dont une bonne partie avait relevé jadis «le patriarchat romain, Nicolas répond avec empressement à l'initiative du roi Boris. Paul de Populonie et Eormosc de Porto reçoivent mission de partir en Bulgarie, porteurs des célèbres réponses *Ad consulta Bulgarorum*. Jaffé, n. 2812; P. I., t. extx, col. 978-1016. Ils ne partent pas seuls; à eux se joint l'autre légation qui doit porter à Constantinople le volumineux courrier dont on a parlé ci-dessus.

Mais Photius a eu vent «les démarches faites à Rome par les Bulgares; fort irrité, il fait arrêter la frontière de l'empire grec la légation romaine. Puis, prenant l'offensive, il essaie de soulever contre les «empiétements» de Rome tous les patriarches d'Orient. L'encyclique qu'il leur adresse prend comme point de départ la concurrence faite en Bulgarie par les Latins aux Grecs; elle énumère ensuite toutes les pratiques répréhensibles, tant au point de vue du dogme qu'à celui de la morale, que les nouveaux missionnaires ont introduites dans un pays jusque-là acquis à l'orthodoxie; elle fait prévoir enfin la réunion d'un concile oriental, où seraient examinés tous ces griefs qu'elle accumulait contre les Latins. P. I., t. en, col. 721-712.

(L'encyclique doit être du début de 867; le concile dont elle presse la réunion, et sur lequel on est renseigné «le manière fort contradictoire, a pu se tenir à l'été de cette même année. Il aurait porté une sentence de déposition contre la personne de Nicolas, et une menace «l'excommunication contre ceux qui demeureraient en rapport avec lui. Photius cherchait en même temps «les alliés en Occident, parmi les évêques qui se croyaient victimes «les procédés autoritaires du pape: il sollicite l'appui «le l'empereur Louis II, qui à diverses reprises avait eu à se plaindre de Nicolas.

Le pape eut-il connaissance «le tous ces événements? on ne saurait le «lire; il se rendit compte néanmoins que quelque chose se tramait à Constantinople. En août 867, les clercs d'Hincmar de Reims, venus à Rome pour les affaires de leur maître, trouvent Nicolas («très préoccupé : *Jam valde infirmatus et in contentione contra Guntcoruni imperatores, Michaeleni et Rasilium, sed et contra orientales episcopos magnopere laborans. Annales Hincmari*, t. I. 867. P. ?... I. cxxv. col. 1235. Malgré sa mauvaise santé, le pape ne renonçait pas à la lutte : contre les entreprises des Grecs il voulait mobiliser tous les «héologues et les clercs d'Hincmar remportaient à Reims une lettre datée «le 23 octobre que l'archevêque desait communiquer à tout le clergé du royaume «l'«le harçes le Chauve. Jaffé, n. 2879 : Les divers métropolitains convoqués raient d'urgence leurs suffragants pour étudier les réponses qu'il convenait d'opposer aux prétentions insensées «les Grecs; ils transmettaient ces consultations au Saint-Siège. Le roi était prié de favoriser «le tout son pouvoir ces réunions. Jaffé, n. 2882. Nicolas écrivait «lans le imbue sens aux évêques dit

royaume de Louis le Germanique, Jaffé, n. 2880 (la lettre n'est pas conservée, mais est signalée par les *Annales* de Eulda, an, 868, *Monum. (irrni. hisl. Script. I. I. p. 380)* et nu souverain hii-même biffé, n. 2883 (texte récemment édité dans *Monum. (term, hist., iipisL. t. vi, p. 610)*). L'archevêque dr Mayence. Liutbert devrait jouer en Germanie le même rôle qu'Hincmar dans la Erance occidentale. Peut-être Nicolas avait-il l'intention de réunir à ce sujet un grand concile à Home. Mais il mourait quelques semaines plus lard, le 13 novembre, sans avoir su, probablement, que tous ces efforts étalent désormais inutiles. A Constantinople, la politique avait guéri elle-même les maux qu'elle avait causés : la révolution de palais qui, le 23 septembre 867, avait mis un terme au règne de Michel, avait porté un rude coup à Photius, lequel fut destitué peu apres; le 23 novembre 867. Ignace était solennellement restauré sur le siège patriarcal. Ainsi se terminait la premier acte de cette longue tragédie de Photius. On a dil ailleurs, voir art. Jean VII, comment le pape Hadrien II continua la politique de son précécsseur, comment le pape Jean \ III fui amené à l'abandonner. Du moins, en la personne de Nicolas, le Siège apostolique avait-il été amené a formuler les principes qui, selon lui, dominaient la question, c'est à savoir l'autorité de Home dans toutes les grandes questions qui intéressent les Églises particulières, son droit à dirimer non seulement les problèmes doctrinaux mais les conflits de personne, sa fonction d'instance suprême à (pii doivent en définitive aboutir tous les appels.

2. *Nicolas hr el l'Occident.* Ce sont très exactement les memes principes que Nicolas Irr applique dans les affaires d'Ocldcnt. Ici encore, pour faire prévaloir les droits du Siège romain, il a dû entrer en conflit aussi bien avec les puissances séculières qu'avec les grands dignitaires ecclésiastiques.

L. *Rapports avec les souverains temporels. Le divorce de Lothaire II.* On se tromperait, d'ailleurs, en voyant dans Nicolas I^{er} un théoricien de ce que l'on esl convenu d'appeler la théocratie médiévale; rien chez lui qui s'apparente à la théorie du < pouvoir direct -. si l'on peut signaler quelques inters ontions de sa part dans des affaires strictement politiques, ce n'est qu'à litre d'arbitre dont le jugement a été sollicité par les parties, ('est le cas en 859; après que Louis le Germanique n envahi les États de son frère Charles le Chauve, celui-ci fait appel à l'intervention du pape, comme Hadrien II le rappellera en 870, Jaffé, n. 2926; el Louis le Germanique doit s'expliquer à Rome. Jaffé, n. 2679. Six ans plus tard, quand les deux frères ennemis se réconcilient à l'entrevue de Tuscy (865), c'est au tour du roi de Lotharinge. Lothaire II. de craindre les entreprises de ses deux oncles. Il envoie Liutfrid en Italie pour demander les bons offices du pape par l'intermédiaire de l'empereur Louis II. *petens litum apud apostolicum rie pape) obtinere quatenus pro ro patruis suis epistolas mltterel. al pacent servantes de regno suo nullum ci impedimentum lacerent. Quoti ct Hludoudcus imperator obtinuit. Innates llincmart. an. 865, l'. /... t. cxxv.col. 1221 IL* EI, dans li circonstance, le pupe avait d'autant plus de mérite à interscnlr en faveur de Lothaire. <que ses deux nncles prenaient prétexte pour justifier leur pression, des scandaleuses résistances de leur neveu aux décisions pontificales dans l'affaire de son divorce. Par où l'on voit clairement que Nicolas est encore fort loin de la conception médiévale, qui fait du bras séculier l'exécuteur des jugements d'ordre spirituel rendus par la papauté. Ces deux interventions sont uniquement provoquées chez lui pnr le sentiment de l'équité miturclle: de même encore une démarche antérieure (862-863) par laquelle II réconcilie Charles

le Chauve avec scs illis. Jaffé, n. 2705, 2728. Ne va-t-il pas de soi que lr successeur de Pierre doit, autant qu'il est en lui, faire régner le droit, la justice et la paix?

C'est du mime point rie vue que doit se juger l'altitude du pape Nicolas I^{er} dans l'affaire d» divorce de Lothaire II. Mais celle-ci cul de si importantes répercussions, cl dans des domaines si divers, qu'elle doit être exposée avec quelques détails.

<1) *Lr divorce dr Lothaire II. Les complaisances dr l'épiscopat lorrain.* Marié peu après son avènement, en 855, à Tliculberge, qu'il n'aimait pas el qui. de plus, était stérile, le jeune roi de Lotharingie. Lothaire II. ne larda pas u retourner à ses premières amours et à s'afficher publiquement avec son ancienne maltresse Waldrade. Mais ce qu'il voulait surtout, c'était faire rompre son mariage légitime pour donner à la femme qu'il aimait le litre d'épouse et de reine: on peut dire que ce sera l'obsession de tout le règne de ce malheureux prince (855-860). Pour tout le délai! de cette question, voir K. Parisol, *Lr royaume de Lorraine sous les Carolingiens* (UJ-92J), Paris. 1899, p. 142-324.

Dès 857, les pires calomnies sont mises en circulation sur le compte de l'heulbergc. Antérieurement a son mariage, elle aurait eu nsec son propre frère Hubert, abbé de Saint-Maurice en Valais des relations incestueuses et d'un genre assez spécial. Coupable de ce crime, Tliculberge aurait perdu, d'après une opinion couranie à cette époque, tout droit à se marier ultérieurement: son mariage avec Lothaire était donc nul. Sans tircr d'ailleurs, immédiatement, toutes les conséquences de cette accusation, Lothaire enferme sa femme dans un monastère. Mais l'année suivante. 858. les grands du royaume le contraignent à reprendre celle-ci; un < jugement de Dieu - auquel s'était soumis le champion de Thcutberge ayant prouvé l'innocence de l'épouse calomniée. La réconciliation ne dura guère. Toujours décidé à obtenir le divorce, Lothaire emploie les pires moyens pour arrachera Thcutberge l'aveu de sa culpabilité. L'ayant obtenu, il se décide à soumettre IT flaire au jugement de ses évêques.

Jusqu'à ce moment, le procès semblait être demeuré une affaire purement civile, où les grands du royaume surtout avaient dil leur mol. En Janvier 860, au contraire, c'est l'épiscopat lorrain qui la prend en main dans un concile réuni à Aix-la-Chapelle, el dont les meneurs semblent être Gunther et Thielgaud, les deux archevêques de Cologne et de Trêves. Se rendant compte de la gravité de la question, les prélats Invitent le roi a s'abstenir désormais de toute relation conjugale avec Tliculberge et autorisent celle-ci à prendre le voile. Mais il ne se sentent pas assez assurés pour prononcer la nullité du mariage: ils voudraient bien prendre l'avis de leurs confrères voisins. Cf. Mansi, *ConciL. I. .w. col. 517 IL* I ne seconde réunion, à Aix encore, à la mi-février, ne donne pas de résultats plus précis. La reine avoue son crime avec Hubert, les évêques décident qu'elle l'expiera par une pénitence publique cl la réclusion dans un monastère. Il faudra ensuite aviser nux movens de mettre le roi à l'abri du péril d'incontinence qui menace sa jeunesse. Les évêques toutefois n'osent pas aller encore jusqu'à annuler le mariage du souverain, et à l'autoriser à ru contracter un autre. Communication du tout est adressée au pape par une lettre un peu embarrassée el néanmoins correcte. Mansi, *ibid.* col. 518 sq.

Nous ne savons ce (pie répondit le pape; mais le courant de celle année 860 el l'année 861 amenèrent un développement considérable de l'affaire. D'une part, l'archevêque de Reims, Hincmar. y entraît avec résolution et publiait la longue consultation intitulée

J) *Je divortio Lotharii régis, P. L.*, I. cxxv, col. 023-772; d'autre part, Thcutbcrge s'échappait du couvent où die était enfermée, cherchait un refuge en France et de là adressait au pape une lettre où elle protestait contre les violences, par lesquelles on lui avait extorqué une confession mensongère (Allusion à cet appel dans deux lettres de Nicolas 1^{er}, Jalté, n. 2702 et 2726). Il fallut toutefois un dernier incident pour décider le pape à intervenir.

Le 29 avril 862, un nouveau concile se réunit à Aix, qui, sous la pression de l'archevêque Gunther, décide de compléter la sentence rendue contre Theutberge, prononce l'annulation du mariage contracté par elle et autorise le roi à convoler en d'autres noces, (elle solution d'ailleurs ne fut pas admise à l'unanimité; deux évêques publièrent un mémoire pour défendre l'indissolubilité du mariage. Ces textes dans Mansi, *Concit.*, t. XV, col. 611-625.

Chose curieuse, d'ailleurs, Lothairc, sur le moment, n'osa pas tirer les conséquences de la décision conciliaire. Il fait dire au pape que le concile l'a autorisé à se remarier, mais que, avant d'user de la permission, il veut avoir son avis (Allusion à cette démarche dans plusieurs lettres de Nicolas. Jalté, n. 2698, 2723-2725, 2886). Peut-être même demande-t-il l'envoi en Lorraine de légats pontificaux. Mais soudain, se ravissant, il se résout à épouser Waldrade. Le jour de Noël 862, l'archevêque de Cologne bénit au palais d'Aix-la-Chapelle cette union sacrilège.

b) *Le divorce de Lothairc IL //intervention dit pape Nicolas. Le concile de Metz.* — Saisi de l'appel de Thcutbcrge, consulté par Lothairc II, Nicolas ne pouvait se dispenser d'intervenir. Il décide que l'affaire sera soumise à un concile qui se rassemblera dans les filais du roi, sous la présidence des légats du Saint-Siège. Le 23 novembre 862, il signe toute une série de lettres réglant les détails de ce concile qui se réunira à Metz, autour de Badoald «le Porto (revenu de sa mission à Constantinople) et de Jean de Ficoclc. Jaffé, n. 2698-2702. Outre les évêques de Lotharingie, il devra s'y trouver deux évêques de France et deux de Germanie. Au début de 863, ayant eu connaissance du mariage de Lothairc avec Waldrade, Nicolas se fait plus pressant et plus sévère, il est question d'excommunication à porter contre le roi s'il persiste dans la voie où il s'est engagé. *Quodsi venire distulerit et a pnesentia se sijnodali... subduxerit et ad pirnitentiam ac satisfactionem revedere minime curaverit, itu ut præsentialiter ad synodum orant missis nostris satisfactorius el a scelere recessurus occurrat, ilium de cetero excommunication reddemus.* Julie, n. 2725; cf. 2726.

Retardé par divers incidents politiques, le concile ne put s'ouvrir à Metz qu'à la mi-juin 863; encore n'y vint-il pas d'évêques de France, ni de Germanie. Thcutbcrge ne parut pas non plus, Lothairc lui ayant refusé un sauf-conduit. Comme deux ans plus tôt à Constantinople. Badoald se laissa circonvenir par le roi et passa outre aux instructions qu'il avait reçues de son maître. Bref. Thcutbcrge fut à nouveau condamnée. D'ailleurs, pour justifier le mariage de Lothairc avec Waldrade, un nouveau biais avait été imaginé. Le roi prétendait, et plusieurs témoins confirmèrent ses dires, qu'en fait sa première liaison avec Waldrade était non un simple concubinage, mais un mariage régulier. — Le concile de Metz, en même temps, se prononçait sur la cause d'Engeltrudc, femme du comte Boson, laquelle avait abandonné son mari pour s'enfuir avec un amant dans le royaume de Lothairc. A plusieurs reprises, le pape s'était occupé de cette affaire et avait finalement excommunié la fugitive Jatte, o i. s' cf ce que Nicolas en dit dans n. 2718-2751 et 2886. Passant outre à ces décisions si nettes du souverain pontife, le concile

releva Engellrude de l'excommunication qu'elle avait encourue.

c) *Le divorce de Lothairc. Condamnation des archépiscopaux prévaricateurs.* On comprend combien fut grande l'irritation du pape, quand il fut mis au courant de semblables décisions. Mais ce ne fut pas contre Lothairc surtout qu'elle se manifesta. Ses légats, d'une part, étaient responsables de la tournure que les choses avaient prises à Metz, et Badoald qui, à Constantinople déjà, n'avait pas été sans reproches, porta la peine de ses méfaits. Jalté, n. 2751, cl p. 355 post n. 2771. Mais, aux yeux du pape, les deux grands coupables étaient (hintber et Thiclgaud, dont l'action se faisait sentir depuis le début de l'affaire. Tous deux, à l'automne de 863, s'étaient mis en route pour Borne, voulant expliquer à Nicolas, déjà prévenu par Thcutbcrge et Charles le Chauve, les raisons de leur attitude.

La lettre synodale qu'ils remirent au pape acheva d'éclairer celui-ci. La condamnation des deux archevêques fut préparée en grand secret, puis Gunther et Thiclgaud furent appelés devant le concile qui se tenait dans le palais du Lalran, au lieu dit *sub apostolis*. Le pape commença par casser la sentence du concile de Metz, puis déposa les deux archevêques de Cologne et de Trêves : *Invenimus eos apostolicas atque canonicas sanctiones in pluribus excessisse el (equitatis normam nequiter temerasse, omni judicamus sacerdotii officio manere penitus alienos, Spiritus Sancti iudicio et beati Petri per nos auctoritate omni episcopatus exutos regimine consistere diffinientes.* Que s'ils venaient à violer cet interdit, ils perdraient tout espoir d'être jamais remis en situation. Les autres évêques présents au concile de Metz encourraient la même peine, s'ils ne confessaient leur faute soit par lettre, soit par l'envoi d'un légat. L'anathème était renouvelé contre Engellrude; enfin, d'une manière générale, l'on frappait les contempteurs des décisions du Siège apostolique : *Si quis dogmata, mandata, interdicta, sanctiones vel decreta pro catholica fide, pro ecclesiastica disciplina, pro correctione fidelium, pro emendatione sceleratorum vel interdictione imminentium vel iurorum malorum a Sedis apostolicæ præsule salubriter promulgata contempserit, anathema sit.* Le texte est transmis par les *Annales I/inemori*, an. 863, P. I-., t. cxxv, col. 1212-1215; les *Annales I'uldenses*, cf. Mansi, t. xv, col. 651. Voir aussi la série de lettres Juffé, n. 2718-2753.

Dans la protestation qu'ils rédigèrent plus tard, les deux condamnés se plaignent, en termes fort vifs, que leur procès n'ait pas été instruit dans les formes, que leur sentence ait été libellée par avance, sans «pi'on leur ait laissé le moyen de s'expliquer et de se défendre, *sine synodo et canonico examine, nullo accusante, nullo (estifiteante, nullaque disputationis districtione dirimente vel auctoritatem probatione convincente, absque nostri oris confessione, absentibus aliis metropolitani et diocesanis coepiscopis et confratribus nostris, extra omnium omnino consensum tuo solius arbitrio et tyrannico furore damnare nosmet voluisti,* Texte dans les *Annales I'tinemari*, an. 863; il est donné «laus/I. L., I. cxxi, col. 379 ». Tout n'est pas absolument faux dans ce violent réquisitoire; mais, tout es idem, Nicolas, dans la cause des deux archevêques, a procédé *ex injurata conscientia* et comme l'on «lit, *sine strepitu et forma iudicii*. Il semble le reconnaître lui-même dans les considérants qui précèdent la sentence, *P. t.*, t. cxxv, col. 1212: c'est l'examen de la lettre synodale apportée par les deux coupables «pii i linàlemcnt i convaincu le pape de leurs prévarications : *ita ut scriptura quam suis stipulavrant manibus... caperentur et dum muscipulam innocentibus opponere satagerent, instd is suis illaqueati sint.* Quelques historiens ont

Jugé sévèrement celle attitude <lc Nicolas : · Au fond, dit II. Parlsol, Nicolas avait raison · Gunlhcr cl Thculguud étalent très coupable*, tou* deux méritaient une punition; seulement il convenait que celle <l fût prononcée dans les formes. On reprochait· non sans raison, à Gunlhcr el » Theutgaud d'avoir viole à l'égard de Theutberge les règle* de la jusint en procédant contre eux. il importait de ne pas suivre leurs errements, Le pape eut tort île ne pas le comprendre. Voir aussi E. Perds, *Pupst X'icolaus I*, p. 83, cl les auteurs qu'il die. Il resterait, avant de faire à Nicolas cr grief, à rechercher s'il ne se croyait pas autorisé à procéder de la sorte par des précédents, cl s\l ne puisait pas son droit d'agir ainsi dans une conviction sérieusement assise des prérogatives du Siège apostolique.

Quoi qu'il en soit, les deux condamnés, loin de s'incliner devant la sentence pontificale, entrèrent ouvertement dans la voie de la révolte. Réfugié* auprès de l'empereur Louis II. qui venait de resserrer son alliance avec son jeune frère Lothairc, ils Texcitent contre le pape. En janvier ou février 861,on vil paraître sous les murs de Rome une armée impériale. Louis voulait-il seulement intimider Nicolas? poussé par les archevêques rebelles, avait-il Tintention d'aller plus loin et de déposer le pape? Sa tentative, en tout cas, lit long feu. Les bagarres qui curent lieu entre les impériaux et les Romains déterminèrent le pape à quitter le Lalran pour aller chercher à Saint-Pierre un asile plus sacré. Cc geste de Nicolas produisit une très vive impression ; fiualement l'impératrice Engelberge s'interposa et Louis II se relira, non sans que l'armée eût commis de rudes déprédations. Récit dans *Annales Uincmari*, an 861. *P. L.*, t.cxxv. coi. 1216. Abandonnés par l'empereur, les révoltés essayèrent de liguer contre le pape l'épiscopal lorrain qui, à Metz, s'était compromis avec eux. ('est alors qu'ils répandirent le pamphlet contre le pape, auquel nous avons déjà fait allusion el (pie nous ont conservé les *Annales* d'Hhicmar (reproduit dans *P. /...* t. cxxi, cul 377-380). On remarquera le grief très généra) qu'ils font à Nicolas : *Domnus Xicolaus qui dicitur papa. et qui sc apostolum inter apostolos annumerat, kith s«.»U! mwndi lupi iîΛΓοντ m se facit*, coi. 379 A; plus encore le ridicule qu'ils se donnent en prétendant retrancher le pape de leur communion : *Tuant maledictam sententiam... nequaquam recipimus, imo cum omni carlu Irateno quasi maledictum frustra prolatum contemnimus atque abjicimus. Teipsum quoque, damnatis et anathematizatis sacramque religionem abjicientibus ac contemnentibus /uventem ct communicantem* (s'agirait-il d'Anastase et d'Arsène condamnés Jadis sous Benoît III el rentrés à la curie depuis quelque temps?) *in nostram communionem nostrumque consortium recipere nolumus, contenti totius Ecclesiic communione ct fraterna societate, quum tu arroganter te superexaltans despicias, teque ab ea elationis tumore indignum faciens sequesstras*, Coi. 380 B C. On rapprochera celle altitude de celle de Pholius au concile constantinopolitain de 867.

Gunlhcr se trompait lourdement. s'il pensait par de telles invectives cl par celle attitude schismatique rallier les sympathies de l'éplcopnl lorrain. Les uns après les autres, les prélats qui avaient assisté au concile de Metz firent leur soumission au pape. Cf. les lettres de Nicolas. Jalté, n. 2766-2678. Gunlhcr affecta de braver: rentré à Cologne. H viola publiquement l'interdit pontifical en consacrant le saint chrême le Jeudi saint de 861. Au contraire Thiclgaud sc soumit à la sentence de déposition el s'abstint d'exercer les fonction* de sa charge. Bien lui en prit ; il se ménagea ainsi une absolution ultérieure, tandis que Gqnlhcr se vit enlever dès ce moment, el. chose curieuse, par

les soins mêmes de Lothaire, l'administrai ion de so diocèse. Réfugié en halle, il obtiendra un appu relatif de Louis II : par 1rs soins de celui ci,un concile réuni à Pavie en février 865 demanda, mais vainement,/> Nicolas lrt dr lu pardonner. Mansi, (*^ncil*,, I. xv, col. 759.

< elle révolte des archevêques lorrain* fait oublier pendant quelque temps l'affaire du divorce qui en avait c é le point dr départ Nicolas pourtant ne lu perdait pas de vue,

d) *Le divoice de Lothairc. La légation d Arsène* Les démarches de Lothairr auprès du pape, · A la lin de 861, en effet, le pape semble décidé à lancer l'excommunication contre le souverain, si pour le Pr février 865 il n'a pas renvoyé Waldrade. Il *e refuse d'ailleurs, ci mine nous Γ,ivonq* dII. à utiliser, pour aboutir à scs finsj'assist ancc politique d· s deux oncles du roi. Q-dcssus, col. 509. Affaire ecclésiastique, la question doit être réglée par des moyens ecclésiastiques. Nicolas songe un instant à la faire étudier a Borne par un concile général, qui d'ailleurs aurait à connaître d'un certain nombre d'autres problèmes. Sur ce point de détail, voir E. Bind*. *Ein tterufungsschreiben PapstA ikolaus'1.zurfrankischen Eetrfasynode in Pam.* dans *Neues Archiv*, 1907, t xxxn. p. 135 sq Mais ce plan échoua. Nicolas se décida donc a la faire régler sur place par un légal qu'il envoie en France occidentale au printemps de 865. C'est Arsène, évêque <l'l lorta.qui est chargé de celle mission fort complexe. Il n'avait pas seulement pour but d'empêcher les hostilités entre les oncles de Lothaire et celui-ci, l) devait encore régler diverses questions ecclésiastiques, el spécialement l'affaire d'Hincmur dont nous parlerons plus loin; surtout, il devait ramenerTheutberge à son époux légitime, et emmener en Italie, pour éviter tout danger ultérieur, et Waldrade. dont Lothaire devrait sc séparer cl Engellrude qui devait être rendue à son mari Boson. Cette mission réussit pleinement, au moins en apparence; à l'été de 865, Arsène réconciliait Theutberge cl Lothairc ct, quelques semaine* plus tard, il repartait pour l'Italie emmenant Waldrade cl Engellrude. Il est vrai que les deux prisonnières ne tardèrent pas à fausser compagnie au légat, et. dès 866, Waldrade reparaissait dans les États de Lothairc ct parvenait à retrouver celui-ci, malgré Texcommunication que le pape avait lancée contre elle, dès le 2 février. Cf. Jaffé, n. 2808 ct 2871.

Cette présence de l'ancienne maîtresse ne pouvait que rendre précaire la réconciliation de Lothairc et de Thcutbcrge. Lasse d'une situation qui devenait de Jour en Jour plus pénible, celle-ci forme le dessein de sc rendre à Rome pour demander au pape de vouloir bien annuler son mariage; elle met en avant le prétexte qui avait déjà servi au concile de Metz : la légitimité de ln première union contractée par Lothaire avec Waldrade (lettre connue par deux réponse* du pape. Jaffé, n. 2870 cl 2873). Le pape ne se fit aucune illusion: il vit bien que la lettre écrite par Thcutbcrge enumail en réalité de Lothaire: sa réponse à la malheureuse reine est sévère: elle a menti. prétcnd-IL en déclarant que c'était d'ellc-mcmc qu'elle renonçait à la dignité royale ct a la couche de Lothaire. Défense lui est faite de venir a Rome, si Waldrade n'y est d'abord envoyée avant elle. Jaffé, n. 2870. C'est dans le même sens,cl avec plus de sévérité encore, qu'il écrit a Lothaire hti-même. Jaffé, n. 2873 Eh même temps, il gourmande les évêque* de Lorraine de leur inertie dans toute celle affaire; sous peine d'excommunication, il* devront faire connaî*rc la sentence qui a frappé Waldrade. Jaffé, n 2871. Quant à Charles le Chauve,qui.pour quelques services à lui rendus, n renoncé à défendre la cause de Thculberge, U est réprimandé à son tour Jalté, n. 2872.

Incapable de résister ouvertement aux sommations pontificales, Lolh.iire, qui venait de se rapprocher de Louis le Germanique, feignit de prendre à l'égard de Nicolas une attitude soumise : il avait, disait-il, l'intention de se rendre à Home pour y confondre ses accusateurs» c même, auparavant, il allait envoyer des ambassadeurs qu'il justifieraient ; les bruits que l'on avait fait courir sur ses nouvelles relations avec Wairadac étalent mensongers. Texte dans Brunonius, *Anm/ef*, an. 866, n. 36-12; *Λζοη. Germ. hrsL, Episl.*, t. vr, p. 236-238. En même temps, Louis le Germanique s'entremettait et, tout en plaidant la cause de son neveu, soulevait à nouveau la question des deux archevêques déposés). Nicolas ne se laissa pas fléchir, bien qu'il n'ait pas d'ailleurs positivement excommunié Lolhaire. Cf. E. Perds, dans *Neues Archiv*, t. xxxu, p. 113-119. Trois lettres dictées le 30 octobre, quinze jours avant sa mort, expriment au roi de Germanie le point de vue dont il est bien résolu à ne pas se départir ; il ne recevrait pas Lolhaire à Home, à moins qu'il n'envoyât d'abord Wairadac et qu'il ne reditût à l'neveu ses droits ; et quant aux deux métropolitains de Cologne et de Trèves, ils avaient commis des fautes trop énormes pour qu'il fût possible de songer à leur rétablissement. Jaffé, n. 2881-2886, Cette fin de non recevoir serait la dernière intervention de Nicolas en cette pénible affaire. Il appartiendrait à son successeur Hiden H de trouver les solutions misericordieuses qui, en lui, sont intactes ; les questions de principes, pourvoiraient aux questions de personne.

Pour Nicolas I^{er}, il avait cru nécessaire d'affirmer, en la circonstance, et le droit souverain de l'Église à s'occuper de ; affaires* matrimoniales et l'autorité suprême du Siège apostolique, et le soin jaloux que doit prendre la société ecclésiastique de ne rendre en ces délicates matières aucun Jugement de complaisance. Canonistes et théologiens reviendront souvent, par la suite, sur les principes qu'il a pour lors affirmés et sur la fermeté avec laquelle il a su les appliquer.

2. *Nicolas I^{er} et les grands dignitaires ecclésiastiques.* — L'affaire du divorce nous a déjà montré la manière dont Nicolas envisage les rapports du Saint-Siège avec les grands dignitaires ecclésiastiques. Depuis que la renaissance carolingienne avait rendu un nouveau lustre à cette vieille institution métropolitaine, il ne manquait pas de prélats de cet ordre qui considéraient trop volontiers leurs fonctions comme supérieures à tout contrôle. Nicolas va leur montrer que, pour importante qu'elle soit, leur fonction ne repose, en dernière analyse, que sur une concession du Siège apostolique. C'est là une vieille idée de saint Léon le Grand qu'il reprend avec lui toute sa vigueur.

Ce n'est pas à dire que Nicolas veuille systématiquement rabaisser le rôle des métropolitains, comme divers souverains ont entrepris d'annihiler le pouvoir des grands vassaux. Il est le premier à revendiquer pour les métropolitains l'exercice de leur juridiction. Au détriment des droits d'Hincmar, archevêque de Reims. L'évêché de Cambrai a été pourvu directement par le roi Lothaire. Nicolas proteste contre cette violation des privilèges de Helms. Voir les trois lettres écrites, n. 2739-2732 adressées aux évêques lorrains, à Lolhaire. et à Hildain nommé par celui-ci à l'évêché de Reims. Dans toutes les grandes affaires qu'il a à traiter, ces prélats sont les premiers à s'adresser au clergé des divers royaumes. Voir par exemple, entre beaucoup d'autres, Jaffé, n. 2671. 2684, 2697. 2719. 2757, 2761. A Nominoë, le roi breton qui s'est insurgé à la fois contre Charles le Chauve et contre la juridiction de la métropole de Tours, il rappelle énergiquement les droits de cette dernière. Jaffé, n. 2708. Mais, s'il entend faire respecter

les privilèges des inéiropolilnins, il entend aussi que ces derniers, se tenant à leur juste place, n'compléteront ni sur les droits des simples évêques, leur» subordonnés, ni sur le pouvoir supérieur du siège apostolique. Deux affaires retentissantes mettent fort bien en lumière cette idée : celle de Jean de Kavenne et celle d'Hincmar de Helms.

a) *L'affaire de Jean de Ravenne.* — On sait que les archevêques de Kavenne, longtemps appuyés par l'exarque byzantin dont leur ville était la résidence, avaient toujours témoigné de quelque indépendance par rapport au Siège apostolique. Depuis 850, le Siège était occupé par Jean VIII, frère du duc Grégoire, commandant militaire de la ville, et en fort bons termes avec l'empereur Louis II. Déjà, sous Léon IV, des plaintes avaient été portées à Home contre lui : il tyrannisait ses subordonnés, lésait les droits de propriété que le Saint-Siège, en vertu des donations carolingiennes, possédait dans l'exarchat, brimait des ressortissants de l'État pontifical. Léon IV avait protesté et menacé. Jaffé, n. 2628, mais vainement. De nouvelles plaintes arrivèrent à Nicolas vers l'année 860. Sommé par trois fois de comparaître à Home, Jean est jugé par contumace et excommunié. Mansi, *Concils*, t. xv, col. 658 (voir L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. n, p. 168, n. 17-21). Il se rend alors à Pavie pour solliciter la protection de l'empereur, qui le fait accompagner à Borne par des *missi* impériaux. Sans se laisser émouvoir, le pape le somme de comparaître en novembre de cette même année 860. En l'absence de Louis, Jean refuse de se soumettre. Sur nouvelles plaintes qui lui viennent de l'Émilie et sur la demande même des victimes de l'archevêque, Nicolas se transporte de sa personne à Kavenne pour juger le coupable. Mais celui-ci a pris la fuite vers Pavie, où il sollicite une nouvelle intervention de l'empereur. Mal lui en prend ; irrité contre lui, Louis II lui fait sentir qu'il n'a pas d'autre parti à prendre que la soumission. Ainsi fut fait, en un concile qui se réunit à Home en novembre 861 ; Jean dut y lire une rétractation et jurer qu'il observerait à tout jamais les promesses qui y étaient contenues ; sur quoi le pape lui rendit sa communion. Le lendemain, les évêques d'Émilie apportèrent leurs plaintes rédigées par écrit, il y fut fait droit et des restrictions importantes furent apportées aux prétentions de l'archevêque de Kavenne. Voir le texte dans *Liber pontificalis*, t. n, p. 157-158, et la lettre par laquelle Nicolas avertit de ses décisions les sullragants de Kavenne, *Monum. Germ. hist., Episl.*, t. vi, p. 613 sq. On remarquera les considérants donnés par le pape : *Tam pernicioſa gravamina et tam malam consuetudinem ellam ipsi in Ecclesia Dei tirannice pullulasse dolentes...* ne aliis metropolitaniſ episcopis talia phæsumendi occasio «EMANERET et Ecclesiæ Dei tali inficerentur exemplo, statuimus, etc. *Ibid.*, p. 616. Cette affaire de Jean de Kavenne est donc, (dans la pensée du pape, un avertissement donné aux autres métropolitains.

b) *Les démêlés avec Hincmar de Reims.* — De ces métropolitains le plus considérable, à l'époque, était certainement Hincmar de Helms, et grâce à l'influence qu'il avait prise à la cour de Charles le Chauve, jouissait, dans la France occidentale, d'un pouvoir qui dépassait de beaucoup les limites de son ressort archiépiscopal. Déjà, l'empereur Lolhaire I^{er} avait voulu lui faire attribuer le titre de vicaire du pape dans les Gaules, c'est-à-dire en réalité la primatie sur l'épiscopat de cette région. Le plan avait échoué, mais Hincmar n'en avait pas moins dans le royaume de Charles une situation tout à fait prépondérante. Fort pénétré du sens de ses devoirs, «lésireux de faire respecter les règles canoniques, jaloux de travailler au

bon onire de l'Église, il était en même temps très ancre sur les principes canoniques de l'époque qui confiaient aux métropolitains une juridiction véritable à l'endroit de leurs suffragants. De cette supériorité il avait un sens très aigu et n'admettait pas volontiers les observations, à plus forte raison les résistances; l'idée qu'un pouvoir supérieur avait le droit d'intervenir entre lui et ses évêques, si elle ne lui était pas étrangère, lui inspirait néanmoins d'assez vives répugnances. On le vit bien à diverses reprises et notamment dans l'affaire de Kothade, évêque de Soissons. et dans celle de Wulfade et des autres clercs ordonnés par Ébon. Ces deux affaires amenèrent de vifs démêlés entre le métropolitain de Keims et le pape Nicolas 1^{er}. Sur tous ces démêlés je livre capital reste IL Schrörs. *Itinéraire Erzbischof von Reims, Fribourg* (1884).

a. *L'affaire de Rothade* évoquée de Soissons. — Holhade, évêque de Soissons depuis 832, représentait dans la province de Keims l'esprit qui allait bientôt se concrétiser dans les *Fausse Décrétales*, avec ses deux principes essentiels : limitation du droit des métropolitains, limitation des droits de la puissance séculière. Les rapports entre lui et l'archevêque, assez tendus dès la nomination d'Hincmar à Heims en 845, étaient devenus pénibles depuis le synode de Soissons de 853, où avait été prononcée la déposition d.*. clercs rémois ordonnés par Ébon (voir ci-dessous). Hincmar ne cherchait qu'une occasion de se débarrasser de ce suffragant. Pour des raisons dans le détail desquelles il est inutile d'entrer, Kothadc, en 861, *regulis ecclesiasticis obedire nolens*, est excommunié par son métropolitain. Il passe outre à la sentence : au concile de Pistes, qui groupait les évêques de quatre provinces, Hincmar semble décidé à le déposer. Kothadc parle d'en appeler à Home, on sursoit donc au jugement ; puis il se ravise, demande la constitution d'un tribunal de douze juges désignés par lui-même. Mal lui en prend : l'affaire est réglée à Soissons à l'automne de 862 : Kothadc est déposé, enfermé dans un couvent et remplacé sur son siège épiscopal.

Jusqu'à quel point Kothadc avait-il retiré l'appel au Saint-Siège dont il avait parlé au moment du concile de Soissons, c'est ce qu'il est difficile de dire. Quand il se sentit sur le point d'être condamné à Soissons, il lit grand étal de cet appel. Quoi qu'il en soit, le pape, dès le début de 863, intervient avec vigueur. Une lettre à Hincmar déclare l'archevêque *suspensodivinis*, si, dans les trente jours, il n'a pas remis Kothadc en possession de son siège ou s'il ne l'a pas envoyé à Home, avec des représentants de l'adverse partie pour que son affaire y soit ventilée. Jaffé, n. 2712: cf. lettre conforme à Charles le Chauve n. 2713. Sur quoi, sans mettre encore Kothad* en liberté, Hincmar expédie à Home Odon, évêque de Beauvais. Nicolas s'indigne; une série de lettres datées du 28 avril 863 rappellent à l'archevêque et à ses suffragants les droits du Siège romain: Kothadc n'est-il pas interjeté appel, que l'on aurait dû, avant d'exécuter la sentence, attendre l'avis de Home. La démarche du concile de Soissons constitue une injure à l'endroit de saint Pierre, une atteinte aux privilèges du Siège apostolique, une transgression des saints canons. » Jaffé, n. 2723. aux évêques du concile de Soissons; n. 2721, à Hincmar; n. 2722. à Charles le Chauve.

Hincmar agit de bonne politique de temporiser. Mais un nouvel avertissement du pape (pas conservé) lui arrive; il se décide alors au début de l'automne 863 à envoyer à Nicolas le diacre Lludo. Celui-ci annoncerait au pape que Kothadc avait été mis en liberté, confié à un évêque ami qui le conduirait à Home. C'est d'ailleurs en juin 861 seulement que l'évêque de Soissons arrivait au terme de son voyage; mais Hinc-

mar ne remplissait parlà qu'une des volontés du pape. Au lieu de se présenter ou de se faire représenter à Home pour y soutenir l'accusation contre son suffragant, il se contentait de l'envoi d'un mémoire. P. L. l. exxvi, col. 25-16. Cherchait-il à gagner du temps? Pensait-il empêcher le pape de prononcer un jugement définitif? C'était mal connaître Nicolas. La veille de Norl 861, cc'ui-ci.dans la basilique de Sainte-Marie Majeure, réhab.lltc Kothade et lui fait reprendre les insignes épiscopaux, un mois plus tard, dans la basilique de Sainte-Agnès, le jour de la frie de la martyre, 21 Janvier 865, un synode reçoit les explications de Kothadc, qui, le lendemain, est solennellement restauré cn sa dignité. Une série de lettres portent cet événement à la connaissance de* ayants cause : Charles le Chauve, Hincmar. l'épiscopat du royaume, le peuple de Soissons. JalTé, n. 2783-2786. On remarquera tout spécialement la lettre a l'épiscopat gaulois, qui s'éieud sur les considérants de la sentence prise par le Saint-Siège, sur les textes canoniques qui la légitiment. Il est incontestable que l'influence des *Fausses Décrétales* s'y fait sentir. Voirci-dessous. Mais, comme le dit très bien E. Perds, les *Fausses Idécrtâtes* n'auraient pas existé que Nicolas l<r n'aurait pas agi autrement. Kothadc finalement revint sur son siège épiscopal où il mourra vers 869.

b. *L'affaire de Wulfade et des clercs ordonnés par Ébon.* — Une autre affaire n'allait pas larder à soulever un nouveau conflit entre l'archevêque de Kcims et le Saint-Siège: sans au un doute, c'était la présence de Kothade à Home qui avait attiré l'attention sur une autre question rémoise, demeurée pendante depuis de longues années. (J.L. S. diet. Les *réordinations*, p.125 sq.

L'archevêque de Keims, Ébon, avait pris en 833 le parti de Lolhaire révolté contre son père Louis le Pieux. Après la restauration de ce dernier, Ébon porta la peine de cette rébellion. Déféré à un concile de Thionville en 835, il avait dû se reconnaître indigne de l'épiscopat et avait été déposé. L'intervention du pape Grégoire IV avait empêché toutefois de procéder à son remplacement. À la mort de Louis le Pieux en 840, Ébon avait été restauré sur son siège par un acte de l'autorité impériale contresigné par dix-huit évêques; rentré à Keims en décembre 840, il avait fait les fonctions épiscopales et en particulier ordonné un certain nombre de clercs. Lolhaire vaincu, Ébon, en 843, avait été de nouveau exposé et le pape Serge II l'avait simplement reçu à la communion laïque. En 845, Hincmar était élevé au siège de Keims et, dès son installation, il frappait de suspension les clercs ordonnés par Ébon durant la restauration (840-842); on sait le nom d'un prêtre, Wulfade; il y avait eu d'autres victimes; en 846, il en restait encore neuf. Après diverses alternatives «de sévérité et de douceur, Hincmar avait fait régler déhâtivement la question dans un concile de Soissons de 853; la restauration d'Ébon était déclarée nulle, nulle dès lors (ou du moins illicite, on ne distinguait pas trop les deux points de vue) les ordinations conférées par lui durant ce laps de temps.

Hincmar qui savait utiliser l'action «lu Saint-Siège quand il l'espérait favorable à scs vues, avait demandé au pape Léon IV (t 855) la confirmation de la sentence rendue a Soissons; de leur côté, les clercs frappés s'étaient pourvus à Home, ct le pape avait convoqué les deux parties à comparaître; mais, Hincmar n'ayant pas bougé, les choses étaient restées en l'état. Benoît III. en 855. donnait une approbation générale aux \clcs du concile de 853, mais sans rien préciser quant à la question même des clercs. Jalté, n. 2661.

Au moment où fut soulevée l'affaire de Kothad. en 863, Hincmar crut « pporlun d'envoyer à Home par

Il^{er} solns d'Odon de Beauvais les actes du concile de 853. On demandait à un pape de confirmer la sentence prononcée contre Wulfade *et* ses compagnons. Pensait-il donner par là une satisfaction partielle à Nicola^{us} I^{er} et une preuve de sa soumission au Siège apostolique? Il prenait mal son temps. Nicolas I^{er}, l'ouïf, n'avait pas de raison d'infirmer les décisions de son prédécesseur; il maintint la décision déjà portée : *sententia nostra tum non romani. Sicut in omnibus iuvit atque iudicio*. Jaffé, n. 2720. Affirmation générale des droits métropolitains de Brims, celle lettre ne touche l'indirectement. Il sans y faire d'allusion précise, l'affaire de Wulfade et ses consorts.

Venu à Rome en 864, Rothade, qui sur celle qui est son pirihullère avait toujours été opposé à Hincmar, en présenta au pape, à sa manière, les tenants et aboutissants. Quand il vint en France, en 865, Arsène fut chargé d'enquêter sur tout ceci, informé par lui, Nicolas I^{er}, au printemps de 866, prescrivit à l'inciner ou de rétablir immédiatement les clercs déposés ou de reprendre leur affaire dans un concile qui se rassemblerait à Soissons le 18 août, le auquel il prescrivait aux archevêques de Lyon, Vienne et Rouen de se rendre. Jaffé, n. 2862-2801. Le concile se tint et la date indiquée. Mansi, *Concil.*, t. xv, col. 703 sq. L'influence d'Hincmar y fut prépondérante et les décisions conciliaires marquent quelque humeur et l'endroit du Saint-Siège. Puisque celui-ci avait pris l'affaire en mains, qu'il la terminât et lui seul, sans demander aux évêques gaulois de se déjuger en un procès qui avait été jadis réglé dans un synode, où cinq provinces étaient représentées. Voir *Eplst. synod.*, Mansi, col. 728. Les réponses de Nicolas, signées le 6 décembre 866, manifestent une vive irritation contre Hincmar. Jaffé, n. 2822-2825. Tout en prenant acte de la décision du concile et en rétablissant, de son autorité, les clercs déposés, le pape faisait sentir qu'il était mécontent de l'altitude prise par les prélats français et leur animateur.

Des attaques personnelles qui émaillaient les lettres pontificales, Hincmar témoigna d'abord le plus vif mécontentement. Mais il craignait d'autre part qu'on ne soulevât à nouveau l'affaire de Gottschalk, qui, de sa prison d'Hautvillers, ne cessait de réclamer justice. Il crut plus sage de donner au pape une preuve de soumission. Ses envoyés portèrent au pape, et l'été de 867, l'expression de sa bonne volonté; c'était le moment où les nouvelles de Constantinople étaient tout et fait mauvaises. Nicolas I^{er} lui aussi, avait besoin d'Hincmar et de l'épiscopal gaulois. La lettre où il lui demande de tourner contre les schismatiques de Byzance l'activité de ses collègues, Jaffé, n. 2879, est un témoignage que le pape ne gardait pas rancune à l'archevêque. Entre temps, d'ailleurs, s'était tenu à Troyes, le 25 octobre un synode de six provinces ecclésiastiques gauloises, qui avait définitivement terminé l'affaire des clercs de Reims dans le sens demandé par Nicolas. Mansi, *Concil.*, t. xv, col. 791. Le message qui transmettait et Rome les décisions du concile n'en trouverait plus Nicolas en vie : c'est le pape Hadrien II qui aurait connaissance de la victoire définitive remportée par la diplomatie pontificale sur le plus puissant des métropolitains d'Occident.

IL L'idée de Nicolas I^{er} sur le gouvernement de l'Eglise. — Les idées de Nicolas I^{er} sur le rôle de la papauté dans l'Eglise ressortent avant tout des faits que nous venons d'exposer. Toutefois, elle est très nette qu'elle est exercée aussi bien sur l'actuel que sur la postérité une très profonde influence. Bon nombre de textes sortis de sa plume sont passés dans les collections canoniques du haut Moyen Age et n'ont pas peu contribué à la for-

mation des idées que l'on s'est faite et celle époque des pouvoirs de la papauté.

Il convient d'abord de se demander jusqu'à quel point les conceptions, exprimées par Nicolas I^{er}, sont nouvelles, jusqu'à quel point leur expression est son œuvre personnelle, avant d'en esquisser une rapide synthèse.

1. *Personnalité des conceptions de Nicolas I^{er}.*

Pour ne pas paraître de prime abord nombre des formules employées par lui, celle nouveauté ne doit pas donner le change. A plus attentif examen, Nicolas apparaît dépendant de textes antérieurs; et d'autre part, la présence et la chancellerie pontificale, et son époque, d'un personnage de tout premier ordre et de grande influence, autorise à poser quelques questions sur l'originalité même des expressions dont la correspondance fait usage.

1. *Sources des idées développées dans la correspondance.* — C'est avant tout dans les textes canoniques, rassemblés à son époque, qu'il faut chercher l'origine des idées de Nicolas I^{er}. Jusqu'à quel point faut-il compter parmi ces textes la collection du Pseudo-Isidore, c'est la question qu'il faudra ensuite examiner.

a) *Textes juridiques antérieurs.* — La nouvelle édition des lettres de Nicolas dans les *Monumenta Germaniae historica, Epistolae*, t. vi, p. 257-690. permet au lecteur de se rendre un compte exact de l'usage fait par ce pape des textes antérieurs. Comme tous ses contemporains, il dispose d'abord de ce *Codex canonum* compilé au début du VIII^e siècle par Denys le Petit; c'est là qu'il trouve, avec les canons des conciles, les décrétales des papes du IV^e et du V^e siècle. Mais il connaît aussi les lettres des pontifes de l'âge suivant, conservées aux archives de la curie romaine; il cite Pélage I^{er}, saint Grégoire le Grand, Grégoire II, Hadrien I^{er}. d'autres encore, et naturellement ses prédécesseurs immédiats Léon IV et Benoît III, sans compter les apocryphes sylvétrins. A le lire, on sent que la chancellerie romaine est en possession d'une tradition fort longue, et qu'elle n'entend pas laisser prescrire (étudier particulièrement et ce point de vue l'interminable lettre adressée et l'empereur Michel en septembre 865. Jaffé, n. 2796, ou encore la lettre aux évêques de France de janvier 865, Jaffé, n. 2785). Un certain nombre de Pères de l'Eglise sont également invoqués, et, chose plus surprenante, le *faux* Justinien lui-même. Bref, c'est de toutes mains que Nicolas emprunte ses arguments.

A vrai dire, il a sa manière et lui de les utiliser et de leur faire rendre un son conforme et ce qu'il en attend. L'interprétation qu'il donne du canon 9 de Chalcédoine est restée célèbre. On y lisait qu'en cas de contestation avec son évêque, un clerc doit porter son procès devant le synode de la province, que l'évêque en conflit avec le métropolitain portera sa cause devant le primat du diocèse (civil) ou le siège de Constantinople, *petat primatem dioceseos aut Sedem regia urbis Constantinopoli* (une). Une savante exégèse permet et Nicolas d'affirmer que, suivant Chalcédoine, la formule *primas dioceseos* désigne en définitive le *primas dioceseon* (au pluriel), c'est-à-dire le titulaire du Siège apostolique. Voir *Monum. Germ. Hist. Ekd.*, t. vi, p. 470-171. On trouverait d'autres exemples de cette exégèse tendancieuse.

b) *Utilisation des "Fausses Décrétales"*. — Plus grave serait l'accusation portée par certains historiens contre Nicolas d'avoir utilisé, pour défendre sa politique, la collection de Pseudo-Isidore, dont il aurait connu manifestement le caractère apocryphe. Voir IL Bohmer, art. *Nikolaus I.*, dans *Prot. Iteaten-cyclopedic*, t. xiv, p. 69, qui parle même de « mensonge conscient ».

Telle quelle, relie accusation est injuste, et la réponse doit être beaucoup plus nuancée. L'élaboration est donnée au mieux par G. Fournier, dans son *Etude sur les « Fausses Décrétales »*, parue dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. vu et vin (1906 et 1907). Entre les deux opinions adverses. (elle de A. V. Müller (*Nettes Archiv*, t. xxv, p. 652 sq.). suivant qui Nicolas a eu connaissance en 861 par Hothard des *Fausses Décrétales*, s'est appuyé sur elles, et a modifié sous leur influence ses concepts canoniques antérieurs, et l'opinion de Schrörs (*ttist. Jahrbuch*, t. xxv et xxvi) qui prend le contre-pied de ces affirmations, le Canoniste français suit une voie moyenne. Il reconnaît que Hothard a apporté à Rome en 861 la fameuse collection, qui avait pris naissance au Mans vers les années 850, et qu'au moins dans la première aux évêques de France de janvier 865 (Jaffé, n. 2785) on perçoit l'influence de la compilation apocryphe : « De ce document, écrit P. Fournier, se dégage un certain parfum isidorien, soit parce que le pape développe un argument familier à Isidore, quoique ce ne soit pas Isidore qui en ait fourni le germe à Nicolas 1er, soit parce qu'il se fonde principalement sur les décrétales qui constituent une masse dont il n'exclut pas les apocryphes isidoriens. » *Loc. cit.*, l. vin, p. 39. A partir de cette date, on voit assez facilement aussi intervenir dans les documents pontificaux certaines idées, tout spécialement l'Exemption des évêques, chères au Pseudo-Isidore, mais on ne relève aucun emprunt littéraire proprement dit. Et, par ailleurs, sur certains points importants de la discipline ecclésiastique Nicolas semble tout à fait indépendant de l'auteur apocryphe : c'est le cas, par exemple, dans la question des chorévêques, dans la restitution des *lapses*, dans la translation des évêques, Et P. Fournier de conclure qu'en définitive l'influence exercée sur Nicolas 1er par les *Fausses décrétales* n'a pas été considérable. Probablement, le pape s'est implicitement appuyé sur les textes isidoriens pour établir le droit, qu'il avait d'ailleurs toujours réclamé, de connaître des causes des évêques; sans doute, les textes isidoriens ont contribué au temps de Nicolas 1er au développement de la règle : *Spoliatus ante omnia restituendus*, dont ils ont consolidé le fondement, en même temps qu'ils introduisaient une précision plus grande dans son application. A cela se réduit leur influence. » *Ibid.*, p. 19. Et d'ailleurs l'auteur est porté à croire (luc les textes isidoriens ont été présentés au pape partiellement sous forme d'extraits ou de séries d'extraits à l'occasion du procès de Hothard. Nous sommes très loin, comme on le voit, de la massive accusation portée par H. Bohmer.

2. La part de l'anastase le Bibliothécaire dans la rédaction de la Correspondance Si personnel que soit un pape, il ne laisse pas de dépendre jusqu'à un certain point, pour l'expression de sa pensée, des gens qu'il emploie à la rédaction de sa correspondance. L'influence d'un secrétaire peut être considérable, surtout (puisque ce personnage est doué d'une puissante individualité.

Or, c'est justement le cas du trop fameux Anastase, dont il est certain qu'il a joué auprès de Nicolas 1er un rôle des plus importants. Pour le détail, voir l'art *Anastase le Bibliothécaire* du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, il n'y a plus aucun doute, à l'heure présente, sur son identité, et l'on a pu reconstituer à coup sûr son *curriculum vitae*. Cardinal-prêtre de Saint-Marcel sous Léon IV, il s'est vu condamné par celui-ci: il a créé les pires difficultés à Benoît III au moment de son élection (septembre 855), et n'a été antipape pendant quelques jours. Sous la pression impériale, Benoît III lui a pardonné et l'a admis à la communion laïque. Nicolas 1er, qui a eu besoin de lui, à cause de sa connaissance approfondie de la langue

grecque, lors des premiers démêlés avec Photios, lui a témoigné une véritable faveur. A partir de 862 tout au moins, l'abbé de Sainte-Marie du Translévcre (c'est le titre qu'il avait à ce moment) devient secrétaire intime de Nicolas, en attendant qu'Hadrien II le fasse bibliothécaire de l'Eglise romaine. Même après le crime commis par lui contre Hadrien en 868, et la sévère condamnation qui l'a frappée, il parvient à rentrer en grâce. En 870, il figurera au IV concile de Constantinople (V concile œcuménique), comme représentant du pape et de l'empereur Louis II.

Singulier personnage, on le voit, instruit, intelligent, mais dépourvu, semble-t-il, de toute valeur morale! C'est lui, il nous l'apprend lui-même dans la préface de la traduction des actes du VIII concile œcuménique, qui a rédigé une bonne partie de la correspondance de Nicolas 1er, au moins pour ce qui concerne l'infamie photienne. Cf. *P. L.*, t. cxxix, col. 17 l). La comparaison de nombre de pièces de la correspondance avec les œuvres connues d'Anastase corrobore de tous points cette affirmation.

Mais cette collaboration d'Anastase fut-elle de nature à imposer au pape des manières de voir, des démarches auxquelles il n'aurait pas été porté de lui-même? on l'a prétendu. Toute la thèse si remarquable du P. Lapâtre. *De Anastasio bibliothecario*, Paris, 1885, est au fond bâtie sur cette idée. qu'Anastase a gouverné dans la réalité sous le nom de Nicolas. Peut-être y a-t-il, au fond de tout ceci, le désir de faire passer au compte du trop fameux bibliothécaire quelques-unes des mesures contestables, des interprétations tendancieuses, que l'histoire peut reprocher à Nicolas. Et Pritzel a réagi, avec raison, nous semble-t-il, contre cette interprétation passablement arbitraire. Il fait remarquer que, sous Benoît III déjà, Nicolas avait tenu en fail les rênes du gouvernement, il serait bien peu vraisemblable qu'arrivé au trône pontifical, il ait passé à d'autres l'exercice du pouvoir. Par ailleurs, l'ensemble des actes de Nicolas nous révèle une politique parfaitement cohérente, et cette politique prend fin dès sa mort, bien qu'Anastase soit encore resté, pendant près d'une année, le conseiller d'Hadrien II. et qu'il ait encore exercé de l'influence sous le pontifical suivant. En 871 on conclura que l'action et la doctrine, qui se manifestent dans l'œuvre et la correspondance de Nicolas, proviennent directement du pontife lui-même. Pour réaliser ses desseins il a pu utiliser des hommes comme Anastase, comme Hadald, comme Arsène, tous plus ou moins compromis sous le pontificat précédent; mais aucun des personnages de l'entourage pontifical n'a pu donner à sa correspondance et à sa politique le caractère qui leur est propre. C'est du pape lui-même que l'une et l'autre relèvent en dernière analyse.

2. Principales idées de Nicolas 1er. - 1. la monarchie pontificale. Ce mot résumé assez bien la conception que se fait Nicolas de la situation du Siège apostolique par rapport à l'ensemble de la chrétienté.

A la conception orientale des cinq patriarchats, parmi lesquels Rome n'a guère qu'une primauté d'honneur, il oppose nettement l'idée, fort ancienne et la vérité, mais parfois un peu obscurcie aux âges précédents, de la primauté de juridiction du siège romain sur toutes les Eglises. La «sollicitude ecclésiastique» (ce mot ancien, il l'infatigable) s'étend à toute la terre: elle est une conséquence directe des promesses faites à Pierre et par là même à ses successeurs. Cette Juridiction, Nicolas l'affirme surtout dans ses lettres relatives aux affaires orientales, qu'il s'adresse au basilien. à Pholius ou aux autres patriarches. Voir surtout le long factum adressé à Michel en 865. Jaffé, n. 2796.

2. Les manifestations essentielles de ce pouvoir

monarchique, c'est le droit pour le Siège apostolique de convoquer les synodes et de les approuver. Nulle assemblée épiscopale n'a de valeur que si elle est convoquée, explicitement ou implicitement, par le pape; nulle décision ne devient légitime que par son approbation.

Administrateur suprême de l'Église, le pape csl aussi juge en dernier ressort et Juge nécessaire de toutes les *causes majeures*. Parmi ces causes majeures figurent celles où sont impliqués des souverains temporels, l'histoire du divorce de Lothairc en est un exemple frappant: de même encore celles qui sont relatives à la déposition des évêques. Sur ce point, il semble bien que Nicolas ait renforcé, en faveur de la primauté romaine, la pratique courante à son époque. Sans doute, nui ne contestait que le pape fût compétent dans les affaires des patriarches, des primats, des métropolitains. La cause de Photius et d'Ignace, par exemple, ressortissait tout naturellement à sa juridiction, celle de Gunther et de Thlctgaud semblablement, quoi qu'il en soit de la procédure sommaire cl unilatérale qui fut appliquée à leur cas. Ce qui est encore en litige, c'est le droit peur le pape d'intervenir dans la cause des évêques ordinaires, soumis à une autorité métropolitaine. Hincmar et les évêques de France, par exemple, sont d'avis que la cause de Rnthade, au cas où celui-ci n'aurait pas appelé à Rome ou aurait retire son appel, est du ressort exclusif du synode provincial ou interprovincial. Nicolas n'en juge pas ainsi. Même s'il n'y avait pas eu appel, cette cause d'un évêque, étant une cause majeure, requiert une intervention du Saint-Siège. En quoi il est conséquent avec son premier principe : que la confirmation des décisions conciliaires lui appartient *de piano*. Pour urger son droit d'intervenir, Il s'appuie encore sur les canons de Sardlque qui autorisent en tout cas l'appel au Siège apostolique; mais, encore une fois, cet appel n'est pas nécessaire. S'il sc rencontre ici avec une des doctrines chères au l scudo-lsdore, cela ne veut pas dire qu'il la lui ait empruntée. Ce renforcement du droit pontifical était en somme dans la logique des choses. Reconnaissons d'ailleurs que Nicolas n'enlève pas toute compétence aux synodes provinciaux: c'est à eux qu'il appartient de ventiler les questions, mais il csl bien entendu que la décision suprême appartient au souverain pontife. Et tout ceci contribue à renforcer dans l'Église une centralisation qui avait déjà commencé à l'ùgc précédent. Le mouvement est incessant qui mène à Rome de tous les points de la chrétienté, el qui en repart dans toutes les directions. l 'affaiblisHmcnt du pouvoir des métropolitains en csl la conséquence naturelle. Voir ci-dessus, col. 515.

2. *Les rapports des deux pouvoirs*. — C'est le point où Nicolas est l'mené a exprimer les idées les plus neuves, et la date où il les exprime est à remarquer. Cinquante ans auparavant. (harlcmngnc munirait clairement.par ses paroles el plus encore par sa conduite, qu'il m. considérait comme responsable devant Dieu dr la bonne marche de l'Église. Au*sacerdoce il abandonnait volontiers le soin de prier pour la pros-jiérilr de l'empire, mai* c'est lui-même qui était préposé, en définitive, a l'administraion îles choses de Dieu. Le rcsaro-puphme s'installait en Occident comme il %étuil installé en Orient

Les premières dislocations de l'empire carolingien penne lent à l'Église «le revenir à une Idée plus nette et plus traditionnelle de sa situation. Dès l'époque de Louis le Pieux, les prélats des diverses parties de l'empire renvenen' les rôles, el tendent à prendre dans h direction de l'État une influence prépondérante.

Lapapauténeles suit d'ailleurs que lentement (ainsi Grégoire IV dans la guerre civile de 833), trop éloignée

sans doute des points où se traitent les grandes affaires pour y intervenir clleclivemvnl. Avec Nicolas 1««, elle va prendre, durant quelque temps, une plus uetto conscience de son rôle et de son pouvoir directif.

• Pouvoir directif . c'cst le mol qui semble convenir, et cela implique une distinction précise entre Église el État. La conception bvzanline et carolingienne tendrait à absorber l'Eglise dans l'État; poussée à ses extrêmes limites, la théorie du pouvoir direct», telle que l'ont formulée les théoriciens du xiv. siècle, ne tend à rien de moins qu'à absorber l'État dansl'Églisc.Nicolas.lui. exprimed'une manière très nette l'existence des deux pouvoirs, souverains chacundans leur domaine. Par quoi d'ailleurs, ilentend surtout que l'État ne s'immiscera pas dans les affaires de l'Église. Ce qu'il a vu dans l'alfaire de Photius, c'est moins l'irrégularité qui atteint celui-ci pour sa rapide ascension, le grief d'être un néophyte, que l'intervention abusive du basileus dans la déposition d'Ignace et l'élection de Photius. (.est le point sur lequel il revient le plus fréquemment dans la correspondance relative aux affaires orientales, alors que Photius se justifiait surtout en prétendant que les canons interdisent l'ascension d'un néophyte n'avalent pas cours en son Église. S'il est sévère pour les deux archevêques lorrains, c'est à cause de leur complaisance à sc soumettre aux désirs de leur roi Lothairc: et son antipathie pour Hincmar s'explique en partie par Je fait qu'il voit en celui-ci l'agent politique de Charles le Chauve. Meme altitude à l'égard des prélats bretons qui se plient aux injonctions de Ncminoé. Cf. Jaffé, n. 2708. A la vérité, il n'ose encore parler trop haut à des rois qui s'avisent d'agir en despotes à l'endroit de leurs évêques; mais avec quelle hauteur il s'adresse à un fonctionnaire, le comte Étienne, qui a chassé Slgon, évêque de Clermont, et l'a remplacé î JatTé. n. 27<><>

Et pourtant, sans sc rendre compte du danger qu'il crée par là, il est sans cesse à demander l'aide des souverains pour le bon fonctionnement de l'institution ecclésiastique. Voir les innombrables lettres à Charles Je Chauve et à Louis le Gcimanique pour les amener à faire cesser le scandale de Lothairc: les lettres ù Charles le Chauve dans l'affaire de Rothade, etc.; les divers lettres à Michel dans le conflit Ignace-Photius. A la vérité, ce qu'il demande avant tout, c'est que les souverains ne paralysent pas, par leur intervention, le libre jeu des lois canoniques. Mais celte neutralité bienveillante ne lui suflit pas encore; il faut une intervenilon positive des puissances séculières en faveur de l'Église. Sans être encore pleinement arrivé à cette conception que le pouvoir civil est aux mains de l'Égllse un instrument d'exécution (voir ci-dessus, col. 509), il est sur le chemin qui y conduit. E. Perds a même pu relever chez lui une allusion à la métaphore des deux glaives qui a joué dans la formation des Idées lhécctratiques le rôle que l'on sali. Voir Jaffé, n. 2787; /* t. exix, tel. 918; *Manum, (iftni. hist* , p 611 : *Meatus Petrus apostolorum princeps, <m Matchi cobio kai i abscissa ijladlo aureinobadientif.met in Ananta et Scphiru spihiti aii uerbi mucrone mendi cium ct avaritiam perculit*. L'allusion nous paraît fugitive. Mais i' est un autre tcxle cpil revient à plusieurs reprises, c'esi h. *constitues cas principes superc-mnrmterram*(Vk., \i.iv , 17)quole pape applique volontiers ù la juridiction ecclésiastique. \ olr surtout .lalié, n. 2796: *Mon. Germ hist* . p. 175-176.

Aussi bien allInne-t-Il avec force la primauté du spirituel sur le temporel ; *Quanto enim spiritus carnem pricccllit, tanto magis eu </nq> sunt spiritalia carnalibus oportet omnibus anteponi. Ibid* . p 163; cf Jaffé, n. 2811; *yton. Germ, hist.*, p. 535. Mats l'idée n'ext pas nouvelle el.dans leurs relations avec les empereurs

byzantins, plusieurs papes du v. cl du vi* siècle l'avalent mise en avant, (e qui est plus nouveau, c'est l'application, qui csl faite. Si 1rs souverains manquent ù leurs devoirs, c'est â l Église de les répri- mander, et de les y contraindre au besoin par l'excom- munication. Michel d'une part, Lothairc II de l'autre se sont vus menaces de relie peine. A la vérité encore, la théorie n'a pas encore sorti ici toutes scs consé- quences. Bien qu'on ail prétendu le contraire, l'excom- munication, dans la pensée de Nicolas, n'attire pas sur le coupable les terribles effets politiques qu'elle amènera deux siècles plus tard. Voir ci-dessus, col. 509. Son cflicacité n'en csl pas moins considérable, et les deux oncles de Lothairc II, au cas ou celui-ci eût été excommunié, semblaient lout disposés ù en tirer des conséquences d'ordre pratique. On remarquera, d'ail- leurs que, dans ces deux cas, Nicolas en est reste aux menaces, el qu'il ne s'agissait poln. d'affaires poli- tiques, mais de questions qui ressortissaient d'une pari de la loi canonique, d'autre part de la morale générale. On ne sc tromperait donc guère en faisant de Nicolas un des partisans (sinon un des théoriciens) du droit que l'Église exerce en chose temporelle *ratione peccati*. Mais la théorie, chez lui, est encore loin d'être précisée el, pour la constituer de lotîtes pièces à partir de ses actes et de ses écrits, il faut que les critiques ajoutent beaucoup aux données substan- tielles qui leur sont fournies.

Tout compte fait, donc, ce fui un très grand pape cl (pu, au seu l du r siècle de fer»apparaît comme une très vivante el très noble incarnaiion de l'idéal ecclé- siastique. Ses premiers successeurs hériteront quelque temps encore du prestige qu'il a conféré au Siège apos- tolique, en attendant qu'après les tristesses et les hontes du x* siècle, les grands papes de la réforme grégorienne el de l'âge suivant reprennent ù leur comple, en les perfectionnant et en en lirant toutes les conséquences, les idées qu'il a si fortement expri- mées dans scs actes et dans ses écrits.

Le* travaux sur les points de détail (Hincmar, *Fausses Décrétales*, etc.) ont été mentionnés au cours de l'article.

L Sources. — 1° *La biographie* est donnée par le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. n, p. 151-172; L. Duchr*nc n démontré qu'cite est duo A deux auteurs, donl ht prose s'entremêle, d'une part un employé du vestiaire pontifical, d'autre part *Anastase le libliothccairc*, voir *ibid.*, p. v-vm et les notes de la biographie.

2° lui *Correspondance* pour l'histoire de sa publication, voir la préface d'E. Perch à In dernière édition : *Afonu- mcnla Germania. historica. Epistolarum*, t. m, Berlin. 1925 (le fascicule contenant les lettre* de Nicola* est de 1912); l'éditeur n adopté le groupement logique: niTnirc de Lothairc — de Bothndc et Wulfndo — de Photius - *Varia*— *Dubia*; une table de concordance, p. 258 sq., permet de raccorder la numérotation A celle de Jaffé. Sur les travaux préparatoires, voir *Xiiirs Archiu*, t. XXXVII et XXXIX (1912, 191 I). L'édition de *P, L.*, t. c.xix, p. 769-1212 reste encore utilisable.

3° Conciles, dans Mansi, t. xv et aussi Afon. *Germ. hist.. Legum*, sect. n, *Capitularia regum Francorum*, t. ii, 1897. — Annales de Fulda, do Saint-Berlin (pour la période correspondant Annales de Prudence et d'Hincmar), dans lrs A/onirm., *Scriptores*, t. i, cl aussi la petite édition *Script, rerum germante, <n muni scholarum. Annales Hrrliniant*, «dit. G Wait/, Hanovre. 1883.

II. Tkav sux. — I°. *Généraux*. — Lc* histoire* générales de l'époque et particulièrement : E. DOHinder, *Geschichte des oslfrünkischen Hetrhes*, 2* édit., t. i et il, l cip/ig. 1887; A. Gasquet, *L'empire byzantin cl ta monarchie franque*. Pari*, 1888; E. Mühlbacher, *Deutsche Gischthc unter den Karolingcrn*, Stuttgart. 1896; B. Parisot. *Le royaume dr Lorraine sous les Carolingiens* (J/J-PfJ), Pari*. 1899; J. Calmette, *La diplomatie carolingienne du traité de l irdun d la mort d' Charles le Chaîne* (4LM77), dans la *Hibl. de l'Ecole des Hautes-Etudes*, n. 135, Pari*. 1901 ; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'Etat pontifical*, 3. édit.. Paris. 1911; (i. Romano, *Le dominationi barbariche in Italia*, I

Milan, 1907; A. îiaurk, *Kirchengeschlehte Deultcldands*, t. n. 3'-1. édit., Ixipzig. HH2. — Voir mikM Ikfek-lx.-clerrq. *Histoire des ritncUet*, I II a. Part». 1911.

2° *Spéciaux*, — H l Acmmrr. *Papst Xikolau» L und die bgzanlinische Staatskirche seiner '/.rit*, Berlin, 1857; \ Thirl, *Dr Xiolao papa / commentationes dure hhtnric&canonfar*, Bratin*brg, 1853; A. l-apôtre, *Dr Anastasia hibliothecaria Sedis tijriKlohrtr*, Pari*. 1885; du nu me, *L'Europe et le Saint-Sirgr à l'époque taraiingirnne, tjr pape Jean l'///*, Pari*. 1895; J. Roy, *Saint N inJai J**, dan* la collection Lr» *<iinh, Paris, 1899; J. Rlchlrrlch, *Papst Xikolans J.*, Berne. P»o3, (l'auteur, vlcux-catholiqu, manque d'impiri- tialité); A. Greinaehrr, D/r *Ansehauungm des /Mpflri Xil.olaus I ubrr dus Verhaltñls tan Sont und Ktrrrhr*, Berlin-Leipzig. 1009; E. Peril*. *Papst Xikolaits L und Anastasius Hibliothecurius*, Berlin, 1920.

2. NICOLAS II, pap< <lu lin décembre 1058, intronisé le 21 janvier 1059, mort le 27 juillet 1061.

— On a dit. à l'art. Bi.soh X. comment, à la mort du pape Étienne IX (tin mars 1058), la noblesse romaine, au mépris des droits du clergé et des pré- tentions impériales, avait précipitamment porté au siège pontifical Jean de Vellelri. (elle élection ne pouvait être approuvée par le parti de la réforme ecclésiastique, puissant a Borne depuis le règne de saint Leon L\ Hildebrand dut recevoir à la cour d'Allemagne, où il s'acquittait d'une mission pour le pape Étienne, la nouvelle des événements romains. La régente Agnès le chargea, semble-t-il, du soin d'aviser, cl on le trouve en Italie vers le début de décembre, à Florence où il négocie avec Godefroy le Barbu, duc de Lorraine, à Sienne où se groupent autour de lui, avec les cardinaux-évêques échappes de Home, des représentants du peuple et du clergé romain en délicatesse avec Benoit X ('est de ces tractations, dont il csl impossible de préciser le détail, que sorl l'élection au trône pontifical de Gérant, archevêque de Florence, qui va devenir le pape Nicolas IL Quelle part eurent, dans sa désignation, l'autorité impériale d'une part, les cardinaux-évêques et le clergé romain d'autre part, l'action enfin d Hil- debrand, c'est ce qu'il n'est pas facile de dire, étant données les divergences et les réticences des sources contemporaines. Une chose reste certaine, c'est que le nouveau pape était l'élui du parti réformateur et qu'il pouvait en même temps compter sur la protec- tion germanique. C'est grâce ù cette dernière qu'il put, au début de janvier 1059. entrer dans Ruine que son concurrent Benoit X abandonnait précipi- tamment. Lc 24 janvier il était < consacre · à Saint- Pierre et inaugurerait un pontiHeal qui, malgré sa brièveté, allait être de capitale importance pour l'Église.

Ami de Didier du Mont-Cassin, du cardinal Hum- berL subissant aussi Finfucnce d'i lildtbrand et de Pierre Damien. Nicolas ne pouvait être, en effet, qu'un partisan résolu de celle réforme ecclésiastique qu'avait commencée Léon IN. de celle lui le contre les deux grands fléaux de la simonie et du nico- lafsmc <pii était devenue la grande affaire du jour. Mais, tandis qu'un Léon IX. un Victor II ont cru pouvoir s'appuyer, au moins partiellement, sur la puissance séculière pour réformer l Église, Nicolas, marchant sur les (races d'Etienne IX, pense que le plus sûr, pour l'Église, est encore de faire elle-même scs affaires. Les événements récents ont montré d'ailleurs qu'il est urgent de mettre la succession pontificale ù l'abri des coups de main. C'est autour de ces deux grandes idées que roule le concile réuni au Latran. le 13 avril 1959, cl qui compta un nombre inusité d'évêques, cent treize au moins, sinon cent vingt-cinq.

Signalons, au point de vue dogmatique, le renou- vellement de la condamnation de Bérenger qui est

obligé d'abjurer son hérésie et de jeter au feu les livres où il enseignait son dogme pervers ■ Mtinsi, *Conti*L. t. xix, col. 758. Mais l'attention scorte avant tout sur la réforme des mœurs : défense d'assister aux offices célébrés par les prêtres notoirement conrobinaires; interdiction absolue à ces clerks de célébrer. défense d'obtenir une situation ecclésiastique par un laïque, soit gratuitement, soit moyennant finance; défense de posséder à la fois deux églises : voilà pour les clerks. Les laïques sont aussi visés : obligation stricte de payer les dimes, prémices et oblations; défense aux laïques de juger les affaires ecclésiastiques: interdiction des mariages entre consanguins; défense d'avoir à la fois une femme légitime ct une concubine. On s'efforçait en même temps de prévenir pour le futur les abus les plus graves :la vie en commun des clerks éloignerait pour eux la tentation ct de la simonie et de l'incontinence. Ces dispositions diverses sont connues par deux lettres synodales adressées par Nicolas, l'une à l'ensemble de l'Églisc, l'autre, aux évêques de Gaule, d'Aquitaine ct de Gascogne. Jaffé, n. 1105 et 1104, C / . t « xi m. col. 1315 et 1311.

Toutefois cc qui rend plus important encore ce concile d'avril 1059, c'est le fameux decret relatif à l'élection du souverain pontife, qui n été le point de départ de la législation moderne sur la matière. Jusque-là aucun texte législatif n'avait précisé la part qui revenait dans la désignation du pape aux divers éléments qui de tout temps y avaient concouru: évêques suburbicaircs. titulaires des grandes églises romaines ct des diaconies, clergé du second ordre, laïques même, sans compter l'intervention Impériale, qui depuis les Othons avait souvent été prépondérante, qui avait été officiellement reconnue au concile de Sutri en 1016 et. que la cour germanique ne semblait pas décidée à abandonner, (.était le rôle de ces divers facteurs qu'il fallait tirer au clair sous peine de voir se renouveler, à chaque vacance pontificale, les troubles qui, si souvent, avaient désolé Home, (.est a quoi veut parer le décret rendu au concile de 1059, rappelé dans les encycliques pontificales déjà citées, renouvelé ct renforcé au concile de 1060.

De cc décret il existe deux recensions nettement divergentes; celle qui est passée dans le *Décret* de Gratien, (list. XXIII. c. 1, recension pontificale; l'autre plus favorable aux droits de la cour germanique. recension impérialiste, (.es deux textes au complet dans *Monum. Germ. hist., Leg.*, sect. tv. L i. p. 537-546. Tous deux commencent par un considérant d'ordre historique, emprunté à l'élection de Benoît X, et sc terminent par de rigoureux anathèmes contre les violateurs de l'ordonnance pontificale, mais le dispositif diffère notablement de l'un a l'autre :

R ta ra ox roXTIH CA LK decernimus atque statui- mus : 3. ft, obeunte hujus Ko- nuur universali* Ecclesia- pontifice, inprimit cardi- nales episcopi dilig< ntissima *intul consideratione Irae- tantes, πιοχ sibi clericos car- dmale* adhibeant; deque rc- liquo» cleru* ct populus nd accedant.	Hiut ssion imfBria uvt f. decernimus atque statui- mus : 3. L't. obeunle hujus Bo- mana- universalis Ecclesia: pontifice, inprimls cnrdina- les diligentissima simul can- sideratione tractantes — salvo debito honore ct reve- rentiu dilectissimi lilii nostri lleinrici, qui In pnrstift- rum rex habetur et futurus Impcnitor Deo concedente speratur, sicut jam sibi me- diante eju* nuntio Longo- bardi» cancellario W* con- cessimus et successorum il- lius, qui ab lme apostolica Sede personaliter hoc jus
--	--

impetraverint — ad consen-
sum nov.r electionis acce-
dant.

I. I l -nlmlnim ne'veiiall- I. It - nimirum ne vena-
latis morbus qualibet occa- litatis morbus qualibet occa-
sione subrepat — religiosi sione subrepat - - religiosi
viri pneduccs sint in promo- viri cum serenissimo filio
vendi pontificis electione, re- nostro rege lleinrico praedu-
liqui autem sequaces. Et ces sint in promovendi pon-
certe rectus atque legitimus tificis electione, reliqui au-
hic electionis ordo perpendi- tem sequences. (*lx développe-*
tur, si perspectis diversorum *nt/nt* Et certe... /*ait complè-*
patrum regulis sive gestis, *tement dé/aut.*)
rtia.n illa beati pr.edccssoris
I.conis sententia recolatur
«τΙ// une citation de saint
Léon, cf. P. t. iiv, coi.
1203 A, *cl* une exégèse *appli-*
quant ce texte au cas parti-
culier).

5. Eligant autem de ipsius 5. Eligant autem de Ipsius
Ecclesia: gremio, si repentur Ecclesiæ gremio, si repe-
idoneus, vel si de ipsa non ntur idoneus, vel si de Ipsa
invenitur, ex alia assumatur. n<m Invenitur, ex alia assu-
matur.

6. Salvo debito honore et 6. Le développement corres-
reverentia dilecti filii nostri pondant est inséré avec des
lleinrici, qui in praesentia- modifications au § 3.
rum rex habetur et futurus
imperator Deo concedente
speratur, sicut jam sibi con-
cessimus, et successorum il-
lius, qui ab hac apostolica
Sede personaliter hoc jus
Impetraverint.

7. Quodsl pravorum atque 7. Quodsl pravorum atque
iniquorum hominum ita per- iniquorum hominum ita per-
versitas invaluerit ut pura, versitas invaluerit, ut puni,
sincera atque gratuita electio sincera atque gratuita electio
fieri in Urbe non possil, fieri in l rbe non possit, licet
cardinales episcopi cum reli- pauci sint, jus tamen potes-
giosis clericis catholicisque tatis obtineant eligere npos-
laicis, licet paucis, jus potes- tollcæ Sedis pontificem, ubi
tatis obtineant eligere npos- cum invictissimo rege II.
tollca» Sedis pontificem, ubi congruentius judicaverint.

8. Plane postquam electio 8. Texte identique au texte
fuerit facta, si bellica tem- ei-rontre, auii/ des variantes
pestas vel qualiscumque ho- sans portée.
minum conatus malignitatis
studio restiterit, ut is qui
electus est in apostolica Sede
juxta consuetudinem intro-
nizari non valeat, electus
tamen sicut papa auctorita-
tem obtineat regendi sanc-
tam Komanam licclesiam et
disponendi omnes facultates
illius, quod beatum Grega-
rium mite consecrationem
miii i fecisse cognoscimus.

Suivant la rédaction pontificale, voici quel doit vire le processus de l'élection : Sitôt lu mort du pape les *cardinaux-évêques* prennent l'initiative du choix d'un successeur, puis s'adjoignent les cardinaux-clerks: le reste du clergé ct le peuple est ensuite appelé a corroborer le choix ainsi fait. Les cardinaux-évêques, comme il ressort du I. sont *produces*, et le reste des électeurs *sequaces*. Leur choix portera sur un membre de l'Églisc romaine, mais faute de pouvoir y découvrir un candidat convenable, on s'adressera ù toute autre Église. Le choix sc fera en tenant compte du droit de regard qui a été *reconnu* personncllvincnt au roi Henri, futur empereur. et qui pourra être reconnu à ses successeurs, ('c droit «le regard n'est pas autrement précisé; dans la désignation du candidat, semble t il. on devra tenir compte si possible des préférences du souve-

min. Le \$7 prévoit le cas où l'élection ne pourrait avoir lieu A Home; en ce cas les *cardinaux* *qucs* ont le droit d'y procéder A tel endroit qu'ils jugeront plus commode, en s'adjoignant un certain nombre de membres du clergé et du peuple romain. Les pouvoirs île l'êlu prendront désormais non plus du jour de l'intronisation» mais du jour de l'élection.

Le trait essentiel de la rédaction pontificale. c'est la place considérable qu'elle fait aux cardinaux-évêques; d'autre part, sans négliger complètement l'action impériale, elle tend à la réduire au minimum.

La rédaction impérialiste, au contraire, ne fait aucune distinction entre les cardinaux-évêques et le reste des cardinaux; elle n'adjoint pas au collège cardinalice le *reliquus clerus* et le *populus*, elle fait intervenir le droit impérial avec plus de rigueur : les cardinaux sont bien *produces*, mais avec le roi : *cum serenissimo filio nostro Heinricho*. (c'est encore avec le roi qu'ils doivent se mettre d'accord pour la désignation du lieu de l'élection, au cas où celle-ci ne pourrait avoir lieu à Home.

Après avoir hésité longtemps entre les deux rédactions, après avoir penché pour la rédaction impérialiste, la critique historique en est venue aujourd'hui à regarder comme seule authentique la rédaction pontificale. Le livre de P. Schefflvr-Boichorsl. *Die Neuordnung der Papstwahl durch Nikolaus II.*, Strasbourg, 1879, a marqué une date capitale dans l'étude de cette question, et c'est toujours à lui qu'il faut en revenir. L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, Paris, 1898, a ajouté depuis une considération qui est du plus grand prix. En somme, dit-il, le décret de 1059 a érigé en droit ce qui s'était passé en fait lors de l'élection de Nicolas II lui-même. A Sienne, Gérard de Florence avait été élu par les cardinaux-évêques et un certain nombre de représentants du clergé et du peuple romain, après entente avec la cour germanique (ou à la condition que ce choix serait communiqué à ladite cour). A l'avenir, dit le décret, les choses se passeront de semblable manière; les cardinaux-évêques auront dans l'élection part prépondérante, sans que soit négligé le droit des autres cardinaux, du clergé, du peuple, sans qu'on veuille davant age porter atteinte à certains droits traditionnels et mal définis du souverain germanique; l'élection, s'il est besoin, pourra se faire hors de Home, comme s'était faite celle de Nicolas, pourra porter sur un autre qu'un Romain, comme cela avait été le cas de Nicolas.

La rédaction impérialiste trahit au contraire, des préoccupations toutes différentes; on n'hésite plus guère aujourd'hui à la considérer comme un faux fabriqué, au moment de l'élection de l'antipape Guibert en 1080» soit pour la préparer, soit pour la justifier. Voici les remarques de L. Weiland dans l'édition des *Mon. Germ. hist.*, déjà citée.

Ici quel, et dans sa rédaction authentique, le décret de Nicolas II était dirigé avant tout contre les hobereaux italiens ou romains, dont l'influence avait si souvent pesé sur les élections pontificales; mais il ne laissait pas (pie d'imposer des restrictions au droit de patricial reconnu, tout récemment encore, à Henn III en 1146, et qui avait été couramment exercé lors de l'accession au trône pontifical des « papes allemands » le Clément II à Victor II. L'Église romaine entendait, en somme, se libérer de l'emprise germanique tout autant que des tutelles locales. Il était inévitable que la cour allemande réagît énergiquement contre cette prétention. Le cardinal I.licnnc envoyé à la régente pour lui transmettre le décret du concile, ne put obtenir d'être reçu; Jallv, n. 1107. Ce renseignement est dû à Pierre Damien. *Disceptatio synodalis*, P. L., I. cxi.v,

col. 80. Il semble même que l'on soit allé beaucoup plus loin. Selon le même auteur. *ibid.* t. col. 79 l), *redores aulir regl/r cum nonnullis Teutonici regni sandix episcopis, conspirantes contra romanam Ecclesiam concilium collegerunt, qua papam quasi per synodalem sententiam condemnauerunt. d omnia qtur ab eo fuerant statuta cassare incredibili audacia prae-sumpserunt*. On est mal renseigné sur les événements auxquels fait ici allusion Pierre Damien. Faut-il en rapprocher ce que dit le cardinal Deusdedit d'un conflit entre Nicolas II et l'archevêque de Cologne. \non : {optimates} graviter tulere eumque (i. c. Sirotaum) huius rei gratta, quantum in se erat a papalu deposuere, nomenque eius in canone consecrationis nominari vetuere, P. t. eu coi. 1659 C? L'irréductible adversaire de Grégoire VII. Benzon, évêque d'Albc, s'exprime en termes à peu près équivalents : *Pudet ditere quot d quales viros pulsavit Prandelli (Hildebrand) per exeom-municatricem linguam sui prxconis (- Nicolas) profluentis insania. Ad vindictam arm suam ahorumque erexit se Anno Colonlensi* exquisitis adulterat-nativitatis figmentis. Communi ergo consensu orthodoxorum direxit illi excommunicationis epistolam, qua visa dolens et gemens pratentem deseruit vitam. Ad Iltnr. imper., lib. IV, dans Man. Germ. hid.. Script., t. xi, p. 672. (elle question de la résistance allemande à la politique de Nicolas II. et des moyens qu'elle mit en jeu. est loin d'être tirée au clair; ce qu'il importe de noter ici. c'est simplement le fait de cette résistance et les conséquences prochaines ou éloignées qu'elle a pu avoir.*

La plus immédiate fut, à coup sûr, le changement de politique à l'égard des Normands de l'Italie du Sud. Contre eux Léon IX s'était usé; m armes spirituelles, ni interventions armées n'avaient pu les mettre à la raison. Puisqu'on se privait désormais de la protection allemande, le mieux était de faire la paix avec eux; au lieu de les avoir pour ennemis, on pourrait les avoir pour alliés en des circonstances difficiles. D'après les *Annales romaines*, Hildebrand dès le printemps de 1059 reçut mission du pape de traiter avec eux. Et Robert Guiscard mit à sa disposition une petite troupe qui devait débusquer l'antipape Benoît X de son refuge de Galérid. Elle n'y réussit pas d'ailleurs, car la place était forte; il fallut reprendre l'attaque quelques mois plus tard. Nicolas se transporta lui-même dans l'Italie du Sud et, après avoir célébré à Amalfi un concile qui promulga à nouveau les décrets du Lateran, il reçut l'hommage de fidélité de Hubert Guiscard et de Richard d'Aversa. C'est après cela sans doute qu'il faut placer une seconde expédition contre G. derfa. qui amena la capitulation de l'antipape. On lui promit la vie sauve et il put se retirer à Home, dans la maison de sa mère, en attendant qu'il fût statué, en concile, sur son cas.

Contre l'hostilité possible de la Germanie, il était bon de s'assurer d'autres alliances encore; Nicolas II pensa très certainement à la France. Sans «toute le roi Henri Ier avait donné lieu à bien des plaintes, et plusieurs actes récents venaient encore d'irriter la curie. Sur lui pourtant Nicolas II essaya de faire agir tant la reine Mine, d'ailleurs, n. 1123, que l'archevêque de Heins, (iervais. Le pape mit une certaine coquetterie à se faire représenter par deux légats au su du jeune Philippe, sacre que son père lui ht conférer le 22 mai 1059. Cf. *Orunatio Philippi*, dans Bouquet. *Recueil des historiens des Gaules*, t. xi, p. 32. Il fut «raillours stipulé que la démarche «les légats romains n'était nullement nécessaire pour légitimer ce sacre; la cour de France prenait ses précautions contre la création d'un précédent.

Dans la correspondance échangée entre le pape et l'archevêque de Reims, il est question d'un voyage possible de Nicolas en France. Lettre de Nicolas, J 1115; lettre de Génaïs. A 1. c miii. col. 1361 B. Nous n'avons pas d'autres renseignements sur ce curieux projet.

La fête de Pâques de 1060 amena la tenue au Latran d'un concile important. On y régla la situation ecclésiastique de l'antipape qui fut solennellement dégradé, déposé et réduit à l'état laïque : *privaverunt tum immo dinino officio, ita ut non esset ausus in presbiterio ingredi ad laudes et obsequia deo reddenda*, disent les *Annales romaines*. La rigueur de cette sentence fut d'ailleurs adoucie peu après, et l'infortuné recouvra le pouvoir de célébrer la sainte messe. Plus importante fut une décision canonique relative aux simoniaques. Le concile de 1059 avait visé surtout les prêtres mariés ou concubinaires; on n'avait touché qu'en passant à la simonie. Cette fois elle fut condamnée sans miséricorde dans son principe. Quant aux applications il fallut tenir compte de bien des contingences, le canon 2 reprend en somme les solutions données à Milan par Pierre Damien et Anselme de Lacques durant l'année 1059 : Pour les clercs ordonnés sans simonie par des prélats simoniaques, ils pourraient conserver leurs ordres, mais cette miséricordieuse condescendance du Saint-Siège ne donnerait lieu pour l'avenir à aucun précédent (le canon ne tranche pas d'ailleurs la fameuse question de la validité des ordinations simoniaques). A l'avenir celui qui se fera ordonner (même gratuitement) par un prélat notoirement simoniaque, encourra la même peine que le consécrateur lui-même, la déposition : *uterque depositus penitentiam agat et privatus a propria dignitate persistat*. Le canon 4 visait le cas particulier de celui qui arriverait au Siège apostolique par des moyens illicites, *pecunia, gratia humana, populari seu militari tumultu sine concordia et canonica electione ac benedictione cardinalium episcoporum, ac deinde sequentium ordinum religiosorum clericorum*; une telle promotion serait nulle de plein droit, les cardinaux-évêques, unis aux autres membres du clergé et aux laïques, auraient le droit de repousser l'intrus par tous moyens, y compris le recours à la force, et de lui substituer un pape canoniquement élu, même en dehors de Rome (il n'y a pas lieu de voir ici une novation apportée au décret de 1059, qui supprimerait le « droit de regard » de l'empereur). Texte dans *Mon. Germ. hist., Leg.*, sect. IV, t. I, p. 550-551.

Il faut regretter que Nicolas n'ait pas eu le temps de mettre lui-même à exécution les mesures réformatrices qu'il avait promulguées. On est fort mal renseigné sur les derniers mois de son pontificat; on sait seulement qu'il mourut à Florence le 27 juillet 1061.

— *Diplomata, capitula, decreta*, dñn\ P. J., t. am, col. 1301-1366; Jaffé, *De gesta pontificum romanorum*, 2^e édit., 1885, t. I, p. 557-566; I. M. Wuttich, *Pontificum romanorum*, t. I, Leipzig, 1862, p. 206-235; la plupart des textes essentiels donnés par Wuttich K retrouveront dans L. Duchesne, *ix^e l'histoire pontificale*, t. II, p. 280, 333-336 (*Ληροίη Ιηναμης*), p. 337.

II TiiA'At x. — 1. Histoires générales de la papauté, de Borne ou de l'Italie : Grégorovius, *Geschichte der Stadt Rom* ou *Die Geschichte der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII.*, Elberfeld, 1869, t. II, p. 269 sq.; J. Luthardt, *Geschichte der römischen Kirche von Nikolaus I. bis Gregor I. H.*, Bonn, 1892, p. 502-532; livide-Leclercq, *Dispositio des ronedr*, t. II, p. 1132-1216; L. Gny, *Les papes du XI^e siècle*, Paris, 1926. — Toutes les histoires de Grégoire VI ont une place plus ou moins grande au pontifi-

cal de Nicolas II : voir surtout A. I. fiche. *La révolte, grégorienne*, t. I, *La formation des idées grégoriennes*, Louvain-Paris, 1921. *Spicilegium sacrum Loovanense* fasc. 6, p. 308-310.

2. Sur le décret de 1059 relatif à l'élection pontificale le livre capital reste toujours celui de P. Scherer-Bollinger, *Die Neuordnung der Papstwahl durch Nikolaus II*, Strasbourg, 1879, qui donne p. 4, n. 1, la recension des opinions antérieures et, du même, l'article *Hui Nikolaus II das Wahlderret widerrufen* dans *Mittheilungen des Instituts für Gesch.*, I. VI, 1885, p. 550-558; et l'article *Das angebliche Diplom Karls des Grossen für Aachen und das Ilcchl des Königs in der Wahlordnung Nikolaus II*, *ibid.*, t. XI, 1892, p. 107-118; à compléter par les indications fournies par L. Welland, dans *Mon. Germ. hist., Leg.*, sect. IV, t. I, p. 537-551.

É. Amann.

3. NICOLAS III, pape du 25 novembre 1277 au 22 août 1280. — Jean Gactani, né à Home entre 1210 et 1220, appartenait à la famille des Orsini, qui dès ce moment jouait dans la ville un rôle considérable. Son père, Matthieu Rubæus, fut « sénateur », en 1212 et en 1246; sa mère, Perna, était de la famille des Gactani. On sait peu de choses sur les débuts de Jean, qui de bonne heure entra dans la carrière ecclésiastique; le 18 mai 1211, il est nommé par Innocent IV cardinal du titre de Saint-Nicolas *in carceri Tulliano*, titre qu'il conservera jusqu'à son élection au souverain pontificat. C'est en cette qualité qu'il accompagne Innocent lors de sa fuite à Gênes, puis à Lyon; Alexandre IV (1254-1261) le charge d'une mission en France, et il réconcilie France et Angleterre par le traité de 1258. Aux nombreuses élections pontificales qui eurent lieu après 1264, il joue un rôle prépondérant, et sous les divers pontificats on le voit investi de missions considérables. C'est lui qui, le 28 juillet 1265, donne à Charles d'Anjou, au nom de Clément IV, l'investiture du royaume de Sicile. Adrien V, en 1276, le charge de régler le différend entre Charles et le nouveau roi des Romains, Rodolphe de Habsbourg. Bref, il est dans le Sacré-Collège une autorité de première ordre et sous Jean XXI, qu'il a fait élire, il est tout-puissant. Il est donc tout naturel que la mort de celui-ci, 20 mai 1277, lui donne accès, après une vacance de sept mois, au trône de saint Pierre, 25 novemb-
» 1277.

Deux grandes questions dominent toute la politique du Saint-Siège en cette fin du XIII^e siècle : la croisade et la Tranchissement définitif de l'État pontifical. Grégoire X (1271-1276) s'est attaqué surtout à la première et à la réunion des deux Églises grecque et latine, qui, pour lui, en est solidaire. La forte impulsion qu'il a donnée en ce sens s'est affaiblie sous ses trois éphémères successeurs. Innocent V, Adrien V et Jean XXI. Ceux-ci, d'ailleurs, tout dévoués aux intérêts du roi de Sicile, Charles d'Anjou, ne se préoccupent pas suffisamment du nouveau péril que crée pour l'indépendance pontificale l'ambition de ce souverain. Sans violence, avec une courtoisie parfaite et sous les dehors d'une feinte obéissance, celui-ci est arrivé à occuper dans l'Italie centrale une situation prépondérante. Nommé par (dément IV sénateur de Rome (ce qui lui donne tout pouvoir dans l'administration de la ville), il a reçu en 1268 la permission de garder cette charge pendant dix ans, jusqu'au 16 septembre 1278; il a obtenu au même moment le vicariat de la Toscane et cherche à étendre son pouvoir vers le Nord. Ainsi l'encerclement de l'État pontifical, si redouté par les grands papes du début du XIII^e siècle se réalise de plus en plus. En même temps qu'il fait échec à Rodolphe de Habsbourg élu roi des Romains en 1272, Charles menace à Constantinople Michel Paléologue. Bref, ce prince qui Robert IV et Clément IV ont suscité

pour réduire les derniers Hohenstaufen pourrait bien, un jour ou l'autre, créer au Saint-Siège un péril non moins grand.

Ce péril, Jean Gaetnnl, en a pris nettement conscience lors du conclave qui a suivi la mort d'Innocent V; d'ami de Charles d'Anjou, il s'est fuit son adversaire; devenu Nicolas III, il se préoccupera avant tout de desserrer l'étreinte du roi de Sicile. Successivement Charles devra renoncer à la charge de sénateur de Borne, qu'il devra déposer à la date fixée, 15 septembre 1278, et au vicariat de Toscane. Une constitution rendue le 18 juillet 1278, *Fundamenta militantis Ecclesie** (Potthast, n. 21 362, Gay, n. 296) précise que, dorénavant, aucun empereur, roi, prince, marquis, duc, baron ne pourra être nommé sénateur, de la ville, sans une permission spéciale du Saint-Siège, et que la durée du mandat ne pourra dépasser un an. Les citoyens romains, au contraire, reçoivent toute facilité pour être désignés à ce poste. Il s'agit, et la constitution le dit en termes formels, de sauvegarder contre toute puissance étrangère la liberté du pape et celle des cardinaux pendant la vacance du Siège. Comme suite à cette décision, des élections eurent lieu qui remirent à Jean Gactani lui-même, en sa qualité de citoyen romain et sa vie durant, la dignité sénatoriale. Nicolas refusa d'exercer lui-même le pouvoir et désigna comme sénateur pour l'année 1278-1279 son neveu, Matthieu Rubreus, pour l'année suivante Jean Colonna et Pandulpho Savelli. Fidèle à son attitude antérieure, Charles d'Anjou ne lit aucune difficulté à ces mesures qui lui enlevaient à Borne toute influence directe; de même abandonna-t-il de bonne grâce le vicariat de la Toscane. Potthast, n. 21 108-21 109 du 16 septembre 1278.

Mais, si l'Angevin desserrait son emprise sur l'Italie centrale, Rodolphe de Habsbourg commençait à s'infiltrer dans le Nord, (outre lui Nicolas ne nourrissait pas de défiance, mais il entendait bien que, se contentant des contrées où traditionnellement s'exerçait l'influence allemande, le roi des Romains respecterait les terres qui, plus ou moins directement, relevaient de l'État pontifical. Dès les premiers jours de son pontificat Nicolas entame des négociations pour recouvrer en toute indépendance la Romagne et diverses parties de l'ancien exarchat, pour obtenir de Rodolphe le renouvellement des « privilèges » accordés par les souverains antérieurs, Frédéric II, Othon VI et même Louis le Pieux et Charlemagne, pour arracher à tous les princes allemands une renonciation en bonne forme aux droits prétendus de l'empire sur les pays constituant le domaine de l'Eglise. (J. Potthast, n. 21261 (21 196), 21 332-331. 21 315, 21 185, 21 500 sq. Rodolphe dut s'incliner — il le fit d'assez bonne grâce, semble-t-il — devant les exigences du pape. Bohmer-Redlich, *Regesta imperii*, t. vi. n. 1062-1063, II février 1279. En retour, le pape s'occupe très activement d'établir entre le roi des Romains et le roi de Sicile une paix durable, appuyée sur un accord matrimonial. Charles y gagnait d'assurer ses droits sur les comtés de Provence et de Forcalquier; Rodolphe, de son côté, aurait les mains libres dans le Nord de l'Italie. (J. Potthast, n. 21 592-67. L'affaire ne fut d'ailleurs définitivement réglée que sous le pontificat de Martin IV.

Les négociations entre la curie et le roi des Romains n'ont-elles pas eu un objet plus vaste? On se l'est demandé. Toloniée de Lucques rapporte un on-dit, suivant lequel Nicolas aurait eu l'intention de modifier profondément la constitution du Saint-Empire: il aurait rendu le royaume d'Allemagne héréditaire, d'électif qu'il était jusque-là, et en aurait détaché de façon définitive le royaume d'Arles (ou de Vienne)

qui ne relevait plus que nominalement de l'empire, la Lombardie d'autre part et enfin la Toscane. *///«/, reel., l. XX HJ, c. xxxjv, dans Muratori, Rer. Hal. script., t. xi, col. 118.3. Il a coulé beaucoup d'encre autour de ces quelques lignes de Tolomée. sans que la question ait été bien éclaircie. Il semble que la curie romaine n'était pas sans s'intéresser aux vues des divers publicistes qui préconisaient, depuis le grand Interrègne, un renouvellement complet du vieil empire romain de la nation germanique; il n'est pas impossible que Nicolas, même depuis l'élection de Rodolphe et sa reconnaissance comme roi des Romains par Grégoire X et le II^e concile de Lyon, ait encore perçu, dans son entourage, des bruits relatifs à ces bouleversements, il est difficile de dire, en l'absence de documents, s'il est allé plus loin dans cette voie: il reste que, dans les négociations avec Rodolphe, il n'est guère question du couronnement impérial à Rome. Sur ce point qui intéresse quelque peu le théologien à cause des théories connexes sur le « pouvoir direct », voir ce qui est dit à la bibliographie.*

Les accords avec Charles et Rodolphe, qui occupèrent longuement la diplomatie de Nicolas III, ne lui firent pas perdre de vue la grande question de la croisade. On a dit à l'art. Lyon (/* concile de), t. rx, col. 1397 sq. quelle fut, par rapport à l'« Union des Grecs et des Latins, la politique de Nicolas; il n'y a pas à y revenir. Marquons seulement ce qu'il fit en Occident pour la réalisation du grand projet. La première chose était de rassembler les ressources pécuniaires, et d'insister sur le paiement des contributions qu'avait ordonnées le concile de Lyon. On n'y manqua pas. Le registre de Nicolas contient de très nombreuses lettres adressées aux collecteurs pontificaux, les invitant à presser de toutes manières la rentrée des fonds. Plus important était-il d'engager les princes chrétiens à faire trêve à leurs querelles, et à songer plus à ce qui devait les unir qu'à ce qui les divisait, (l'était avant tout sur la France que comptait le pape; mais le différend qui, depuis 1271, la mettait aux prises avec la Castille risquait fort de détourner Philippe le Hardi de toute expédition lointaine; il pensait davantage à envahir l'Espagne. Nicolas fit des efforts considérables pour apaiser ce conflit; les meilleurs de ses diplomates, Simon de Brion (le futur Martin IV), Jérôme d'Ascoli ministre général des frères mineurs (le futur Nicolas IV), Jean de Xerxeil, mueraient des dominicains, y furent employés au cours des années 1278 et 1279; ils ne réussirent qu'à écarter le conflit armé, sans rétablir entre les deux royaumes une véritable paix. Cf. Potthast. 21 259, 21 291-5, 21 310, 21 359, 21 380, 21 400, 21 189 sq., 21 683. etc. A l'est de l'Europe, Nicolas intervenait également en Hongrie, pour rétablir la paix menacée par les discordes intérieures et par les interventions étrangères. L'action du légat pontifical. Philippe de Fermo. ne réussit qu'impurement à triompher des obstacles accumulés par le roi Ladislas IV Potthast, n. 21 660 sq. Après la mort de Nicolas le Saint-Siège sera obligé de mettre la Hongrie en interdit. Les autres nations européennes, si elles donnaient au pape moins de préoccupations, ne montraient non plus un zèle extrême pour le « passage outre-mer ». Bref, malgré certaines circonstances favorables, la cause de la croisade sembla plutôt en recul. Pourtant, du fond de l'Asie, arrivaient à la curie, des propositions intéressantes. Sous Jean NNII. une ambassade du khan Abagha était parvenue à Rome, proposant une alliance entre chrétiens et Mongols contre les musulmans, et ouvrant des perspectives sur la conversion possible du grand khan de Kambalka (Pékin). Nicolas répondit

à ces avances par l'organisation d'une mission politique et religieuse qui fut confiée aux frères mineurs. Potitant, n. 21 291-3. Cette mission ne devait pas dépasser la Perse. Voir ri-dessus, arl. Nestorienne (Xyf/sr), col. 221 sq.

La politique extérieure ne faisait pas oublier à Nicola* l'administration intérieure de l'Églisc. Pour les nominations épiscopales, il sembla surtout préoccupé d'abrèger les vacances qui séparaient la mort d'un titulaire dc la prise de possession du nouvel élu; k décrétale *Cupiantes ecclesiarum pacationibus*. Pollhast, η. 21 665, remédiait à dixers abus de cet ordre. l n certain nombre de nominations, faites directement par le pape, seraient intéressantes à étudier comme témoignage de la jurisprudence adoptée de plus en plus par la curie; on a remarqué, depuis longtemps, le nombre relativement considérable de religieux, tout spécialement dc frères mineurs, qui furent ainsi appelés nu gouvernement des diocèses. Nicolas, en effet, était vivement porté vers les ordres mendiants, surtout vers les franciscains qu'il ne cessa dc favoriser, (on notera en passant l'approbation donnée aux dnrisscs, Potthast. n. 2k321); mais il faut insister sur la bulle *Exiit qui seminat*, Potthasl. n. 21268, Gay, n. 564, dont il devait être abondamment question un peu plus tard dans la lutte entre les « spirituels » ct la communauté ». Cette bulle renouvelait très explicitement l'approbation de la règle franciscaine et prétendait en éclaircir plusieurs points, particulièrement en cc qui regardait la théorie et la pratique dc la pauvreté; elle s'orientait dans le sens de l'interprétation la plus stricte: mais il faut croire qu'elle laissait encore place â des exégèses différentes, puisque l'autorité pontificale s'est vue obligée dc revenir sur cc point.

Domain d'origine, Nicolas III séjourna de préférence n Home, oui avait été plus ou moins abandonnée par les papes du xin* siècle; seules les chaleurs dc l'été le ramenaient à Vilcrbe. Délaissant le Latran. qui avait besoin d'une complète restauration, il l'installa auprès dc Saint-Pierre; d est vraiment le fondateur du palais ct des jardins du Vatican. Cc n est pourtant pas à Home qu'il mourut, mais u chateau de Soriano, aux environs de Villerbe. le 22 août 1280, d'une attaque «l'apoplexie. Grand pape, dc la trrmpe des Innocent III ct «les Innocent i\, politique habile cl souvent heureux, le temps lui a manqué pour donner sa mesure. Ses contemporains immédiats n'ont guère perçu sa supériorité, ils ont vu surtout en lui le premier de ces Orsini iussl jaloux de la grandeur de leur maison que de celle du Saint-Siège. Il est le premier à qui l'on ail jeté, en tenue prévis, l'accusation dc népotisme; maigre les efforts de certains apologistes modernes, cette accusation doit être retenue; elle n'empêche pus d'estimer à leur juste valeur les très réels services que Nicolas III n rendus à VÉglise.

I. Soenas. — PulthiKt, H* g#4« *mnlicum rominif*»-*rtun*, t. n, 1875, p. 1719-1755; AfiUcffungrn «us dent oatr-luniirhrn *Archive*, t. i. (Kaltenbrunn. ri. Vienne. 1889; I* < > ♦ .An < > ĩrc < a Vaticana, Intpruck, 1878; J. Gny. / < s rrgitlrr. X III, Prins, 189* l' .l » (m . . ». m < > » mph t *. ' * trot* premier* fuse, donnent l> > lettre* communes cl curotk* dr* deux années 1278 rl 1279; Bûhinrr-Bedlich, flrpraia Inif^rH, t vi, Inspruck. 1898. l n grand nombre •fr* ptts s donnée* m nteruo don* cvs recueils sont largement utilisé» < dun* KaynnhU, Annale.» errlestait(cl, un 1277-12>>, édit , Man*I. I, u>. p l3«V-51S.

Il > n un.. courte biographie ((Tailleur* parfnitrinrnl n<^mihaate« d> Brnuini Guy. dan.» Muratori, lter. Hat. •σ-I*I,, l ni col. <WMM>8t ou dan* Duchesne, l.r *Liber* p* t. n. p 158: cf la nollrr dr Martin d'Oppmi, dxn* *Xlvn*. Germ .Script., t. xxn. p. 176. Punni l.* <@o μ l.dr* rt chroniqueur» ancien*, il faut signaler surtout

Toiornée de Lucques, *Hist. reelci.*, I. XXHI. c. x.w;· xxxvi. dans Muratort, *ibid.*, t. \i. vol 1170-1181.

II. Travaux. — Outre lrs histoires générales, qui *'oe-cu|>cnt dr Nicola* III, surtout n propos dp* relations avec Charles d'Anjou rl Bodolphe dc Habsbourg, outre lrs histoires particulières du Saint-Empire romain rt de son rétablissement (cf. surtout Kopp. *Gtsthiehlr von der W'icdrhrstetlung und drn l reluit des hriligen ronuschen Hrichs*, 2' édit, dr Bussrn, t. u r, Berlin. 1871. p. 22 iq.» 160 sq., et Fr. Wrrtsch, *Hic /lezirhungen ltudôlfs vnn Habsburg sur rom. Kune bis zuui Todc Xikolans lit.,*, Bochum, 1880) voir la monographie de A. Demski, *Papst Xikolaus 111.*, Miinstr-rn-W., 1903 (*Kirchcngeschieh-lllchr Studim* herau*grgrb« n von Knopller, Schrôrs, Sdralek, t.'vi, fasc. l ct 2) rl le* études du P. Savio dam ln *Clottà cnttolica*, années 1894-1895, sér. XV. t. ix, p. 136 sq., 116 %q., I. x. p. 30 *q.» 270 sq., 528 sq.; t. xi, p. 101 sq., 666 sq.; t. xii, p. l 13; sér. X VI. t. I, p. 286 sq., 546 sq.; t. .,., p. 161 sq.» 425 sq., 657 sq., de tendance nettement apologétique.

Sur la question spéciale du partage dr l'empire, voir surtout A. Bussou. *Die Idee il.* deutschrn Erbreichs und die ersten Habsburgcr*, dans les *Silzungsbcrichte* drTAc.de Vienne, phil. hist. Klaasc, t. txxxMit. 1877. p. 035-672; du même· une note dans *Mitthril. des Instituts fur ocslerr. Gcschlchts/orschung*, t. vu, 1886, p. 156 sq.; Dcinskl, op. *Cit.*, § 9, p. 153-211, oil sc trouvera une abondante bibliographie.

II. Amann.

4. NICOLAS IV, pape du 22 février 1288 au 4 avril 1292. — Né au bourg de Liscinum ou lJsnnum près d'Ascoli. dans les Marches, il avait revêtu dc bonne heure ln bure franciscaine. Son père s'appelait Anninilaiis Tincus; hii-inéine prit en religion le nom dc Jérôme, et, d'après son lieu d'origine» d est ordinairement désigné sous le nom de Jérôme d'Ascoli (Trithème l'appelle à tort Jean d'Ascoli). Doué d'éminentes qualités, il exerça successivement les plus hautes charges non seulement dans l'ordre, mais aussi dans l'Églisc. Après avoir enseigné la philosophie el ki théologie à ses jeunes confrères, il fui nommé par saint Bonaventure, au chapitre dc Dise dc 1272. ministre de la Dalmatic; il n'y séjourna guère car, hi même année 1272. il fut envoyé à (onstantinople pur Grégoire X, avec trois autres dc scs frères pour y travailler à l'union des Eglises grecque el latine. On a dit ù l'article Lyon (119 *concile de*) comment ces négociations aboutirent â l'éphémère union de 1271. Jérôme d'Ascoli arriva au concile le 24 juin, avec les ambassadeurs byzantins; il avait même réussi à amener à Lyon des ambassadeurs tartarcs qu'il introduisit dans rassemblée le t juillet. Quelques semaines auparavant, au chapitre général dc l'ordre, célébré le 20 mai, à Lyon même, sous la présidence de saint Bonaventure. devenu cardinal, Jérôme avait été élu à l'unanimité pour succéder à celui-ci dans le généralat. < 'est à sa demande que le pape donna une solution ù deux doutes touchant l'intcrprétullon dc la règle. Il permit aux frères mineurs de vendre ou d'échanger les biens mobiliers des couvents, sans la permission des donateurs ou procureurs ou du Siège apostolique, ct d'entrer pour un motil raisonnable en d'autres couvents de religieuses que ceux des clurisses.

Sous Nicolas III, Jérôme d'Ascoli fut ,chargé dc travailler avec le général des dominicains Jean de Verccil. (i la réconciliation de Philippi le Hardi, roi dc France ct d'Alphonse dc (nstille (cl-dcssus, col. 531); aussi au chapitre général n uni à Pndouc, en mai 1277. tit-Π offrir sa **démission**, les multiples affaires dont il était chargé par le Saint-Siège lui paraissant incompatibles avec la **direction** de l'ordre. Il Jul néanmoins réélu à l'unanimité et quand, en 1278, il eut été nommé par Nicolas 111 cardinal du titre dc Sainle-Pudcncicnnc. il dut sur l'ordre du pape, continuer à gouverner l'ordre jusqu m chapitre

général qui fut élu à l'Assise en 1279. Le cardinal de Sainte-Pudentienne joua un rôle important dans la composition de la bulle *Exiit qui seminal*, donnée par Nicolas III le 11 août 1279; de même fut-il un des négociateurs de la paix entre Rodolphe (de Habsbourg) et Charles (d'Anjou).

À partir de la mort de Nicolas III le 22 août 1280, un silence complet se fit autour du cardinal franciscain Jérôme d'Ascoli. Jusqu'à son avènement au pontificat en 1288. La raison en est peut-être que, devenu évêque de Préneste, soit à la fin du pontificat de Nicolas III, soit au début de celui de Martin IV, il se consacra entièrement au bien de son diocèse.

Honorius IV étant mort à Rome, le 3 avril 1287, les cardinaux s'y réunirent pour procéder à l'élection du nouveau pape, mais ils ne purent s'entendre. La maladie et les chaleurs de la saison les décidèrent à rentrer chez eux. de sorte qu'il y eut une vacance de onze mois. Le cardinal Jérôme d'Ascoli demeura seul au conclave sans être atteint de maladie. Les cardinaux revinrent l'année suivante et l'élurent d'une seule voix, malgré sa résistance, le 22 février 1288. Il prit le nom de Nicolas IV, en mémoire de Nicolas III, grand ami des franciscains, qui l'avait élevé au cardinalat. Il fut le premier pape de l'ordre des frères mineurs.

Il était à peine élu, que Rodolphe de Habsbourg entra en négociations avec lui en vue de son couronnement qui, jusqu'ici, avait été toujours différé. Se fondant sur la concession d'Honorius IV qui avait indiqué le 2 février 1287 comme jour du couronnement, en ajoutant cependant que, si des empêchements ne permettaient pas de se tenir à cette date, le roi était libre d'en choisir une autre, à condition d'avertir à temps le pape, Rodolphe fit savoir à Nicolas IV (pie, sauf objections, il comptait se rendre en Italie l'été suivant (1288) ou au commencement de l'hiver. Des raisons inconnues empêchèrent encore la réalisation de ce plan, et, au printemps de 1289, le pape envoya un légat à Rodolphe pour reprendre la question. Mais le ton de sa lettre donna l'impression d'une tergiversation voulue dans cette affaire si importante pour Rodolphe, impression (pie continue le lait des relations très intimes (pii ne tardèrent pas à se nouer entre le pape et le roi de Sicile, Charles II, déchu de son royaume depuis les *Vêpres siciliennes* (30 mars 1282), qui avaient mis fin à la domination française en Sicile et avaient donné le trône à Pierre, roi d'Aragon. Tous les efforts des papes Martin IV et Honorius IV. pour conserver à la maison d'Anjou ou reconquérir cette île magnifique, étaient demeurés infructueux (voir les articles de ces papes).

Nicolas IV, lui, obtint relâchement de Charles II. Charles, prisonnier de Pierre d'Aragon, reconquit sa liberté, en 1288, après avoir renoncé au trône de Sicile. Le pape rejeta d'ailleurs ce contrat, et couronna, le 29 mai 1289, à Rieti, Charles II comme roi de Sicile, d'Apulie et de Calabre, et lui fit prêter le serment d'hommage. Il ne réussit pas toutefois à placer de nouveau la Sicile sous la maison d'Anjou. Il est vrai qu'Alphonse d'Aragon, frère de Jacques, renonça à la cause de ce dernier dans la crainte d'une invasion française, et promit de forcer lui-même son frère à se soumettre. Mais, lorsqu'après la mort d'Alphonse, Jacques rentra en Aragon, son jeune frère Jacques prit le gouvernement de la Sicile. Les relations intimes entre Nicolas IV et Charles II furent probablement la cause de la tension qui se produisit entre le pape et Rodolphe de Habsbourg. Comme celui-ci réclamait la suppression des dîmes établies, en terre allemande, par Martin IV, en faveur de Charles de Valois, il essuya un refus de la part du

pape (3 juillet 1290). Potthast, *Heg.*, n. 23 306. Rodolphe de Habsbourg fut plus affecté encore par la protestation du pape à l'occasion des affaires de Hongrie. À la mort de Ladislas, roi de Hongrie, décédé sans enfants. Rodolphe avait donné ce pays vassal en fief à son propre fils Albert. Le pape protesta, l'adjugea au contraire à l'Église romaine et en investit Charles-Martel, prince de Naples, fils aîné de Charles II et de Marie de Hongrie, sœur du roi Ladislas. De leur côté, les Hongrois élurent un descendant collatéral de leur ancienne maison des Arpad, André III, surnommé le Vénitien.

Ce qui affligeait principalement Nicolas IV. c'était la fâcheuse tournure (pie prenaient les affaires de Terre sainte. La croisade décidée au concile de Lyon n'arrivait pas. À partir, malgré les efforts, plus ou moins continus d'ailleurs, de Nicolas III, Martin IV, Honorius IV.

En cet état de choses, Kalavun, sultan d'Égypte, conquiert sans peine et avec d'inutiles cruautés plusieurs des principales villes et forteresses des chrétiens. en particulier Laodicée et Tripoli : les princes chrétiens d'Arménie et de Tyr devinrent ses tributaires. Henri II, roi de Jérusalem et de Chypre, fils de Hugues III, envoya une ambassade à Nicolas IV et aux princes de l'Occident, pour leur dépeindre l'état désespéré des affaires. Le pape fit aussitôt prêcher la croisade, donna vingt galères et 1000 onces d'or et chercha à réveiller le zèle des rois. Quand la Hotte mouilla à Ptolémaïs, on ne put que constater l'insuccès des soldats et des annes, et il fallut se retirer. Le bruit que le sultan allait attaquer Ptolémaïs, enleva tout courage aux pèlerins en Orient et aux princes en Occident. Le jeune Philippe le Bel, roi de France, refusa sans ambages son concours: Édouard I^{er} roi d'Angleterre, et d'autres princes le remettaient jusqu'en 1293; les rois d'Aragon et de Sicile et la République de Gênes ne se préoccupant (pie de leur commerce, conclurent des traités avec le sultan et lui promirent appui (1200). Après la mort de Kalavun. Soudain terrible fils, Melik al-Aschrafit le 1^{er} avril 1291, le siège devant Ptolémaïs (Saint-Jean-d'Acre), devenue, depuis la chute de Jérusalem le centre des chrétiens, la résidence de tous les grands, la ville où se réunissaient marchands et pèlerins. Sa perle entraînerait celle de tout le reste; aussi l'avait-on fortifiée de murailles, de tours, de fossés. Malheureusement les chrétiens étaient désunis. Plusieurs s'enfuirent à Chypre ou ailleurs avec leur famille et leurs trésors, et le roi Henri partit lui-même, quand il se fut convaincu que toutes ses exhortations restaient infructueuses et que les chevaliers du Temple et de Saint-Jean ne faisaient à peu près rien. Le 18 mai 1291. la ville fut prise d'assaut. Le sac de la ville fut atroce, tous les hommes furent tués, les femmes violées et la ville brûlée et rasée. Les chrétiens perdirent successivement, soit impérialisme. soit trahison, Tyr, Sidon. Beyrouth et les autres villes fortifiées; les quelques Latins qui restèrent en Syrie devinrent tributaires du sultan d'Égypte; Chypre et l'Arménie restèrent seules aux chrétiens.

À la nouvelle de ces malheurs, le pape et tous les princes essayèrent les plus vifs reproches, mais Nicolas IV ne les méritait pas. Ce n'était pas sa faute si les plus puissants princes étaient restés sourds à ses prières et à ses objurgations. Il ne se borna pas à une douleur stérile. Il arma une Hotte de vingt navires qui devaient s'unir à ceux d'Henri, roi de Chypre, pour combattre les Sarrasins et convoqua une fois de plus toute la chrétienté en Orient et en Occident, ainsi que le khan des Tarlares qui avait promis de s'unir au pape pour conquérir la Terre

mainte H demandait la célébration, en tout pays, de synodes et une prompte discussion des meilleurs moyens de porter secours à la Terre sainte. Ces assemblées devaient délibérer sur la fusion des chevaliers du Temple et de l'Hôpital, à la rivalité desquels on attribuait en grande partie la chute de Ptolémaïs. Plusieurs des synodes convoqués par le pape lui-même, par lettre ou par ses légats, rendent témoignage des efforts de Nicolas IV; mais il mourut bientôt, le 1 avril 1292.

Pendant son court pontificat, Nicolas IV a travaillé également à la conversion des Sarrasins et des infidèles. Il fut à peine monté sur le trône pontifical, qu'il eut le bonheur de recevoir une délégation du roi des Tartares. Arghoun, qui avait renoué les anciennes relations avec Rome, rompues par son prédécesseur Achmet, mort en 1281. La délégation certifia que l'action évangélisatrice des frères mineurs, auprès des Mongols et des Tartares, portait des fruits abondants, qu'un grand nombre s'était déjà convertis, que les deux reines Tuctane et Elcage avaient reçu le baptême, et que le roi Arghoun lui-même était sur le point d'embrasser le christianisme. Nicolas IV exprima sa grande joie pour les bonnes nouvelles que les ambassadeurs lui apportaient et leur confia plusieurs lettres à remettre au roi, aux deux reines converties et à plusieurs évêques orientaux. Il y engagea vivement le roi à ne pas différer trop longtemps le baptême, et à ne pas attendre le moment où Jérusalem serait de nouveau aux mains des chrétiens, il félicita les reines et engagea les évêques à travailler pour l'union de la foi. Potthast. n. 22 631 sq., 23 009; 23 791 sq. Il renouvela cette demande au roi Arghoun jusqu'à deux fois en 1289 et en 1291. Il écrivit également, en 1289, aux khans Baidu et Caum qui étaient chrétiens et prisaient beaucoup l'alliance des Européens contre les sultans. En 1291, le pape envoya deux autres frères mineurs au roi Arghoun avec la mission spéciale de le déterminer à se faire baptiser avec ses deux fils Saron et Cassin, et de suivre l'exemple de son autre fils Nicolas qui avait passé au catholicisme.

En 1289, Nicolas IV envoya aussi aux Mongols du nord de la Chine le franciscain Jean de Monte-Corvino, à la demande du grand khan Koublai qui, à plusieurs reprises, avait déjà sollicité des papes l'envoi de savants chrétiens. Cf. Potthast n. 23 003. Jean de Monte-Corvino y produisit un bien considérable et fut nommé, en 1307, par Célestin V, archevêque de Pékin. Nicolas IV députa, en 1288, deux frères mineurs aux rois d'Illyrie et de Dalmatie pour les ramener avec leurs sujets à l'Eglise romaine. Il s'efforça également de ramener à l'unité de l'Eglise les Ethiopiens et les Géorgiens, (c'est pourquoi il leur envoya des délégués munis de lettres destinées à l'empereur de l'Ethiopie, Potthast. n. 23 002, au roi de Géorgie, aux patriarches, aux archevêques, aux évêques et aux prélats de ces Eglises. Nicolas IV travailla surtout à l'union complète des Arméniens avec l'Eglise romaine. A partir de 1281, plusieurs franciscains travaillaient déjà comme missionnaires en Arménie, auxquels se joignirent plus tard des dominicains. Le roi Héthum II, de concert avec Nicolas IV, exigea une entière conformité avec l'Eglise romaine, malgré les résistances partielles, qui s'élevèrent dans les rangs des Arméniens, et il s'en occupa encore, après avoir déposé la couronne pour embrasser la vie monastique. C'est pourquoi Nicolas IV envoya plusieurs nouveaux missionnaires franciscains en Arménie, parmi lesquels les chefs du mouvement spirituel, Ange Clarène de Fossabruno, More de Monte-Lupone et Pierre de Macerata. Les

franciscains y travaillèrent si bien que, depuis 1290, le siège d'Akhthamar fut reconnu comme un patriarchat indépendant, et que le siège de Ilromglal fut transféré à Sis, où, en 1317, une grande assemblée nationale, composée de quatorze archevêques et de plus de vingt évêques, déclara se conformer à la plupart des usages de l'Eglise latine.

Nicolas IV ne se contenta pas de travailler à la conversion des infidèles et à l'union des Eglises orientales avec l'Eglise romaine, il combattit aussi vivement les hérétiques et les Juifs dans les différents pays de l'Europe. Il attaqua principalement les joachimites et les apocalyptiques franciscains, parmi lesquels Pierre Olleu occupe une place d'honneur; et surtout les « frères apostoliques », qui avaient surgi dans la Haute-Italie, en 1260, et qui joignaient au spiritualisme des joachimites ou apocalyptiques le panthéisme et le fanatisme politique d'Arnaud de Brescia. Leur fondateur, Gérard Segarelli, se croyait choisi de Dieu pour ressusciter l'ordre éteint des apôtres et appeler à la pénitence le monde perverti. La société de Gérard se répandit bientôt hors du territoire de Parme et ne tarda pas à se déchaîner contre l'Eglise romaine, (c'est pourquoi Honorius III publia, en 1286, une bulle dans laquelle il interdisait les corporations religieuses qui s'étaient établies sans l'agrément du Saint-Siège, insistait sur les inconvénients d'une prédication entreprise sans mission ecclésiastique, et exigeait que les personnes en question se rattachassent à un ordre approuvé par l'Eglise. Cependant le fanatisme continuait en Italie et Nicolas IV dut le combattre de nouveau en 1290, et le condamner par une nouvelle ordonnance. En 1291 le conseil de la ville de Parme fit brûler quatre des « apostoliques » et Segarelli mourut sur le bûcher, l'an 1300. Nicolas IV favorisa considérablement l'inquisition et institua un grand nombre de nouveaux Inquisiteurs, franciscains pour la plupart, dans les différents pays de l'Europe.

En dehors de la part active qu'il prit dans la lutte contre les spirituels franciscains, Nicolas IV éleva de nombreux frères mineurs à l'épiscopat et Mathieu d'Aquasparta au cardinalat, concéda d'innombrables privilèges à l'ordre franciscain, travailla à son expansion à travers le monde et composa la règle du tiers ordre de la Pénitence.

Malgré les missions difficiles, malgré les travaux innombrables, malgré les occupations de tout genre auxquels il devait se consacrer, Nicolas IV aurait encore trouvé, d'après L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, p. 118, le loisir d'écrire : 1. *In multas sonda; Scriptum librorum postilla; valde utiles*; 2. *In quatuor libros sententiarum commentarii*; 3. *Sermones de tempore; 4. Sermones de sanctis*. J. IL Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. n, p. 371-372 lui attribue : 1. *Tractatus de indulgentiis*; 2. *Regula tertii ordinis S. Francisci*; 3. *Statuta pro retinendo discipline regularis rigore*; 4. *Statutum de divisione fructuum, reddituum et proventuum Ecclesiae inter papam et cardinales*; 5. *Constitutiones quadam*; 6. *Bulla de censibus Ecclesiae: romanie*; 7. *Epistola; de captione Accon*; 8. *Bullarum et epistolarum volumina tria*.

Tandis qu'il s'épuisait en efforts pour recouvrer ce qui était perdu de la Terre sainte, Nicolas IV mourut le 4 avril 1292, au palais qu'il avait fait bâtir près de Sainte-Marie-Majeure, et fut enterré dans celle basilique. Le cardinal Félix Perettus de l'ordre des Frères mineurs (le futur Sixte V) érigea, plus tard sur sa tombe, qu'on venait de retrouver, en restaurant le chœur, un superbe mausolée avec l'inscription : *Nicolao IV Asculano Piceno Pont. Max. cum in neglecto diu sepulchro ere latusset, F. Felix.*

Percitus cardinalis dr Mante Alto in ordinem rt palriam pietate posuit M. / Λ LXXIV,

L. SoUKCKS. — Polihint, *Hegeslth.*, t. II, p. 1826-191 i vñ les autre* recueils mentionné» cl-de-wsu* à Nicole* Ht. A côté de Raynatdl, voir aussi L. Wad lling, *Annales Minurum*, t. IV, p. 315. 353.387. 395 et II; t. V, p. 15-16, 1719. 70, 91. 123. 117. 168-169, 213; courte biographie <lr Bernard Guy, dan* Munitori, /Or. ital. script.» I. m u, col. 609 (Duchesne, *Le Liber [tonlifcnlis]*, I. II, p. 166).

II. Thavauk. — Le» notices de L. Wadding, *Scriptores ordini* minorum*, 2. édit.. Home. 1906, p. 118; dr IL.I.Sbarnlca, *Supplementum*, I. I, Rome, 1908, p. 371-372; dc Pabricius-Mansi. *Bibliotheca latina Media. el tnflm/r Ælalts*, Padoue, 1751, I. v. p. 101 ; *Xicolaus IV*» dan» *Kirchrnterikun*, Fribourg-en-B., t. IX, 1895, col.291-293; IL Holzapfel, *liandbuch der Geschichte det Franztskanrrordens*, Fribourg-en-B., 1903, p. II sq.; G. Garavani, (*ili spirituali Francescani nette Marche*, Urbina, 1905; (). Sehin, *Studlon zur Geschichte des Papstes Nikolaus IV..* Berlin, 1907; W. Norden, *this Papsltum und Bgzanz*» Berlin, 1993; Drae*ckev *Ihe Kirche.ncinlyunfjsocrsiichc des Kaisers Michael Palicotmjus*, dans *Zeitschrift fur adssensch, Théologie*» t. xxxiv, p. 383 sq.; I lefele-Ledercq, *Histoire des conciles*, t. vi a, p. 133-310.

Am. ТЕЕГАНТ.

5. NICOLAS V, pape (6 mars 1117 nuit du 21 at 25 in irs 1153.) — Tn nn is Parentuc.dli, tel était son nom patronymique, naquit, le 15 novembre 1397, <Γηη père médecin, q H pratiquait son art à Sarzana. Après avoir conquis la mailrise en théologie à l'université dc Bologne, il demeura en qualité de familier, aux côtés de Nicolas Alberga'i. tant pend ml son épiscopat à Bologne que lorsqu'il fut devenu cardinal. A la mort dc son protecteur, Eugène IV, <fui l'avait remarqué, le nomma vice-camerlingue (1113). puis évêque de Bologne (27 novembre 1111). Le rôle qu'il remplit à la diète dc Francfort lui valut le chape ui cardinalice (16 décembre 11 IG). Son aménité dc caractère, l'étendue de sa culture intellectuelle, sa piété cl l'honorabilité de sa vie privée le recommandèrent aux suffrages des cardinaux qui rélurent pape, le 6 mars 1117. Le nouveau pontife prit le nom dc Nicolas, par reconnaissance ù l'égard de Nicolas Albergati qui l'avait comblé de bienfaits. Son sacre eut lieu le 19 mars suivant. Les événements saillants dc son pontificat paraissent avoir élé ln fin du schisme dc Félix V, la signature du concordai dc Vienne, les tentatives de réformes dans l'empire, le sacre comme empereur dc Frédéric III, le rétablissement de la paix el dc la prospérité dans les États de l'Église. la répression de la conjuration de Porcaro; nous étudierons chacun d'eux: après quoi, nous ferons connaître l'humaniste et le protecteur des arts que fut Nicolas V el apprécierons son pontifical,

L La fin du schisme de FAeix V. -Lors dc son avènement au trône pontifical. Nicolas V trouvait l'Église déchirée, une fois encore, par le schisme. Sans doute, les négociations qu'il avait habilement conduites ù Francfort, avaient provoqué l'adhésion du roi des Romains, Frédéric III, à Eugène IV, mais l'anti-pape Félix V (Amédéc VI 11 de Savoie) et les Pères dc Bille comptaient encore des partisans nombreux, sinon entièrement convaincus, du moins hostiles à la cour romaine el puissants comme les princes-électeurs. Esprit conciliaieur, le nouveau pape promit de concéder des dédommagements sérieux à Félix V, si celui-ci opérait sa soumission, et autorisa volontiers Charles VU, roi de France, à remplir le rôle dc médiateur (avril 1117).

Une conférence internationale s'ouvrit à Lyon, au début du mois d'août. Les délégué* du roi dc France, <pii tenaient le rôle principal, avaient reçu l'ordre dc ne négocier en aucune façon avec l'antipape, mais dc s'entendre avec Louis, duc dc Savoie, afin d'obtenir l'abdication de son père. L'issue des pourparlers ne

paraissait pas douteuse, car le prince, escomptant la mort prochaine dc Philippe-Marie Vuconli elle advint, en elle!, le 13 août — songeait à s'emparer du Milanais. Mais une telle convoitise n'était réalisable qu'ave. l'acquiescement de la France. Or, le dauphin, le futur Louis NI, désirait, non moins ardemment, Je duché dc Milan c avait déjà réuni environ 6 000 chevaux, en vue de l'expédition qu'il méditait. On avail compti sans l'astuce de Louis Aleman, l'animateur du concile de Bâle. Le cardinal imposa sa présence aux conférences dc Lyon, et discuta âprement les conditions que met Irait Félix V à son abdication. Il eut même la suprême habileté dc transférer le siège des entretiens à Genève, où résidait l'antipape (8 novembre 1117), et dc faire paraître les ambassadeurs français en présence de cc dernier. Les Savoyards émirent dc telles prétentions que, le 3 décembre, les plénipotentiaires se séparèrent sans rien oser décider. Tout dépendait dc Nicolas V qu'il fallait consulter.

Cependant, tandis que des pourparlers avaient lieu avec les schismatiques, la situation du pontife romain s'améliorait dc jour en jour. Tour à lour, les archevêques dc Cologne et dc Trèvjs, Frédéric dc Saxe, l'électeur palatin, les ducs Othon cl Etienne de Bavière, les comtes de Wurtemberg, les évêques de Worms et dc Spire étalent rentrés dans l'obédience de Nicolas V. Le pape eût pu montrer des exigences, d'ailleurs justifiées. Il se montra, au contraire, très conciliant et, tout* en repoussant certaines prétentions exorbitantes des schismatiques, il accorda aux rebelles des satisfactions honorables, et des avantages précieux qu'énumérèrent deux bulles expédiées les 9 et 16 août 1118.

De nouvelles négociations de paix furent entamées avec les membres du concile, mais elles traînèrent en longueur. Les schismatiques se montraient d'autant plus intransigeants qu'ils se disaient persécutés. En vertu d'une sentence impériale, ils avaient dû. en effet, quitter Bâle le 1 juillet 1118 el se réfugier en terre savoyarde, à Lausanne.

La politique, seule, débrouilla une situation apparemment inextricable. Au début de l'année 1419. le duc Louis de Savoie constatait avec dépit que Francesco Sforza lui disputait avec avantage le Milanais. Il lui fallait dc l'argent, et les banquiers français, auxquels il s'élaill adressé, refusaient de lui consentir un prêt, s'il ne mettait fin au schisme. Circonstance plus grave encore, Charles d'Orléans s'apprêtait a soutenir par les armes les droits qu'il possédait sur le duché de Milan. Réduit aux abois, Louis dc Savoie se trouvait ainsi acculé à passer par les volonté» du roi de France. Son père comprit que l'heure des sacrifices suprêmes avait sonné, sans quoi les intérêts de sa maison subiraient un notable dommage ; il abdiqua le 7 avril 1119, en séance conciliaire. A leur tour, le 19, les Pères réunis à Lausanne élaient pape, à l'unanimité, Nicolas V; puis, le 25. ils votaient le décret de dissolution d'une assemblée réduite à moins d'une centaine de membres, et composée de rares évêques.

Une série dc bulles (18 juin 1419) relevèrent les schismatiques <les censures qu'ils avaient encourues cl les maintinrent en possession de leurs bénéfices, prélaturci ou privilèges: quant à Félix X, son orgueil fut ménagé : nommé cardinal-évêque de Sabine, il obtint le premier rang dans le Sacré-Collège, une pension mensuelle de 500 florins, l'administration de l'évêché de Genève, la commende de divers prieurés el abbayes, cl le titre perpétuel de légal et vicaire du Saint-Siège dans les pays rangés précédemment dans son obédience, c'est-à-dire en Savoie, en Suisse et sur les confins dc l'implref c'est ainsi (pie les diocèses de Lausanne, Bâle, Strasbourg, Constance,

Cotre cl Sinn firent partie de sa légation. Le cardinal Louis Alcmîn ne fut pas destitué, mais il se conflua volontairement dans ses fonctions d'administrateur de l'archevêché d'Arles. Des anticardinaux, nommés par l'antipape, Guillaume Hugues, Jean d'Arcs et Louis deLaPalu reçurent, seuls, à nouveau les honneurs de la pourpre (19 décembre 1119).

L'excellent ouvrage de N. Valois *Im crise religieuse du X^e is pape rl le roncilt (1113-1150)*, Paris, 1909, t. n, p. 323-370. espou», «te façon neuve, l'histoire de la fin du schisme? <1. Félix V. et rectifie quelques erreurs de détail* commises par <». Pérouse, dans son remarquable livre intitulé : *Zz cardinal ljtuis Airman, président du candie de /n/c, rt la fin du grand schisme*, Paris, 1901, rt qji contient une bibliographie très riche. Voir encore M. Brachet, *Le chateau de Ripaille*, Pans, 1997, l'article XmA/Ae *VIII de Savoie* du *Dictionnaire d'histoire et de gtogrinhie ecclésiastiques*, t. n, col. 1172-117-1; G. de Beueajrt, *Histoire de Charles VII*, Paris, 1881-1891 (cet (Klvra :: doit être souvent corrigé à l'aide de celui, cité plus haut, d. X. Valois). Si r le concile de Bile, cf. E. Barsche, *Die Reform irbeilcn det Basler Konzib. Bine kirchn· getchichUich· Untenuchnng*, Lodz, 1921; J. Haller, *ConcUium Rniliense. Studien und Quellen zur Geschichtf des Konzih o»»! Bise!*, Bile, 18*H·19i)3, 1 vol.

IL Le concordat de Vienne (17 février-19 mars 1118). — Si les princes allemands se résignèrent à abandonner la cause de Félix V et à se rallier à Nicolas V. ce fut, sans nul doute, le fruit des-négocita lons laborieuses qui aboutirent, le 17 février 1118, à la signature du concordat de Vienne et à sa ratification, à Rome, le 19 mars. L'irritante question de la collation des bénéfices qui avait fait tant de mécontents était enfin tranchée. La solution adoptée offrira des avantages tels qu'elle restera en vigueur fort longtemps. A la bien considérer, clic constituait le reniement des théories révolutionnaires émises dans certaines sessions du concile de Bâle. Les Pères auraient voulu dépouiller le Saint-Siège des réserves et des annates; or, le concordat de Vienne réglait précisément les cas où les unes entreraient en jeu et les autres seraient perçues. Certes, le pape perdait le droit de nomination aux évêchés, mais il le recouvrait si l'élection s'étalt effectuée contrairement aux prescriptions canoniques ou avait été différée au delà des délais, fixés par le concile du Lalran: au demeurant, il possédait le droit de confirmation.

L'application du Concordat de Vienne ne s'opéra pas facilement. Il fallut vaincre les résistances de l'épiscopat et des princes par la concession de faveurs et après de longs pourparlers. L'opposition de l'archevêque de Salzbourg ne cessa que le 22 avril 1118, celle de l'archevêque de Mayence qu'en Juillet 1119, celle de l'archevêque de Trêves, en 1151 et, enfin, celle de Strasbourg, en 1176.

L von Pa*tor, *Geschichte der Papste sett dem Ausgang des Mtlrlalters*, Fdbourg-en-Brisgritt, 1925, t. 1, p. 390-102; édit française, Paris, 1911. t. n, p. 31-39; Heûclc-Leclercq, *Histoire des conciles*, Paris, 1910, t. vu, p. 1130-1137. Ix t**xte du concordat se trouve Imprimé dans A. Mercati, *Racoltà di concordati tu materie rcclrlsrlsllche lra la Santa Sedr r autorit i* (n-ih, llo'iic, 1919· p. 177-185.

HL Tentatives de réforme dans l'empire. — 1 La *légation du cardinal Nicolas de Gués*. — Au lendemain du funeste schisme de Félix V, un grave devoir s'imposât à Nicolas V, celui de combattre les maux qu'avait engendrés l'indiscipline des Pères de Bâle et dont le principal était l'anarchie religieuse. Il invita, d'abord, le monde chrétien au repentir et à la pénitence en publiant un Jubilé (1119), puis il donna les pouvoirs «le légat en Allemagne, Bohême et pays circonvoisina à un homme fort savant, sachant la lan ,Ur de ces contrées, connu pour son zèle apostolique, sa vertu, son tact, son éloquence, au cardinal Nicolas de Cues (21 et 29 décembre 1150).

L'envoyé pontifical ns ail mission de rétablir la paix .sociale, de redresser les erreurs doctrinales et de corriger les mœurs: il devait, pour ce faire, tenir des conciles provinciaux ou locaux qui promulgueraient des statuts salutaires, visiter les monastères et les réformer, prendre des sanctions canoniques contre les clercs prévaricateurs et oublieux de leurs obligations, lever les censures encourues par tels autres, travailler à l'extinction de l'hérésie, publier les Indulgences du jubilé, en un mot restaurer la vie chrétienne. Ce plan grandiose, Nicolas de Cues l'exécuta consciencieusement. Il exerça une action bienfaisante dans l'Allemagne du Nord et Jusqu'en Belgique, en Hollande, en Zélande et en Frise. Il s'attacha à détruire les pratiques superstitieuses, les exagérations du culte des images saintes et les abus nés des pèlerinages: il remédia encore à l'ignorance generale, en forçant le clergé à enseigner les rudiments de la religion au peuple, à prêcher et à faire respecter le repos dominical. La rénovation de la vie chrétienne n'était possible qu'à la condition que les gvns d'Eglise donnassent, les premiers, le bon exemple; or, sans trop pousser au noir les tableaux qui ont été tracés de la moralité cléricale, il faut avouer que la simonie et le concubinage contaminaient séculiers et réguliers allemands dans une fort large mesure. La faute ne leur incombait que partiellement; clic retombait principalement sur les collateurs ordinaires, qui ne conféraient les bénéfices que moyennant l'abandon frauduleux des dîmes paroissiales et des revenus ecclésiastiques, ou le paiement de pensions à des tiers. Des décrets synodaux interdirent de pareils marchés sous peine d'excommunication. Quant aux concubinaires, de sévères prescriptions les contraignirent à observer la chasteté. Il fut plus difficile de détruire les abus qui sévissaient dans les monastères. Des décrets réformateurs rétablirent la clôture, et menacèrent les contrevenants de la perle de leurs privilèges. Cependant, le légat préféra employer les moyens persuasifs plus volontiers que la manière forte les visiteurs qui le suppléèrent furent invités à user de modération. La correction des abus l'obligea parfois à agir fermement; c'est ainsi que, fidèle à la ligne de conduite qu'il s'était tracée et qui consistait à placer de bons supérieurs à la tête des maisons religieuses, il n'hésita pas à déposer certains abbés récalcitrants et à leur choisir des remplaçants plus méritants. I teins! il faut l'avouer, la mission réformatrice de Nicolas de Cues n'obtint pas tout le succès désirable. Sans avoir été stérile, elle échoua en partie, en raison de l'hostilité de ceux qui se refusaient à amender leur vie privée; c'est ainsi que les moines de Deddingcn mirent en pièces la voiture qui transportait l'ecclésiastique chargé d'aller visiter, et qu'à Nuremberg des dévoyés Jouèrent du poignard.

Le cardinal réussit mieux dans le domaine social. Ses instructions lui imposaient la tâche de ramener la concorde parmi le peuple allemand. Il s'évertua à les remplir intégralement, mais, en toute occasion, il obéit à ses principes favoris, d'après lesquels la restauration du pouvoir hiérarchique devait servir de base au rétablissement de l'ordre. Voilà pourquoi il soutint énergiquement les droits du pape, des évêques et du clergé séculier contre ceux qui les violaient. A Elch-stall, il régla les cas dans lesquels le doyen du chapitre serait désormais soumis à l'évêque du lieu; à Magdcbourg, à Minden et à Mayence, il restreignit la Jurisdiction des archidiacres qui empiétait sur celle des officiaux; ailleurs, Il réprima les excès des religieux qui ne respectaient pas les privilèges curiaux contrairement aux canons, ou apaisa les conflits de juridiction (pii avalent surgi entre les communes avides d'indépendance et les clercs; en un mot, il s'ingénia à mettre

un tonne aux querelles locales, où qu'elles existassent.

2. *La légation de Jean de Capistran* — Tandis que Nicolas de Cues déployait son zèle dans l'Allemagne du Nord, un franciscain évangélisait l'Allemagne du Sud, l'Autriche, la Moravie et Jusqu'A la Pologne, (/était Jean de Capistran, aussi savant que pieux, possédant un don oratoire assez puissant pour soulever le repentir dans les cœurs de gens qui, pourtant, n'entendaient point sa langue. Le prédicateur parlait sur les places publiques, en latin, à des foules qui. Encas Sylvius Piccolomini évaluait à vingt ou trente mille personnes. Son geste, son accent convaincu et son extérieur chétif, exprimant l'austérité de sa vie privée, impressionnaient les auditeurs qui écoutaient avec avidité le prêtre chargé de leur traduire les paroles qui les avaient tant émus.

E. Vanstrenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues (1101-1161). L'action. La pensée*. Paris, 1920, p. 87-139, 175-190; L. von Pastor, op. cit., t. n, p. 98-130, et la 7. édition allemande, t. I, p. 167-193; Hefele-L<-cl< rcq, *Histoire des conciles*, t. vu, p. 1201-1227.

III. LE SACHE DE L'EMPEREUR FRÉDÉRIC II — Cet événement, à l'encontre de ce qui avait eu lieu aux siècles précédents, n'amena pas de complications avec les États italiens, Frédéric s'abstint de paraître en conquérant. Sa suite était peu brillante et ne pouvait inquiéter les populations qui se tenaient sur la défiance. La cérémonie du couronnement se célébra, suivant les rites prescrits, le dimanche 19 mars 1152. Elle n'eut rien de mémorable sinon qu'elle marqua la fin de l'union de l'empire et du pontife romain : jamais, depuis cette époque, elle ne se renouvela. Au reste, elle ne rapporta aucun avantage à Frédéric et ne rehaussa pas son autorité aux yeux de ses contemporains.

Pastor, op. cit., I, n, p. 131-153, et In 7. édition allemande. L t, p. 191-512.

IV. Nicolas V et les États de l'Église. — Nicolas V eut le mérite incontestable de rétablir dans ses États l'ordre, la sécurité et la prospérité compromis gravement sous le pontificat d'Eugène IV. Par ses bonnes grâces, il se concilia les barons romains, turbulents par nature; aux autres seigneurs il renouvela ou concéda des vicariats à Urbino, Pesaro, Rimini. etc., et racheta Jési tombé aux mains de Francesco Sforza. Rome et certaines villes de la marche d'Anconce reçurent des franchises ou la confirmation de leurs privilèges, (à et là, s'élevèrent des forteresses destinées à contenir les instincts pillards des nobles. Les mercenaires, payés régulièrement, ne se livrèrent plus à la rapine, comme par le passé. Les mesures de prudence, adoptées par Nicolas V, lui procurèrent la joie de voir Bologne se soumettre à l'Église (21 août 1117). En l'occurrence, le pape fit preuve d'un esprit de conciliation peu commun et, moyennant la concession de privilèges, il réussit à s'attacher une population ombrageuse, Hère de ses libertés et toujours prête à la révolte. Il est vrai qu'il eut soin de choisir des gouverneurs habiles, dont Bessarion fut le meilleur (1150-1 »55).

Pastor, op. cit., t. n, p. 57-67, et In 7. édition allemande, I, I, p. 122*131.

V. LA conjuration d'Étienne Porcaro. — Lors du conclave de 1117, Étienne Porcaro avait vainement tenté de provoquer un soulèvement populaire à Borne. C'était un humaniste possédant le culte de l'antiquité classique, un patriote convaincu qui rêvait de libérer la Ville éternelle du joug pontifical. Nicolas V lui accorda généreusement son pardon, et lui confia même la charge de gouverneur de la Campanie et de la Maritime. Au lieu de témoigner de la reconnaissance à son bienfaiteur, Porcaro occasionna

des troubles à la faveur du carnaval. Celle fois, le pape sévit et lui infligea la peine d'un doux internement à Bologne (1150). Là, Porcaro, reprit ses projets révolutionnaires et, trompant la vigilance du cardinal Bessarion, il quitta furtivement Bologne, le 26 décembre 1152, et rejoignit des affidés romains. Il fut convenu que l'insurrection éclaterait le 6 janvier; pendant la célébration de la messe solennelle, le feu serait mis aux écuries pontificales. A la faveur de la panique qui ne manquerait pas de se produire, les rebelles s'empareraient des cardinaux et du pape. Chargé de chaînes d'or, Nicolas V comparaitrait devant Porcaro, devenu tribun, qui statuerait sur son sort; la République serait proclamée et la papauté exilée de Rome. Le plan ourdi n'avait qu'un défaut, celui de reporter l'exécution à une date trop éloignée. On l'ébruita bientôt, et Porcaro, arrêté, avoua son crime et subit le supplice de la pendaison le 9 janvier 1153.

Il n'y eut pas que Rome à pâtir de trouble révolutionnaires. A partir de 1151, une agitation inquiétante grandit dans les États de l'Église, principalement dans les Marches, dans le Patrimoine de Saint-Pierre, à Spolète. à Bologne. Tous ces tracasseries agirent sur la santé du pape qui s'éteignit dans la nuit du 21 au 25 mars 1155.

Pastor, op. cit., t. n, p. 203-227, 293, et la 7. édition allemande, t. I, p. 571-593, 832-840; l'œuvre de Home, de à 1471 *L'antagonisme entre les Romains et le Saint-Siège*. Paris, 1922, p. 250-261. 289-302; J. Guiraud, *L'État pontifical après le Grand Schisme*, Paris. 1896.

VI. L'humanisme et le culte des arts A LA COUR de Nicolas V — Les humanistes italiens avaient naguère affiché des tendances plutôt païennes, et leurs écrits, trop souvent libertins, avaient semé le mépris de la religion et de la morale. Non moins admirateur qu'eux de l'antiquité classique, non moins lettré, Nicolas V entreprit de réconcilier le christianisme et l'humanisme. Sur son lit d'agonie, se remémorant les trésors d'art et de science qu'il avait amassés, il assura au collège cardinalice n'avoir agi ni par orgueil, ni par amour du faste, ni par saine gloire, ni par ambition d'assurer l'immortalité à son nom. » Son souci intime et unique avait été de faire de Rome la capitale du monde savant, lettré et artistique et, par voie de conséquence, de redonner au Saint-Siège le prestige momentanément perdu A l'époque du concile de Bâle, et aussi d'accroître son autorité aux yeux de ses sujets temporels.

L'activité déployée par le pape, pendant son court pontificat, justifie les paroles qui lui ont été prêtées. Non content de réparer une foule d'églises tombées plus ou moins en ruines, de restaurer les murs d'enceinte de Rome, les aqueducs et les ponts, de bâtir la fontaine de Trevi (1153). les architectes pontificaux, dont le plus célèbre fut le Florentin Alberti, décidèrent de créer un quartier neuf dans le Borgo, d'édifier un palais plus grandiose au Vatican, de renverser la vieille basilique de Saint Pierre qui menaçait de s'écrouler et de reconstruire à sa place un vaste édifice affectant la forme d'une basilique à cinq nefs. Sans doute, ces projets grandioses ne furent pas réalisés du vivant de Nicolas V, mais ils marquèrent une ère nouvelle et s'imposèrent à ses successeurs; du moins, l'auguste pontife eut-il la joie de contempler les admirables fresques dont Fra Angelico décora les parvis de la chapelle de Saint-Laurent, au Vatican, et où se marient harmonieusement l'art chrétien et l'art païen.

* Si les peintres italiens, allemands, espagnols, français et hollandais affluèrent dans la Ville Éternelle, le concours des lettrés et des savants ne fut pas moins empressé. S'y donnèrent rendez-vous le Pogge, Valla,

christianisme. Ce travail fit la réputation d'Auguste Nicolas : les fascicules furent réunis en volumes, dont le premier parut en 1812, le second en 1844, les troisième et quatrième en 1841 et 1845. Le succès s'annonça de suite : les éditions se succédèrent rapidement et la 26^e parut en 1885, avant la mort de l'auteur.

Dans ce travail remarquable, Nicolas procède par exposition et synthèse, beaucoup plus que par analyse et discussion directe de l'incrédulité, dont les arguments varient sans cesse avec les temps et les lieux. Cette méthode explique le succès vraiment extraordinaire de cet écrit, composé par un auteur, alors complètement inconnu, dont les journaux et les revues ne parlèrent point d'abord. Le *Correspondant* n'y fit allusion qu'en 1815 et l'*Univers* en 1846, alors que le succès était déjà surprenant, et il ne s'explique que par le fait qu'il répondait à un besoin du temps. Le P. Lacordaire écrivit, le 5 août 1843, une lettre fort élogieuse, qui fut suivie d'une seconde, placée désormais en tête de l'ouvrage. Un petit écrit satirique, intitulé : *Les Bordelais en 1845*, par une exception très rare, fait un très grand éloge de M. Nicolas et de ses *Études*. Gout sans doute pour récompenser l'auteur que M. de Falloux, devenu ministre, fit accorder à M. Nicolas, en 1849, la croix de la Légion d'honneur et la place de chef de division au Ministère des Cultes, le 1^{er} mars 1849.

Dans ce nouveau poste, où il resta jusqu'au 15 février 1854, Nicolas rédigea un grand rapport sur la restauration des cathédrales et la réparation des édifices paroissiaux; c'est alors aussi que Dufaure, le 22 août 1849, fit nommer Nicolas membre de la commission des enfants trouvés, pour la rédaction d'un projet de loi qui ne fut jamais discuté. Cependant le succès des *Études* se poursuivait : Nicolas était reçu dans les salons de M^{lle} de Saxe et de la marquise de La Rochejaquelein; une romancière anglaise, Lady Georgiana Fullerton, dans l'*Oisiveté du Bon Dieu*, attribue à l'influence du livre de Nicolas la conversion de son héros; des témoignages très nombreux, cités par le biographe, Paul Luccy, montrent tout le bien produit par l'ouvrage apologétique de Nicolas, qui fut, dès lors, traduit en anglais, en polonais, en italien et en allemand. La lecture de cet écrit convertit un socialiste incarcéré qui raconte son histoire dans une brochure curieuse intitulée : *Quarante jours de cellule*, par le docteur A. Bonnet, Etampes, 1852. La *Bibliographie catholique* de février et mars 1815, t. iv, p. 350-353 et p. 490-491, et de janvier 1851, t. n, p. 309-312, fait un compte rendu très élogieux des *Études*. Le pape Pie IX envoya un bref à leur auteur, le 16 novembre 1852, cité par *L'Ami de la religion* du 11 janvier 1853, t. eux. p. 96-97.

Un nouvel incident provoqua la publication d'un nouvel écrit de Nicolas. En 1851, Guizot, en tête de son écrit : *Méditations et études morales*, avait fait appel aux catholiques, comme aux protestants, pour les inviter à s'unir contre le socialisme envahissant. A. Nicolas aperçut le péril de cette union, et publia un volume pour montrer que le protestantisme n'était qu'une forme du socialisme contre l'Église, et que, par suite, le protestantisme était radicalement impuissant pour combattre le socialisme qui est le protestantisme contre la société. Dans le volume intitulé : *Du protestantisme et de toutes les hérésies dans leur rapport avec le socialisme, précédé de l'examen d'un écrit de W. Guizot*, in-8° Paris, 1852. Nicolas attaque le protestantisme, non pas en se plaçant au point de vue religieux, mais du point de vue de ses conséquences philosophiques, politiques et révolutionnaires, subversives de tout État; c'est une tonne du

socialisme, et tout cela, d'ailleurs, en s'appuyant uniquement sur les autorités et des aveux empruntés aux protestants eux-mêmes. Dans un article du *Correspondant*, Franz de Champagny contesta assez vivement quelques détails de la thèse; Nicolas répondit et, dans une seconde édition, publiée en 2 vol. in-8°, 1854, il ajouta le chapitre viij du livre II pour examiner et discuter les objections de Champagny : il a pour titre : *De l'individualisme et de l'individualité, preuve nouvelle, tirée d'une objection*. Dans ce livre, Nicolas montre que la religion catholique seule donne la vraie solution des rapports du fini et de l'infini. Le chanoine U. Maynard qui avait beaucoup loué la première édition, dans la *Bibliographie catholique* de novembre 1832, t. xii, p. 193-201, ajoute : *ibid.* Janvier 1855, t. xiv. p. 337-343, que la seconde édition a considérablement amélioré la première*. Une troisième édition parut en 1860 avec un long *Avant-propos*, où Nicolas indique les raisons qui l'ont fait différer, pendant quinze ans, cette réédition : les passions qui renaissent, à la veille du concile, l'engagent à ne plus différer.

Les loisirs que lui procura, en 1851, son poste d'inspecteur des bibliothèques publiques, lui permirent de composer un nouvel écrit qu'il rédigea, à la suite d'un vœu qu'il avait fait à Notre-Dame d'Arcachon pour la guérison d'une de ses filles : « Il fut pris au mot », écrit-il; sa fille fut guérie miraculeusement d'une maladie très grave. Il fut d'abord très embarrassé pour tenir la promesse qu'il avait faite à la sainte Vierge de composer un écrit en son honneur. Mgr de Ségur, qu'il consulta, lui communiqua un plan dressé par M. Baudry, prêtre de Saint-Sulpice, futur évêque de Périgueux, avec qui il entra en relations. Ainsi encouragé, il se mit au travail et tous les huit jours, il venait faire à M. Baudry la lecture de ce qu'il avait rédigé. Ce fut comme le complément de ses *Études philosophiques*, dans lesquelles il n'avait rien dit de la sainte Vierge. De là, le titre général : *Nouvelles études philosophiques sur le christianisme*.

Ce grand travail comprend trois parties ; la première forme le premier volume, paru en 1855; il a pour titre : *La vierge Marie dans le plan divin*. L'auteur montre le plan divin par rapport à la création, et par rapport à la chute et les conséquences de cette chute : le Verbe est médiateur universel de religion et de rédemption ; dans ce double rôle, le ministère de Marie est intimement uni à celui du Verbe incarné. Le plan divin comprend comme trois termes : Dieu. Jésus, Marie. Au début, Marie, pure créature; au centre, Jésus Dieu-Homme; au sommet, Dieu éternel. Le chanoine U. Maynard constatait aussitôt le succès de ce premier volume par un article très élogieux de la *Bibliographie catholique*, février 1856, t. xv, p. 357-366; une troisième édition, revue et augmentée paraissait en 1857, *Bibl. cath.*, janvier 1857, t. xvi, p. 53-55.

Le second volume intitulé : *La vierge Marie d'après l'Évangile* parut dès les premiers jours de 1857 et connut les mêmes succès; il valut à l'auteur les félicitations de Mgr de Ségur, de l'abbé Isoard, alors auditeur de rote et futur évêque d'Annecy; le chanoine U. Maynard en fit un compte rendu fort élogieux dans la *Bibliographie catholique*, de mai 1857, t. xvi, p. 405-416.

Enfin les tomes iii et iv, *La vierge Marie vivante dans l'Église*, parurent en 1860 : C'est l'épanouissement de la fleur dont nous avons précédemment montré la lige dans l'Évangile et la racine dans le plan divin. On trouve dans ces deux volumes, l'étude dogmatique, l'étude liturgique et l'étude historique du culte de la sainte Vierge dans l'Église, sur-

vant les expressions du chanoine Maynard, *Bibliographie catholique*, octobre 1860, t. x.xiv, p. 350-356.

On a, avec raison, ce semble, placé l'écrit de Nicolas sur la sainte Vierge très au-dessus de ses *Études philosophiques** sur le christianisme, par la profondeur dans la conception générale et l'originalité dans le plan. Le biographe de Nicolas, Paul Lapeyre, écrit : « C'est le traité définitif de la doctrine catholique sur la sainte Vierge. » L'abbé Régner, dans son compte rendu de *La Vierge Marie et le plan divin*, fait également un grand éloge de ce travail. *Ami de la religion* du 22 avril 1856, t. ci.xxiij, p. 193-196.

Auguste Nicolas interrompit quelque temps ses études proprement religieuses*. En 1857, parut un écrit curieux intitulé : *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, publié par Ernest Naville. Le *Journal intime* du philosophe sembla aussitôt à Nicolas comme la « contre épreuve » de ses *Études philosophiques sur le christianisme*. Pour attirer l'attention du public catholique sur cet écrit, publié par un protestant chez un éditeur protestant, Nicolas écrivit un petit opuscule intitulé : *Études sur Maine de Biran d'après le Journal intime de ses pensées*; ce travail avait d'abord été rédigé pour le *Correspondant*, à la demande de Ffilloux et de Cochin, mais le comité de rédaction de la revue n'osa pas le publier, à cause des jugements sévères portés par l'auteur sur M. Cousin : on redoutait que les jugements de M. Nicolas attirassent une mise à l'index des écrits de Cousin, dont on croyait alors la conversion prochaine. Le travail de Nicolas renferme de très fines remarques, comme le notent U. Maynard, dans la *Bibliographie catholique* de février 1858, t. xtx, p. 103-108, et Ch. Marie dans *L'Ami de la religion* du 22 mai 1858, t. ci.xxx, p. 151-158.

Nicolas publia aussi une petite *Étude sur Eugénie, de Guérin*. Dans cet écrit, qui avait d'abord paru dans la *Revue d'économie chrétienne*, l'auteur analyse le *Journal* d'Eugénie de Guérin, et il se propose de répondre à Sainte-Beuve qui attribuait à ses mesquines préoccupations l'inquiétude d'âme d'Eugénie, et de réfuter les objections d'un écrivain catholique qui reprochait à Eugénie sa tristesse excessive et sa frayeur de la mort.

En 1858, A. Nicolas écrivit une courte préface pour un livre mystique intitulé : *Le Phénix qui renaît ou La rénovation de l'âme, par la retraite et les exercices spirituels*; c'est un ouvrage posthume du cardinal Bona traduit par Jules Travers. Dans sa préface, Nicolas compare cet écrit à *Limitation de Jésus-Christ*; ces deux livres sont faits, en quelques paroles, pour des religieux, mais « ils s'adressent néanmoins à tout le monde, parce que le religieux est homme et que l'homme est religieux ».

Le 1^{er} mai 1861, Nicolas perdit le second de ses fils, qui s'appelait Auguste, comme lui-même; à cette occasion, parut en 1865, un opuscule intitulé : *Mémoires d'un père sur la vie et la mort de son fils* avec l'épigraphie suivante : « Le cloître et le monde se disputèrent ce trésor, ce fut le ciel (pii) l'eut. Ces *Mémoires* sont empreints d'une tendresse exquise pour ce fils, qui, disciple d'Hippolyte Mandrin, mourut à la veille de son mariage. Nicolas hésita longtemps avant de publier cet écrit, qui parut en 1865, sans nom d'auteur et avec une lettre de l'abbé Bougaud et une autre du P. de Pontcvoix.

Mais A. Nicolas revint bientôt aux ouvrages proprement religieux. En 1862, Ernest Renan publiait la *Vie de Jésus*, qui eut un grand succès de curiosité et de scandale. Nicolas entreprit de détruire ce mauvais roman et son travail parut au début de 1864, sous le titre : *La divinité de Jésus-Christ; démonstration nouvelle, tirée des dernières attaques de l'incrédulité*. Comme le dit le titre lui-même, c'est une polémique

qui peut être regardée comme le complément des *Études philosophiques*. Parmi les nombreux écrits que provoqua l'ouvrage de Renan (on en trouvera la liste, incomplète d'ailleurs, dans la *Bibliographie catholique* d'avril 1864, t. xx.xv, p. 296-305), celui de Nicolas eut le plus de succès; il eut trois éditions en 1861. Augustin Cochin, dans le *Correspondant* du 25 janvier 1864, t. lxi, p. 211-218, le chanoine U. Maynard, dans la *Bibliographie catholique* de février 1861, t. xxxi, p. 118-122, et Antonin Rondelet, dans la *Revue d'économie chrétienne*, font un très bel éloge de l'ouvrage de Nicolas.

Dès 1862, Nicolas s'était posé une question troublante : pourquoi tant de gens ne croient-ils pas, même après que leur esprit a été instruit et éclairé? C'est pour répondre à cette question que Nicolas publia : *L'art de croire ou Préparation philosophique de la foi chrétienne*, 2 vol., in-8°, Paris, 1866. L'ouvrage est particulièrement bien ordonné : en ceux qui ont perdu le sens de la foi. Nicolas veut éveiller le besoin de croire; à ceux qui hésitent, il développe les raisons de croire avec les moyens de croire; enfin à ceux qui ont le courage de s'engager dans la pratique de la foi, il montre le bonheur de croire. Comme toujours, Nicolas écrivit cet ouvrage pour un but spécial : il adressait cette apologie à M. Maximin Lacoste, conseiller honoraire à la cour impériale de Bordeaux, qui avait longtemps appartenu au barreau de Bordeaux, et dont M. Nicolas avait été le secrétaire : c'est à lui (pie) l'ouvrage est dédié, avec une lettre toute pleine d'émotion. L'ouvrage fut particulièrement bien accueilli par les *Études* des PP. jésuites, t. xli, de la II^e série, p. 431-439, et par la *Bibliographie catholique* de janvier 1867, t. xxxviii, p. 13-22. Cet écrit (pie) Paul Lapeyre appelle « le chef-d'œuvre » d'Auguste Nicolas, fut traduit presque aussitôt en italien et en espagnol, et il a mérité vraiment de devenir classique.

Nicolas, pour conserver le souvenir d'un fidèle ami d'enfance, rédigea pour le *Correspondant*, 10 mai 1870, t. xc, p. 176-525, une notice émue sur Aurélien de Sèze, avocat bordelais, frère du défenseur de Louis XVI : il avait été député, en 1818 et était redevenu sincèrement chrétien, sous l'influence de l'abbé Dupuch, le futur archevêque d'Alger. L'article fut édité sous le titre : *M. Aurélien de Sèze, notice biographique*, in-8°, 1870 (*Bibliographie catholique* de septembre et octobre 1870, t. xliiiv, p. 305-307).

La guerre de 1870 amena Nicolas à étudier la religion chrétienne, du point de vue social. Forcé de quitter Paris, il commença à rédiger un travail, où il se proposait de traiter *De la Prusse et de l'invasion allemande, de l'Empire et de sa chute, de l'abaissement et de la régénération de la France*, mais cet écrit ne fut point imprimé, car Nicolas le jugea trop étroit et dicté par les circonstances seules. Il reprit sous une forme nouvelle l'examen d'un grave problème; il l'approfondit et publia un écrit, dont le titre, plus général, est comme un programme de sociologie : *L'État sans Dieu, mal social de la France*. L'auteur y cherche la cause vraie du mal public dont souffre la France : après avoir signalé la banqueroute de la Révolution, Nicolas montre que le grand mal de la France, c'est son oubli de Dieu, (pii) entraîne la négation de toute autorité et l'anarchie. L'absence de religion, dit-il, « déconsidère le pouvoir aux yeux du peuple, en le montrant sans foi ni loi, et la religion est déconsidérée par le mépris qu'en fait le pouvoir ».

L'ouvrage fut honoré d'une lettre de Pie IX, 30 octobre 1872. Les *Études* des PP. jésuites, t. n, de la V^e série, p. 293-295 et la *Bibliographie catholique* de septembre 1872, t. xli.vi, p. 198-201, font un bel

éloge de cet ouvrage, qui fut traduit en espagnol et en allemand, et valut à son auteur de chaudes approbations, mais aussi quelques critiques de la part d'amis qui lui étaient restés chers, et, en particulier, de M. de Ealloux, avec lequel il échangea des lettres un peu vives. Il faut dire d'ailleurs que M. Nicolas n'approuva jamais entièrement les idées de l'école appelée libérale et du *Correspondant*. »

L'État sans Dieu se terminait par la promesse d'indiquer, si le temps le permettait, « les raisons de craindre et les raisons d'espérer, en précisant les moyens de salut. » Ce fut l'origine de *La Révolution et l'ordre chrétien*, ouvrage complémentaire de *L'État sans Dieu*, in-8°, Paris, 1873. Après avoir exposé les critiques qui lui ont été faites, particulièrement par M. de Ealloux, l'auteur s'applique à dégager ce qu'il faut combattre dans l'œuvre de la Révolution; puis, parmi les moyens de salut, il préconise d'abord et surtout la religion, et ensuite la monarchie, mais il ne s'attache point à un parti : il écrit : « Les partis m'ont tellement dégoûté des causes, même les meilleures, que j'en ai gardé un fond de scepticisme et de défiance. » La *Bibliographie catholique* d'octobre 1873, t. xi, vm, p. 319-321, par la plume de V. Postel, et les *Études des PP. jésuites*, t. iv de la V^e série, p. 616-623, louent fort cet écrit. Dans une seconde édition « parue la même année, Nicolas ajouta un appendice intitulé : *La monarchie et la question du drapeau*; c'est un recueil de deux articles, publiés, l'un avant, l'autre après le manifeste du 27 octobre 1873, où M. Nicolas indique, d'une manière très nette, sa vraie pensée : il aurait fallu des sacrifices réciproques, signe d'une confiance mutuelle; mais l'entourage du comte de Chambord a tout fait échouer.

Tandis qu'il publiait ces écrits politiques et sociaux, dans lesquels la question religieuse d'ailleurs occupait toujours la première place, Nicolas n'oubliait point les études proprement religieuses. En 1875, parut un écrit, qui était déjà ébauché, en 1867 : *Jésus-Christ. Introduction à l'Évangile étudié et médité et l'usage des temps nouveaux*, in-8°, Paris, 1875. L'apologiste veut compléter ses écrits précédents, par la méditation de Jésus-Christ en lui-même, dans sa personne adorable, et non plus dans ses œuvres. L'ouvrage comprend deux parties : la science historique de Jésus, où il est question de la préparation historique et de la venue du Sauveur; et la science doctrinale de Jésus, où se trouve le tableau des douze caractères de Jésus. Nicolas poursuivit l'étude de Jésus-Christ dans l'Évangile, et il réunit même plusieurs chapitres, qui sont restés inédits, et qui, dans la pensée de leur auteur, devaient former une *Étude sur l'Évangile médité à l'usage des temps nouveaux*. L'ouvrage, loué par la *Bibliographie catholique* de juin 1875, t. u, p. 169-175, n'eut pas, malgré de très chaudes approbations, le succès qu'il méritait ; il fut traduit en espagnol et en hongrois.

Des l'année suivante, Nicolas publiait un nouvel écrit : *La raison et l'Évangile, suivi de considérations sur les universités catholiques*, in-8°, Paris, 1876. La raison et la foi sont nécessaires l'une à l'autre. La foi a besoin de la raison pour naître, se développer, se préciser, s'agrandir, s'approfondir; la raison a besoin de la foi pour se diriger, s'achever, se prolonger et se compléter. L'idéal pour l'homme est donc le développement simultané et la culture réciproque de la raison et de la foi. En confusion et à la division, qu'on trouve partout, doivent s'opposer la distinction et l'union. Après avoir étudié les rapports réciproques de la raison et de la foi dans les deux premières parties de son ouvrage, Nicolas consacre une troisième partie aux universités catholiques, « pour restaurer la foi et la raison, font appel à l'Église et trouvent

dans son enseignement, le point de jonction et le terrain d'accord : alors « la foi apparaît savante et la science devient croyante. »

En 1877. Nicolas fit un voyage à Rome et rédigea des notes, qui furent publiées, plus tard, dans la *Revue catholique de Bordeaux*, du 1^{er} avril au 16 septembre 1882; Il ne songea pas d'abord à réunir ces articles en volume, mais une lettre de Léon XIII, du 17 octobre 1882, le décida à publier *Rome et la papauté*, in-8°, Paris, 1882, avec la lettre du pape. L'ouvrage est dédié à Mgr de La Bouillerie, coadjuteur de Bordeaux, mort le 8 juillet 1882, qui avait souvent encouragé Auguste Nicolas. La publication de cet ouvrage, qui était une apologie de la souveraineté pontificale, donna lieu à un incident qui mérite d'être noté. Nicolas avait fait remettre un exemplaire de son écrit à l'ambassade d'Autriche à Paris, pour Sa Majesté, l'empereur d'Autriche; l'ambassadeur renvoya l'exemplaire, avec un mot, où il était dit que Sa Majesté ne pouvait recevoir cet ouvrage et, par suite, l'ambassadeur ne pouvait se charger de le faire parvenir à Sa Majesté. L'ouvrage fut traduit en espagnol et en italien; Georges Gandy en fait un bel éloge dans la *Bibliographie catholique* de mars 1883, t. lxi, p. 231-236.

Les événements du 16 mai 1876 ayant amené le triomphe d'un groupe politique opposé à la religion, Nicolas revint aux questions sociales dans un écrit nouveau : *L'État contre Dieu*, où il montre la révolution logique de la Révolution : l'État sans Dieu, l'État-Dieu, l'État contre Dieu; en dépit de tout et naturellement, la Révolution est antireligieuse et anti-sociale, au premier chef. L'athéisme grandit toujours; ce fait frappe Nicolas qui depuis longtemps étudiait ce grave problème; il avait déjà rédigé un écrit sous le titre : *Le mal séculaire de la France*; mais il hésitait à le publier. Il le fit paraître d'abord dans la *Revue catholique de Bordeaux*. Le premier article parut en mai 1883. Les quatre premiers chapitres avaient déjà été publiés, et il y montrait que l'athéisme est contraire à la nature même des choses, lorsque mourut le comte de Chambord, en qui Nicolas mettait ses espoirs. Il s'arrêta et substitua un chapitre intitulé : *Du salut de la France*. Le travail ne parut qu'après la mort de son auteur, dans le recueil des écrits politiques réunis sous le titre : *Études sociales sur la Révolution*. 2 vol. in-8°, Paris, 1890 (cf. H. Garçon, dans les *Études des PP. jésuites*, partie bibliographique, 1890. p. 635-657).

Cependant, dès le 1^{er} février 1881. paraissait dans la *Revue catholique de Bordeaux*, un article de Nicolas sur *Dieu* : c'était comme un tableau du christianisme avant l'Évangile. Le premier fragment qui parut, dans cette *Revue*, le 1^{er} avril, avait pour titre : *Argument*. et il avait pour but de montrer la nécessité de faire revivre dans la société moderne, l'idée de Dieu. Le second article montrait les illusions de beaucoup de catholiques; après la publication des sept premiers articles, Nicolas tomba malade; dans ses moments de santé, il revint à ce travail, mais la partie qu'il rédigea est restée manuscrite.

En 1886. parut un écrit dont les différents chapitres étaient rédigés depuis longtemps. Il était intitulé : *Étude historique et critique sur le P. Lacordaire; sa première prédication dominicaine à Bordeaux son œuvre, son école, son libéralisme*, in-8°, Paris, 1886. Nicolas veut laver le célèbre dominicain du reproche de libéralisme; il signale son œuvre apologétique et monastique. Le travail devait d'abord paraître dans la *Revue catholique de Bordeaux*, mais on ne trouve dans cette *Revue*, que ce qui concerne la prédication de Lacordaire à Bordeaux. Le chanoine Davin, dans la *Revue du monde catholique*, l'abbé

Jules Morel, dans *L'Univers* des 23 et 30 août 1886, et Yves Eebretton dans la *Bibliographie catholique* de novembre 1886. (i. xiv, p. 390-391, ont analysé et discuté ce dernier écrit d'Auguste Nicolas.

Paul Mpeyrc, *Auquitr Nicolas, sa oie et ses oeuvres* cfd/wŷi se* *Mémoires inédits, ses papiers el sa correspon-* dance, in-8, Paris, 1892; J. Noury, dans les *fondes des PP jésuites*, du 15 septembre 1890, t. l xix, p. 118-160; Edmond Birè, *Blades et portraits*, nouv. édit., in-8-, Paris cl Lyon, 1913, p. 289-311; P. Largent, *Prédicateurs et apologistes contemporains*, (Uns le Correspondant du 10 novembre 1887, t. CXUX, p. 425; *Ktrehenlexicon*, t. ix, coi. 276-279; Louis Dumolîn, *Auguste Nicolas*, in-8. ». l. ». d.; *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. v, col. 18.

J. Carreyre.

7. NICOLAS D'ALSENTIA dit aussi de Kreuznach » exégète, théologien et prédicateur canne allemand du xv^e siècle. Il entra dans l'ordre des cannes au couvent de Krcuznach (Hunsrück), s'appliqua avec ardeur à l'étude de l'Écriture sainte cl à la prédication, et fut aussi professeur de théologie. D'après le contemporain Jean Trilhème, il vivait encore en 1195, ayant alors plus de 10 ans. Jean Baie, au contraire, luidonne 10 ans dès 1165.11 mourut à Worms entre 1501 et 1517. On lui doit des commentaires sur l'Exode et sur l'Apocalypse; un grand ouvrage sur le saint sacrifice de la messe, ainsi que des semions. Certains auteurs, tel Cosme de Villiers, confondent cet auteur canne avec un autre Nicolas de Krcuznach. Ce dernier, excellent théologien et prédicateur lui aussi, n'était point carme; en outre, il enseigna la théologie pendant de longues années à l'université de Vienne; fut en faveur auprès de l'empereur Frédéric II (1440-1493). Il est l'auteur d'un commentaire sur les quatre livres des *Sentences*, d'un ouvrage sur l'immaculée Conception et de deux volumes de sermons. Il mourut à Vienne en 1191, au témoignage de Jean Trilhème.

Tritbénie, *Catafogus illustrium idror*; *Opera historica*, Francfort. IObl, p. 167 et 179; *De script, crcl.*, édit. cit., p. 878; Jean Baie, Ifi. *llarlcg*, 3838» fol. 221 V; et A/I. *lfaxllfi*. 71, fol. 11 s-; Grsner, *Bibliotheca (Epitome* «le Sunlrr), Zurich, 1371, p. 518; Pierre Lucius, *Carmelilana bibliotheca*, Florence. 1593, fol. 61 v-; Possevin, *Apparatus sacer*, Venise. 1606, t. n, p. 178; Augustin Bitcarcti, *Palmiles vint r Carmell*, ms. de 1638, conservé nu Collège Saint-Albert à Home, fol. 171 v-; Lemina, *Annales*, Rouir, 1615-165 », t. IV, p. 991, n. 5; Daniel de In Vierge-Marie, *Speculum carmdanum*, Anver.. 1680, t. n, p. 1098. n. 3890; Fabricius, *Bibliotheca latina Médite et inflnur AAalts*, Florence» 1858, t. v, p. 101; Cosme de Villera, *Bibliotheca carmelilana*, OrléiiB, 1752, t. n, col. 171-172, n. 7; Il nrl-ii iberl Ko'i, *Die Karmelitenkloster der Niederdratschen Provint*, Fribourg-en-B., 1889» p. 60; Hurler, *Nomenclator*, 3^e édit., t. n, col. 992, note 1.

P. Anastase de Saint-Paul

8. NICOLAS D'AMIENS (x^e siècle). — Sous le nom de *Nicolaus Amblanrnsis* plusieurs mss anciens, dont on verra plus loin la description, donnent une œuvre théologique curieuse, intitulée : *Ars fidei calholicir*, actuellement éditée parmi les œuvres d'Alain de Lille. *P. L.*, t. exx, col. 595-618. Voir ce qui en est dit ici. l. t, roi. 657. Les recherches de M. Grabmann ne laissent guère de doute sur l'appartenance de cet écrit à un certain Nicolas d'Amiens, et sur la fausseté de l'attribution au docteur de Lille. Ce Nicolas d'Amiens nous est mal connu, mls il passait à la fin du xn^e siècle pour un des plu» illustres panni les disciples de Gilbert de la Porrée. En tête d'un ins. de l'abbaye de Saint-Kmond, actuellement à la bibliothèque de Valenciennes», n. /9*. et qui contient les commentaires de Gilbert sur l livres de la Trinité de Boécc, figure, entre autres effigies des disciples du savant évêque,

celle de *Nicolaus qui pro dignitate sua arcanis Picta-Diensis episcopi sententiis, ut digni intromittantur ad eas, lucem plena* expositionis infudit.* l)c lui et de trois autres personnages qui figurent avec lui, il est dit : *Magister Gillebertus... alliora theologicæ philosophiæ secreta diligentibus, attentis et pulsantibus, quorum nomina subscripta sunt, quia digni sunt memoria*, et un peu plus bas : *Il i tres cl ille quartus* (c'est de Nicolas qu'il s'agit), *intensiore studio attenti, mentis acteperspiciatissima et sola veritatis specte tracti, sub Picta-oïensi episcopo digni vigerunt discipuli, quorum anima requiescant in pace.* — En fait l'Ars fidei catholicæ, dédié au pape Clément fil (1187-1191) est inspiré par les mêmes méthodes qui sont caractéristiques de Gilbert de la Porrée. Il se propose de défendre la foi catholique contre l'envahissement des hérésies et du mahométisme, et c'est dans la dialectique que l'auteur cherche exclusivement ses armes. En 5 livres, d'ailleurs fort courts, il traite de la cause première, c'est-à-dire de Dieu un et trine; puis de la création des anges et de l'homme, de l'existence du libre arbitre; ensuite de l'incarnation du Fils de Dieu, ordonnée au rachat de l'homme; des sacrements de l'Église qui appliquent le fruit de celle rédemption; en dernier lieu, de la résurrection des morts et plus généralement des fins dernières. Chaque livre débute par des séries de définitions et de propositions universellement admises, puis viennent les théorèmes qui tirent des principes posés les résultats cherchés. Le tout d'une sécheresse parfaite et d'une logique désespérante et toute mathématique : On ne rencontre pas au x^e siècle un autre docteur qui soit tombé dans le même excès. » (Hauréau). C'est proprement le genre qu'adoptera Spinoza.

De ce traité qui met en œuvre la méthode de Gilbert de la Porrée, M. Grabmann rapproche un autre écrit encore inédit, et d'ailleurs anonyme, qu'il pense appartenir aussi à ce même Nicolas d'Amiens. Il s'agit d'une *Defensio orthodoxie fidei Gilberti Porretir, præsertim ex auctoritatibus patrum et Boetii libro de Trinitate contexta*, qui se lit dans le *Vat. lai.* 561 (x^e siècle), du fol. 176 à la lin. s'étendant sur une centaine de feuilles, et qui est transcrite à la suite du commentaire de Gilbert sur le *De Trinitate* de Boécc; le traité en question répond très exactement au titre, mettant en œuvre de nombreuses citations patristiques (S. Augustin, S. Jérôme, S. I Blaire, S. Ambroise S. Athanase, etc.) pour justifier Gilbert des accusations portées contre son orthodoxie. Grabmann, qui en donne le prologue, ne doute pas qu'il ne s'agisse ici du traité auquel fait allusion le ms. de Valenciennes précédemment cité : c'est bien une initiation aux arcanes de la philosophie de Gilbert. Ainsi Nicolas nous apparaîtrait comme un disciple tout dévoué à la mémoire de l'évêque de Poitiers. La manière dont parle de lui le ms. de Valenciennes, *sub Pictaviensi episcopo dignus vigit*, semble bien faire allusion à des relations d'élève à maître.

Par ailleurs, divers mss. latins, entre autres le *Vatic reg. Suco.*, n. />/, donnent sous le nom d'un Nicolas d'Amiens une *Chronique* latine, depuis la création jusqu'en 1204. Cette chronique dépend très étroitement des œuvres similaires antérieures, et les additions que le compilateur y a faites ne sont pas d'un intérêt majeur; clics prouvent du moins qu'il s'intéressait aux allaires de la région picarde. Ces quelques passages originaux ont été rassemblés, d'une part, dans le *Jkcucil des historiens des Gaules et de la France*, t. xiv, p. 21, 23; l. xvin, p. 701-702, et d'autre part, dans les *Monum. Germ. hist., Script.*, t. vin, p. 173-171. Le chroniqueur consigne la date de sa propre naissance à l'année 1117; et, comme la *Chronique* s'arrête brusquement en 1201. cette date

pourrait être assez voisine de celle de la mort de l'auteur. Chose curieuse à signaler le catalogue de Richard de l'ournival, chancelier de l'Églisc d'Amiens (vers 1250), énumère au n. 103 : *Nicolai Ambtancnsl*», *didit de JIadiando, liber de articulis fidei ad Clemen-tem papam*, et au n. 101 : *Ejusdem Nicolai liber anna-lijum sioe chronicorum, describens memorabilia ab initio mundi usque ad tempus suum*, L. Delisle, /x cabinet des mss. de la Bibliothèque nationale, t. n, 1871, p. 531. Pour important que soit ce témoignage il se heurte à une très grave difficulté. Le chroniqueur, né en 1117, n'a pu être le disciple, au sens propre du mot, de Gilbert de la l'orrée, mort en 1154. Par ailleurs, le ms. de Valenciennes, qui est de la fin du XII^e siècle, parle de Nicolas cl de ses trois compagnons comme de personnages déjà morts : *quorum anima: requiescant in pace*. Il reste donc que l'identification de l'auteur de la *Chronique* avec l'auteur de l'*Ars fidei* devrait être abandonnée.

Mais il subsisterait, peut-être une autre trace de railleur de l'*Ars fidei*. Lue lettre du pape Alexandre III adressée à l'archevêque de Beims. Henri, le 2 juillet 1169, Jaffé, *Begesta*, n. 11631, Intime à celui-ci l'ordre de nommer un certain Nicolas à une prébende d'Amiens, qui aurait déjà dû lui être donnée antérieurement. et dont l'archevêque de Beims peut disposer, parce que le siège épiscopal d'Amiens vient d'être rendu vacant. Cette lettre que les anciens critiques rapportaient à l'auteur de la *Chronique* (qui n'avait que 22 ans en 1169) pourrait bien parler du Nicolas auteur de l'*Ars fidei*, qui aurait tiré son surnom de la prébende reçue à Amiens. Quant à une lettre du même pape Alexandre III. adressée le 5 mars 1161, à un maître Nicolas, Jaffé, n. 10658, pour le remercier des services rendus par lui à l'Églisc, et lui annoncer que le pape le recommande aux archevêques de Sens et de Beims, on s'étonne que des critiques aient pu la rapporter à l'auteur de la *Chronique* qui avait 11 ans en 1161. Elle a été rapportée beaucoup plus justement à Nicolas de Clairvaux (voir son article); ne serait-elle pas plutôt adressée à Nicolas auteur de l'*Ars fidei*?

Dans l'état actuel des recherches, il conviendrait donc, semble-t-il, de distinguer deux Nicolas d'Amiens, sépare l'un de l'autre par une quinzaine d'années, mais dont le souvenir a été de bonne heure confondu. Le plus Agé serait l'auteur de l'*Ars* et des commentaires sur l'œuvre de Gilbert de la Porrée : le plus jeune serait l'auteur (de la *Chronique*).

Texte. — L'*Ars fidei* n'a été publié pour la première fois en 1721 par B. Pcl. *Amchi.*, t. i b, p. 176*504, sous le nom d'Alain de Lille et le titre : *De artr seu articulis catholica fidei*, c'est cette édition qui est reproduite dans L., t. ccx, col. 595-618; M. Grabmann, *Die Grschichte der scholaslischen Methode*, t. n, 1911, p. 160-462, donne le relevé des «livers ms», en les classant comme suit : 1. Mss où l'*Ars* est anonyme : Paris, Bbl. nnt., hit. 16082; Mion, n. 412; Cambridge, Pcnbro1co-Coll<4ge, -P /; Florence, l'idiurentienne, plut, t.xxxn, 17; Prague, t'niversllé» n. 490: .Munich, bit. 18971. 2. Mss. où l'*Ars* est faussement attribué : A un pape Clément (Oxford, Merton-College, n. 140); h S. Augustin (Cambrai. n. 474, chiffre rectifié), A Mich. Scot, conon. *Ambiantn**. (l rfurt, l. é.). 3. Ms* où l'*Ars* est attribué à Alain de Mlle : Munich, Int. 8844 et 11178; Berlin. Cod. Elect. 768. l. Mss. où il rst attribué à Nicolas d'liniens : Paris, Bbl nat. im t.«". »\i« \mirn ncnsis) it 16297; Tour», n. 247; Oxford. Mngdol. College, n. 192; Dublin. Trinity College, n. 278 (Nie. de la Querelle); Londres. Brit. Mu*, Kings Library, 8 C /V; Vatican.. Int. 4248.

Thavai x. — Lrs notices de *VHistoire littéraire de la France* : dom Brial, t. xvi. p. 115 (attribution de l'trs à Alain de Mlle); Pell-Hadel. t. xvn (1832), p. 1-5; V. Le Clerc, t. xxi. p. 050-660. Notice de Huiirémi.dnns llocfcr. *Nouvelle biographie vénérat*, t. XXxvn (1863), col. 983-086; du mémo une courte note dnn* *Journal des Savants*,

1892, p. 237-238; M. Grnbnuinn, *Dit Gt chtchte der teholas-lischcn Méthode*, l'ribourg-cn-IL, 1911, t. n, p. 431-131; 452-476; Cl. Bùtimker, *Wileto, tin Philosoph und Natur-Joncher des XI11. Jahrhundertts*, dan* *Betirage sur Gesch. der Philos, des M. .4.*, t. m, fate. 2(1908), p. 322 «q.. 337 (*ur lrs preuve de l'existence de Dieu dans Alain de Mlle ri Nicolas d'Amleii*)

É. AMAXN.

9. NICOLAS D'ARRESTORFF, de l'ordre des frères mineurs conventuels (xvi^e siècle). — Originaire de Bavière, il s'est distingué aux temps tumultueux de la Réforme, par son zèle pour la défense de l'Églisc romaine et par ses attaques répétées contre les erreurs luthériennes et anabaptistes. Il fut consacré évêque d'Accon le 23 ou le 27 novembre 1592, et devint suffragant du duc Ernest de Bavière, archevêque de Pologne et évêque de Munich, qui le nomma administrateur et pasteur de l'Églisc primaire Saint-Lambert à Munich. Nicolas y travailla d'une façon si efficace pour le bien de l'Églisc catholique, qu'il contribua dans une large mesure à arrêter le ffot luthérien dans la Bavière, et à conserver et à regagner le peuple bavarois à l'Églisc catholique. Il composa quelques ouvrages dans lesquels il attaqua la réforme luthérienne : 1. *Nucleus catecheticus*, dans lequel il expose et défend le dogme et la morale catholiques, et réfute les erreurs protestantes; 2. *Conciones et sermones varii*, dont la plupart sont dirigés contre la réforme protestante et l'hérésie anabaptiste; 3. *Disputatio theologica de sanctis, complectens omnes lere nostri temporis controversias, de illorum origine, canonizn-ltione, veneratione, invocatione, templis, diebus /estis, votis, peregrinationibus, reliquiis atque miraculis* C'est l'exposé détaillé d'une dispute ou d'une thèse que Nicolas soutint, en 1584, à l'université de Trêves, et dans laquelle il réfuta, l'une après l'autre, toutes les erreurs protestantes par rapport à la vénération et au culte des saints. Cette séance fut présidée par le jésuite anglais Jean Gibbon. La *Disputatio theologica* fut imprimée à Trêves en 1584. — Nicolas mourut à Munich vers 1620 et fut enterre dans le couvent des conventuels.

J. IL Sbaralcu, *Supplementum ad scriptores triuni ordinum S. Eranrisci*, 2^e édit.. Home, 1921, t. il, p. 266; C. Eubcl, *Hierarchia catholica Medii .Eol*, t. ni, Munich, 1910, p. 105; C. Sommer*ogcl. *Uibliothequc de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles, 1392, t. m, col. 1403-1404.

A. Tkktakrt.

10. NICOLAS ASBOLD (wir siècle), capucin irlandais et missionnaire célèbre, s'est distingué vers 1650. en Angleterre et en Irlande, par ses attaques vigoureuses et ses polémiques incessantes contre les protestants. Parmi ses nombreux ouvrages, dus à sa plume, citons : 1. *De potestate et auctoritate tununi pontificis udoersus protestantes*. 2 vol. In-4°; 2. *Stellio ad Stellam : opus valde ingeniosum de suis congressibus contra hureticos*, in-1°; 3. *De doctrinis praciputs ab hardicis controversis*, 2 vol. in-4°; 4. *Condone de tempore et de sanctis*, 3 vol.; 5. *Poemala varia sacra et moralia*, 2 tonics.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ordi/iis Minorum copucdnurum*, Venise, 1717, p. 198; A. Zawnrt, . M. Cap., *The history o/ franciscan preaching and of /ranciscan preachers (1209-1927)*, New-York, 1928. p. 516.

A. Tkl tai nr.

11. NICOLAS AUDET, général de l'ordre des carmes et théologien cypriote du xvt^e siècle. — Nicolas Audet naquit dans Pile de Chypre vers 1482; à l'âge de 14 ans il revêtit l'habit des cannes à Famagoustc ((hvpre), commença ses études au couvent de Nicosie puis vint en Italie. La date de son arrivée doit être placée au commencement de 1510, car il assista au chapitre général de Naples (19 mars 1510),

m qualité de *socius* de la province cniélitaine de Terre sainte, à laquelle les couvents de l'île de Chypre appartenaient. Le général Pierre Ternisse lui accorda le baccalauréat, et lui fit lire les *Sentences* à l'université de Pamie en vue du doctorat (pi'il prit dans cette université. Le 12 janvier 1511. le bienheureux Baptiste de Mantoue, général de l'Ordre, nomma Audet provincial et commissaire général de Terre sainte. Cependant, avant de partir pour l'île de (hyprv. il fut encore pendant quelque temps prieur du couvent de Borbiago (prov. de \ cuiseh. En 1517, il revint en Italie pour assister au chapitre général de Sienne (31 mai). La général, maître Bernard Landucci, étant mort à Borne le 28 mars 1523, Adrien \ I nomma Heliodore de Sienne vicaire général de l'Ordre; celui-ci étant mort peu après. Nicolas Audet lui (ut substitué par le même pape, et fut confirmé par Clément \ II en la même année 1523. Audet vit le commencement de son gouvernement troublé par un schisme douloureux. Quoique le chapitre général de Sienne, 1517, eût stipulé que le futur chapitre se célébrerait à Lyon, le général Bernardin Landucci désigna Naples au lieu de Lyon. A la mort de celui-ci, nonobstant la nomination, par le souverain pontife, d'iléiodore de Sienne puis de Nicolas Audet comme vicaire général, Étienne Jbvncy, provincial de Narbonne, prétendit que le vicariat lui revenait de droit, puisque le sceau et le livre de l'Ordre étaient déjà à Lyon et que, par décision du chapitre antérieur, le chapitre prochain devait se tenir en cette ville, donc en sa province. Bien que le pape Clément VII eût à nouveau continué Nicolas Audet dans sa charge. Jovency persista dans sa prétention, réunit un antichapitre à Montpellier. 1521. auquel assistaient les délégués des quatre provinces françaises, et s'y fit élire général. La paix ne fut rétablie que par l'intervention de la cour de Trance. Nicolas de son côté convoqua le chapitre général à Venise en 1521, où il fut élu général à l'unanimité. Pendant son long généralat (1521-1562), il travailla avec ardeur et persévérance à réformer son Ordre, et y (aire reflourir les études et à préserver ses religieux des doctrines protestantes. Ses procédés cependant, à cause de leur rigidité, n'atteignirent pas toujours le but désiré, bien des religieux, découragés, firent défection. Il fit approuver, par le chapitre de Venise et les suivants, et puis confirmer par le pape les règles à suivre dans la réforme, et il visita en personne les couvents d'Italie et de France. Il eut cependant quelques démêlés avec les réformés de Mantoue et d'Albi. De plus, il vit périr dans la tourmente protestante nombre de ses maisons et de ses religieux. Audet ne tint que quatre chapitres généraux : Venise 1521, Padoue, 1532, Vicenza, 1539. et Venise, 1518. Il assista aussi au concile à Trente puis à Bologne; plus tard sa santé ne lui permettant plus d'y figurer, il se fit remplacer par Jean Étienne Facin de (remone, provincial de Lombardie. Audet mourut à Home le 7 décembre 1562. et (ut inhumé d'abord en l'église de Sainte-Marie-Transpontine, puis (18 février 1587) en celle de Saint-Marlin-des-Monts.

Nicolas Audet écrivit, probablement lors de sa lecture à l'université de Parme, un *Commentaire sur les Sentences*; étant provincial de Terre sainte, il composa un poème à la louange de Jean Duns Scot. Il laissa aussi un volume de sermons et un autre de discours. Il corrigea les *Constitutions* de son Ordre, 2^e édit., Séville. 1573. et fit imprimer à Venise le bréviaire (1512), l'ordinaire (1511) et le missel de l'Ordre (1545).

Jean Baie, Oxford, Bodléienne, Ms. *Selden, supra il, G. Uibftf priorum generalium*, publié par le P. Benedict Zuntommann, dans ms. *Monunirnla historica curmelUnna*, I <rn*. 1907. p. 2A2-2A3; Pierre Lucius, *Carmelilana*

bibliotheca, Florence, 1593, fol. 65 i-; Posswin, *Apparatus sacer*, Venise, 1606, t. II, p. 179; Augustin Biscnrc. *Palmites vincit Carmeli*, ms. de 1638 conservé au collège Saint-Albert à Home, fol. 172r-175v; Alêgre de (àisaùitc. *Paradus carmelitici decoris*, Lyon. 1039, p. 388b-389a. Louis de Sainte-Thérèse, *La succession du saint prophète Elle en l'Ordre des carmes*, Paris, 1662, c. ca.x, p. 591; Daniel de la Vierge-Marie, *Vinea Carmeli*, Anvers 1662, p. 338, n. 968; *Speculum carmelitanum*, Anvers. 1680. I. i, p. 136, n. 583; t. n, p. 1066, n. 3689; *Pullarium carmelitanum*, Borne, 1715-1768, t. π, p. χιχ-χχ, 1-123; Charles Vnghi, *Commentaria J'ratr. et Sûr. Ord. Ilui \ irg. Maria dr Monte Carmelo Congreg, Mantuana*, Parme, 1725, p. 67-69; Cosme de Villiers, *Illbliotheu carmelilana*, Orleans, 1752, t. n, col. 172-176; Geo. Cnlenzio, *Saggio di storia del concilio generale di Trento sotto Paulo HI*, Home, 1860, p. 355. 357, 362, etc.; Augustin Thriller, *Acta gent- raha SS. trcummici concilii Tridcntini*, Zagreb, 1871, I. r, *passim*, surtout 76. 83, 85, 116, 151. 181. 199, 216, 218, 302, 313, 368; Belic<iict Ziinnienniin. *Monumenta historica carmelitana*, Lérins, 1907, p. 262-263; .Ida *rupil. general.* Home. 1912, p. 326-327, 351. 352, 358-110; Ada *concdii Tridcntini*, Fribourg-en-B., 1901-1916, t. r et o, *passim*,

P. Anastase de Saint-Paul,

12. NICOLAS AURIFEX BUONFIGLI, théologien canne italien du xvr siècle. — Il naquit à Sienne vers 1529, entra au couvent des carmes de sa ville natale, étudia à l'université et y obtint le doctorat en théologie. Le 1^{er} juin 1565, il (ut inscrit parmi les théologiens de la faculté de Florence, dont il devint le doyen le 16 octobre 1578. Il fut prieur de son couvent de Sienne, régent du collège de Pailoue (1575) et provincial de Toscane. Pendant les années 1575-1576, il donna à l'abbaye bénédictine de Plaisance un cours sur le livre IV des *Sentences* de Pierre Lombard. Il mourut à Sienne en 1601.

Ses œuvres sont : 1. *Examen ordinandorum* avec, à la fin : 2. *De dignitate, vita et moribus clericorum privetpue vero eorum, quibus animarum cura demandata est*, Venise, 1567, 1568, 1570, 1571; Dillingeo. 1571. 1576; Cologne, 1610; 3. *Xovum examen ordinandorum*, Florence, 1586, 1589; 4. *Speculum missir*, œuvre recueillie des saints Pères par Jean Dobnck. dit Cochleus (1179-1552), revue, augmentée et éditée par notre Nicolas, qui y ajouta encore plusieurs opuscules et aussi : 5. *Tractatus de antiquitate et cicremoniis missa*, Venise, 1572. 1578; 6. *Tabula pnvparatoria ad missam cum utilitatibus ex S. Patribus collectis*, Florence 1591. Puis plusieurs œuvres en italien, tels : 7. *Tratlalo della Passione del Signore*, Venise, 1567; 8. *Selnu d'orazioni di diversi sanch dottori...*, Venise, 1569, 1580, 1582, 1598, 1616; 9. *Medilaziont di diuersi dottori di S. Chlcsc*, 3 tomes, Venise, 1583, 1581, 1593. 1596; 10. *Lo spccchio dellr monache*, Florence, 1591; 11. *Sommario dette indulgente e grazie concesute ai Confraelli e Sorrlle dell' Ordine carmetitano*, Florence, 1592; 12. *Somma auriflea* (dite ainsi de son nom Aurifex), Venise. 1603. Plusieurs de ses œuvres ne furent point éditées, telles, par exemple : 13. *In librum \ Sententiarum lectiones*; 14. *Expositio Euangeliorum quadragesimalium*; 15. *Index sacro* Scriptum**, cum SS. Patrum expositione; 16. *Speculum episcoporum*; 17. *Examen confessorum*; etc. Nicolas Aurifex Buonfigli écrivit aussi la vie de Thomas Netter de Walden, qu'il plaça au commencement de l'édition des œuvres de ce canne illustre qu'il publia en trois volumes à Venise. 1571. Il éditait de même les *Homilite quadragesimales* du canne Thomas Beauxamis. Venise, 1572; il traduisit en outre en italien diverses œuvres d'Antoine de Guevara, Venise, 1568, 1570, et de Louis de Grenade, Venise, 1573, etc.

Gemor. *Bibliotheca (Epitome de Simler)*, Zurich, 1574, p. 315 b; Pierre Lucius*, *Carinrlinnu bfbfnhrca*, Florence, 1593, fol. 65 r*-6G r*; Postrvfn, *Apportais sacre*, Venise,

1600, I. n, p. 479; AuguMIn Blscartrl, *Paladin vlnctr Carmeli*, ms. de 1638 conservé nu collège Saint-Albert A Home, fol. 175 v-176 r i Mègrr de Ijisamilc, *Puniditm carmclilicl decoris*, Lyon. 1639, p. 137 b-138 <i; Daniel <tc la Vierge-Marie, *Speculum carmeliUmum*, Anvers, 1680, l I, p. 321 n. 1332, L n, p. 1069. n. 3710; Aubert Mlrneus, *Hlbliolhrca rcclrxtaxiira*, mcc. xvn, c 90, Hambourg. 1718, p. 186; Cosine do VIIIc», *IJibholhrca carmelilana*, Orléans, 1752, t. n, col. 176-17K, n. 10; Maz./uchcill, (*di .unltori ihiliuni*, Brvxehi, 1753-1763, l. n, part. I, p. 2384-2386; Hurler, NonirncbHor, 3* Mit., l. nr, col. 613, n. 267; Benedict Zimmermann, .Ida *capll. grner. Ord. carmel.*, Home, 1912. p. 151, 189-191, 512. 511, 569. 575. 582.

P. Anastase de Saint-Paul.

13. NICOLAS D'AUTRECOURT, dont le nom est diversement écrit : Nicolas, Nlcholnus, de Al-Irlcuria, Auriturin, Aulricorl, Autricuria, I'tricurhi, maître parisien du xiv. siècle. - I Le problème de Nicolas d'Aulrecourt. II La polémique contre Bernard d'Arczzo et la cédula *Ve michi*. III. Le traité : *Exigit orda*. IV. Paradoxes logiques et moraux.

L Le proulme de Nicolas d'Ai τiηγ,οiιτ.

1. *Éléments biographiques*. Nicolas est né à Aidrecourt, diocèse de Verdun J. Lappe, *Nicolas von Autrecourt. sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, dans *Beitrüge zur (icschichte der Philosophie des Mittelultcrs*, t. vj, fasc. 2, 1908, p. 31. l. 1. (indiqué ci-dessous par L.) Étudiant à l'I nivcrsité de Paris, hôte de la Sorbonne entre 1320 et 1327, L. p. 1, n. 2, voici les grades qu'il acquiert : *Magister in artibus*, *baccalarius et lierneiatus in theologia et in legibus*. *Ibid.*, n. 3. Le 1 mars 1338, il reçoit une prébende à la cathédrale de Melz, *ibid.*, n. 6, où il devient doyen du chapitre le 6 août 1350. L. p. 3.

2. *Sa condamnation*. Entre temps (1316>, Nicolas encourt la condamnation qui sauvera son nom de l'oubli. Dès le21 novembre 1310, Benoît Nil demande à l'évêque de Paris d'envoyer à Avignon, sous un mois, Nicolas d'Autrecourt. parmi d'autres, appelés à répondre devant le pape de leur enseignement. Après la mort de Benoit Nil (25 avril 1312), son successeur Clément VI (élu le 19 mai 1312) reprend l'affaire. qui nous est connue par la *Discussio et reprobatio errorum magistri Nicolai...*, publiée par Denille, *Chartularium universitatis Parisicnsis*, t. n a, Paris, 1891, η. 1121, et ensuite par Lappv. L. p 31. \$q.

A l'analyse, ce document présente d'abord 1. l ne *prima cedilla*, quo la *Discussio* nomme ensuite par son *incipit*, *ccdula Ve michi*, L., p. 36. 1. 31 : s'adressant à Clément VI, .Nicolas se déclare prêt à réprouver 32 propositions, dont 27 sont expressément empruntées aux lettres écrites par lui contre Bernard d'Arczzo, . l'. M.; 2. Dans le texte suivant. *alia ccdula*. L., p. 35., l. 10-33. Nicolas explique, à la demande de théologiens, quel motif l'a inspiré dans ses lettres contre Bernard; - 3. Dans la *discussio*, L., p. 35. l. 31p. 12*. l. 18, et l n *reprobatio*, L., p. 12., L 19 sq., le cardinal Guillaume Curti, û qui l'alTairo fut ronliée, prend la parole; la *discussio* rappelle la *ccdula Ve michi* ., L., p. 36. l. 27 et 31 ; p. 12., 117, et nous apporte deux groupes de propositions nouvelles, d'abord l propositions avouées par Nicolas, L., p 36., L 32 sq., suivies de 19 articles, *quorum aliquos simpliciter, et aliquos sub forma qua ponuntur se dixisse negavit*, L., p. 37. l. 17-19, doni l'énumération s'achève ainsi : *omnes predicti articuli extracti fuerunt de libello qui incipit : Exigit, etc.*, L., p. 11., l. 13-11; ensuite *srcuntur articuli missi de Parisms*, articles au nombre de 10, L., p. 41., l. 15 sq.; — l. La lin du document esl occupée par la *reprobatio errorum* ; l. s écrits de Nicolas seront brûlés à Paris, tandis qu'il désavouera sa doctrine, le tout publiquement; il esl destitué du grade de rmdlre-

ès arts, déclaré inapte à la niaitrtse en théologie.

Déni lle fait commencer la discussion des erreurs à la curie avant le 19 juin 1342; il date la condamnation de 1316, avant le 19 mai, le désaveu solennel du 25 novembre 1317. L., p. 46.,p. 47*, n. 15 et 25. Il conteste que Nicolas, pendant la discussion de ses erreurs, se soit enfui chez Louis de Bavière, L., p. 18* : point de vue que repousse Lappe, p. 3., mais que confirme l lofer, *Sludten (iber H tlhrm von Pekham, dan* Archivum franciscanum historicum*, 1913, t. vr, p. 664-669.

3. *Son oeuvre*. — La *Discussio et reprobatio errorum* atteste l'activité doctrinale de Nicolas : enseignement a la Faculté «les Arts, U, p. 42., L 10, commentaire îles *Sentences*, au moins du livre I'. U, p. 31 ♦, l 11-12, neuf lettres contre Bernard d'Arczzo, théologien de l'ordre des mineurs, L., p. 35., L 13-15, un traité qui commence *Exigit ordo execurionis*, L., p. 11., l. 13-14, p. 13., l. 7-8, un commentaire sur la *Politique* d'Aristote et des questions sur le juste et l'injuste. L., p. 10., l. 26-30. Nous négligeons les références à des sermons ou des disputes.

De tout cela, nous possédons seulement : L La première lettre a Bernard d'Arczzo, une aufre. qui est la seconde, cf. *prima cedula*, L., p. 31., l. 11-14, p. 32., l. 1-11, auxquelles il faut joindre la lettre à Nicolas d'un certain Gilles, qui intervint dans la controverse apres ces deux dernières lettres, et des fragments de ia réponse de Nicolas à Gilles : le tout éditée par Lappe, p. 2.-30.;— 2. l n manuscrit du traité *Exiyitordoexeciisionis*, Oxford, bibl. Bodléivnnc. Can. *Misl.*, 43, fol. 1 r*-2l v. («= *Bodl*), nous devons communication d'une photographie de ce texte capital à l'obligeance de Mgr Pelzer, scrittorede la Vaticane, qui l'avait à sa demando reçue d'Oxford en décembre 1922. — Lapps. mentionne encore, p. L après Dénille. une question inédite, Bibl. nat., *lot. 6359*, fol. 191 , *Questio de qua respondit Magister N. de Ultricuria : Utrum visio creature rationalis beatificabitur per Verbum possit intendi naturaliter*. Nous réservons l'édition et l'étude de cette question à un travail ultérieur. Lappe attribue enfin à Jean de Mirecourt une notice sur la doctrine de Nicolas, touchant la causalité, L., p. L n. 8. qui se lit aux manuscrits Bibl. nat., *lut. 1640s*, fol 83 r., et 16409, fol. 135 r>. Cette note, antérieure à 1361 (Hauréau, *Notice sur le n. 16409 des mss. lat. de la B. A* , dans *Notices et extraits des mss. dr la 11. N. el autres bibliothèques*, L xxxiv b, Paris, 1895, p. 5 (319)). fait partie d'un ensemble de difficultés d'école, ainsi désigné à une table du ms. 16408, fol. 123 v.: *multa collecta pro quolibetis luis*, cl que les deux mss. donnent sous le titre *alique rationes difficiles hic colliguntur*, ms. 16403, fol. 78 v.; ms. 16409, fol. 126 v% Après la question : *I'tri m divina voluntas sit nastnv actionis regula directive*, fol. 82 r cl fol. 132 v% parait, sous le titre : *pro quolibetis et infra*, fol. S3 r., cl 131 v*. une série de thèses, parmi lesquelles : *qued nulla demonstratio seu inquisitio de c/Jectibus quibuscumque, unde proveniunt, vel causis naturalibus, quos vel quales effectus producunt vel producent, est aliquo modo evidens sive certa ; hoc sutis deducit Autneort. et oppositum dicere esset divine libertati ccnlradicere*. La finale rattache la thèse de Nicolas A l'ullirmation delà liberté divine, qui, d'après une thèse précédente, détermine toute causalité : *litterime determinat[causas] ad suos effectus et posset non sic determinare*. Une mitre thèse affirme: *qiiiod non est insistendum humanis inquisitionibus... quibus placuit vanitati philosophorum insistere* Il n'est pus inutile de noter û quels tûmes, pour scs contemporains ou scs successeurs immédiats, se référaient les thèses de Nicolas sur la causalité.

I. *Questions d'histoire doctrinale*. — Le problème de N'lc< las d'Autrec< urt,c'est d'abord,pour l'historien,

de rendre leur sens aux propositions condamnées en 1346 : articles séparés, souvent obscurs, paradoxaux quelquefois jusqu'à l'inintelligible. L., p. 5, n. 1. Il faut que l'unité d'une pensée y paraisse à nouveau et que cette reconstruction soit assurée sur les textes dont nous disposons.

Si l'entreprise a tenté les historiens, c'est qu'ils trouvaient à certaines thèses de maître Nicolas » une résonance étrangement « moderne ». Lnpcc volt en lui un « théoricien de la connaissance » qui critique les concepts fondamentaux de la métaphysique, L., p. 5; pour le P. Maréchal, Nicolas a franchi, tout d'une haleine. In distance qui sépare Occam de l'Europe. » *Zz point de départ de la métaphysique*, Bruges, Paris. 1923, cahier n. p. 118. non sans reconnaître d'ailleurs qu'un tel rapprochement appelle de sérieuses réserves; on trouvera, sur le même point, une heureuse prudence chez M. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, 1922, t. n, p. 112. Mais, que Nicolas d'Autrechourt soit, ou non, « le Hume du Moyen Age », il nous apporte peut-être une suggestive expérience intellectuelle. Pour bien saisir son expérience, en mesurer la portée, il ne suffit point de lier ensemble les thèses de Nicolas, il s'agit encore de déterminer la valeur qu'il accordait à ces thèses, le sens qu'il donnait à leur liaison, et si, tout au long de sa dialectique, il poursuivait un autre dessein que de réussir une prouesse d'école. Maréchal, op. cit. — Nicolas, d'autre part, est classé disciple d'Occam : il a fait « rendre aux principes philosophiques posés par Occam leurs plus extrêmes conséquences. » Gilson, p. 110. Il est encore le contemporain de Thomas Bradwardine et de Jean de Mirreourt, condamné un an après lui : ici, l'historien enfonce dans l'inconnu. Il faudrait envisager tout ce milieu pour comprendre, à sa date et dans toutes ses nuances, la condamnation de Nicolas... Mais tout cela passe nos connaissances et intéresse plutôt une élude générale du *Nominalisme*.

Mais en partant de la *Discussio et reprobatio errorum*, un premier travail est possible, que nous entreprenons ici : approcher, pour l'ensemble des propositions, du sens que Nicolas leur donnait. Abstraction faite des *articuli missi de Parisios* (ces 10 propositions, qui n'ont rien de très caractéristique, ne se réfèrent point à des textes précis qui puissent nous les expliquer), les articles condamnés forment deux masses : la première, *ccula « Ve michi »*, en rapport avec les lettres à Bernard d'Arczzo. la seconde, L., p. 36-11, en rapport avec le traité *Exigit ordo*. — Les propositions du premier groupe ont une allure nettement critique *non potest evidenter inferri...*, *non habemus certitudinem evidenter...*, *nescimus evidenter*, etc... Nicolas soumet des idées reçues à l'épreuve de l'évidence. Dans le deuxième groupe, on discerne deux thèmes principaux : le dessein, d'abord, ou même la mission de Nicolas, qui vient réveiller les hommes du sommeil aristotélicien — ensuite, l'éternité de toutes choses, matérielles et spirituelles : les propositions ont ici un aspect *dogmatique*, qui étonne. Maréchal, op. cit., p. 121. En fonction des articles qui s'y réfèrent, on peut essayer une Introduction au traité *Exigit ordo*. — Il restera « les propositions expliquées, quelques-unes apparemment inintelligibles : paradoxes logiques et moraux, que nous examinerons en dernier lieu. Avant de passer aux lettres à Bernard et à *VExigit ordo*, voyons que la doctrine de ces textes se lie au premier enseignement de Nicolas commentateur des *Sentences* : *in primo principio quando tegi Sequenlias clin epistola secunda et sexta...* L., p. 3P, l. 11: *conclusiones quas posuisti ut probabiles (n tuo principio et quas es recitaturus in isto tractatu Dodl. fol. 1 r° col. B (Nicolas fait parler un de ses adversaires).*

II. L'ÉPREUVE DE L'ÉVIDENCE DANS LA POLÉMIQUE CONTRE BERNARD D'ARCEZZO ET LA CÉDULE « VE michi ». — I. *le premier principe*. — 1. *Une décision initiale*. — Avant de disputer ensemble, Nicolas et Bernard s'accordent sur le premier principe qu'Arislote a formulé : *impassibile est aliquid eidem rei inesse et non inesse*. Voici leur discussion située dans la lumière naturelle, au degré le plus strict d'évidence. L., p. 35*, l. 17-26. Nicolas se tient constamment à ce degré, défini par le principe dont il propose cette autre formule : *contradictoria non possunt simul esse vera*. L., p. 6, l. 33. Nous rencontrons un logicien qui raisonne sur termes et propositions, occupé seulement à ne point nier ce qu'à la fois il affirme (sur les deux formules du principe, cf. L., p. 8, n. 1 et ci-dessous, 9, 3).

2. *Apparence et réalité*. — La première lettre à Bernard critique sa théorie de la *connaissance intuitive* (au sens du xiv^e siècle : acte de connaître d'où suit aussitôt le jugement d'existence), que Nicolas présente ainsi : appelons connaissance intuitive, claire ou parfaite, celle par quoi nous jugeons qu'une chose est; la connaissance, passion de l'âme, et la chose connue sont *deux*; l'une peut exister à part de l'autre, sans contradiction, par la Toute-Puissance divine; dès lors, cette inférence ne vaut pas : *hoc videtur, ergo hoc est*, L., p. 2, l. 11, à moins que l'on ne se place expressément dans l'ordre naturel où Dieu n'agit pas seul, mais par des causes secondes. En tout cas, le jugement d'existence doit suivre de la connaissance intuitive à la manière « l'une *conséquence*, logiquement, L., p. 3, l. 4, l. 12 : il faudrait, semble-t-il, que toute certitude prenne forme logique.

De la doctrine de Bernard, Nicolas déduit sans peine les plus graves conséquences sceptiques :

a) Il considère d'abord la *connaissance des choses* : tout ce qui nous apparaît de l'existence d'objets extérieurs. L., p. 2, l. 19-26. Celle apparence et les choses même, cela fait *deux* : comme l'a vu Gilles, L., p. 16, l. 21, il s'agit de passer du *même* à *l'autre*, c'est déjà le problème de la liaison des existences, que nous retrouverons. Entre la connaissance et la chose, puisqu'il n'y a pas identité, il ne peut y avoir liaison *évidente*. L., p. 2, l. 28-p. 3, l. 1. A partir d'une connaissance distincte de son objet, on ne peut être logiquement certain de l'existence de cet objet. — C'est en vain que, pour échapper à cette conséquence, Bernard se place dans la perspective (l'un ordre naturel, où, « la connaissance, on pourrait conclure à l'existence de son objet : quelle qu'en soit la cause, Dieu ou l'objet, la connaissance, prise en soi, reste une et la même; le *même* antécédent ne saurait porter une autre conséquence, L., p. 3, l. 13-23; on *croit*, d'autre part, se trouver dans l'ordre naturel, où Dieu ne fait pas de miracle, on ne le *sait* pas : *tantum est creditum*, et de la foi. il ne suit jamais une évidence. L., p. 3, l. 23-33; Aristote et les philosophes enfin ne s'occupaient ni de l'ordre surnaturel, ni de l'ordre naturel; de la seule connaissance, ils concluaient à l'existence des choses : du point de vue de Bernard, ils n'en avaient point certitude. L., p. 1, l. 1-6.

b) Le même doute atteint *nos actes*, le fait que nous voyons, que nous entendons. L., p. 1, l. 22. Après l'existence « les choses » nous apparaissent, Nicolas conteste à Bernard le fait même d'apparaître : *evidentia vestri apparere*, L., p. 5, l. 7 : nouvelle incertitude, bien plus difficile à tenir. L., p. 1, l. 21. — Bornant n'assure-t-il pas (en bon aristotélicien) que la connaissance de nos actes nous est moins claire « la connaissance des choses? à douter des choses, il faut donc, à *fortiori*, douter de nos actes. L., p. 1*, l. 24-31. Bernard tient encore *qn'actus rectus et repexus non sunt idem* : mon acte de foi et l'acte par lequel j'en ai conscience font *deux*, tout comme la

blancheur cl la vision de la blancheur, De la *réflexion*, distincte de racle, comme de lo *connaissance iniullloe*, distincte de la chose, suivent les mêmes conséquences sceptiques. L., p. I. 14-20.

Nicolas dont Je doute est volontiers Ironique, L., p. P, I. 7-17, déduit avec une verve cl une rigueur impitoyables, le scepticisme absurde, digne des académiciens, <pii procède de la doctrine de Bernard. L., p. 60, I. 12-13. Pour éviter toutes ccs absurdités, j'ai soutenu, déclare-t-il. *quod sum certus evidenter de objectis quinque sensuum et de artibus meis*. I., p. 6., I. 15-16. A ce propos, M. Gilson peut écrire de Nicolas : « On a parié de son scepticisme, comme si l'une de scs préoccupations dominantes n'avait pas été de l'éviter. » *Op.cit.*, p. 120. Éviter le scepticisme, c'csl ici échapper à l'opposition *apparence-réalité*, que Nicolas trouvait déjà dans la doctrine de Bernard: ce théologien qui sait Dieu capable d'accomplir tout ce qui ne fait pas contradiction, admet qu'il peut ainsi produire la représentation cn l'absence de la chose. L., p. 3., I. 9-12.

Au thème *apparence-réalité*, on peut rattacher deux des *articuli missi de Parisius*, L., p. II., I. 16; p. 42., I. 10, et une proposition de la *cedula* « *ne michi* », L., p. 34., I. 10. Avant d'en proposer une interprétation, il faudrait examiner le problème traité dans *VExigit ordo* : *an omne illud quod apparet sit et omne illud quod apparet esse verum sil verum? BodL*, fol. 13 v., col. A. Nous en remettrons l'étude à un travail ultérieur, avec l'examen détaillé de *VExigit ordo*.

3. *Primauté du principe*. — A toute certitude qui s'affirme, Nicolas oppose (pie ce qui paraît, pourrait bien n'clre point : *de quo tu dicis esse certum, propono istam consequentiam* : *possibile est sine contradictione, que exinde sequatur, quod apparebit sic esse d (amem non sic erit; igitur non es certus euidenlcr, quod sic sit, etc...* L., p. 7., I. 10-19. Ce doute nidical est un doute de logicien — *sine contradictione*. Il échoue aux seuls cas où j'affirme. seulement ce qui m'apparait, dans les limites du principe d'identité : voilà bien le premier principe; dans sa certitude sc résout toute certitude (cf. le 2. des *articuli missi de Parisius*, L., p. 12., I. 20).

Que signifie exactement cette primauté? Nous en distinguerons trois aspects. <?) Nicolas ne prétend nullement faire sortir du principe, par deduction, toutes nos connaissances. Gilson, *op. cit.*, p. 115.

b) La source de nos connaissances, écrit encore M. Gilson, est dans l'expérience..le principe de contradiction ne fait (pic prolonger à travers une série plus ou moins longue d'intermédiaires l'évidence de l'intuition première. Le discours, d'après Nicolas, ne fait rien paraître de nouveau : *qitccumque est res apparens esse consequenter discursui est apparens ante discursum*. I., p. 27., I. 1-2. l'out ce (pie nous affirmons doit nous être donné, avant tout raisonnement. c) Autant que ce résultat, il faut noter la voie (pii y conduit : Nicolas doute en logicien, sans autre limite que la contradiction; s'obligeant à résoudre tout discours en identité, il est ramené à une expérience brute, à une « intuition première -; celle intuition et le discours <pii l'énonce en l'analysant apportent les seules certitudes qui soient recevables, cn stricte logique.

L *Corollaires du principe*. Toute certitude devant coïncider avec celle du principe, l'évidence n'admet pas de degrés et se transmet toujours égale : cela paraît dans les six corollaire* du premier principe, L., p. 7., I. 28-p. 9., I. 1? (pie l'on trouvera dans l'étude de M. Gilson, *op. cit.*, p. 111. Deux articles de la *prima cedula* se réfèrent aux corollaires second et troisième.

2. *Liaison des existences*. Du principe el de scs corollaires, Il suit, dans la deuxième lettre, que de

l'existence d'une chose on ne peut conclure celle d'une autre : *ex eo quod aliqua rex est cognita esse, non potest evidenter, evidentia reducta in primum principium vel in certitudinem primi principii, inferri quod alia rex sit*. L., p. 9., I. 16-19. l'oppc, p. 11, n. 1, cite Kant : *une. soli ieh es vers(ehen dast, iveil eluas ist, etivas anderes ist*; Kant découvrait alors qu'une raison purement logique ne peut lier une existence à une autre; le point de vue de Nicolas ne paraît pas si différent : notre connaissance se décompose en propositions et en termes, autant de signes que joint ou sépare la seule exigence de non-contradiction; des signes ne s'identifient, tout ou partie, que par identité des *significata*; si nous considérons deux choses, dont chacune pourrait exister à part, et les termes (ou les propositions) dont le premier signifie seulement que l'une existe, et le second seulement l'existence de l'autre, I., p. 25., I. 30-32, entre ces termes (ou propositions), il n'y aura jamais identité, et donc pas de liaison possible. — Cinq propositions de la *cedula* « *Ve michi* », L., p. 31., I. 11-p. 32., I. 3; p. 33., I. 7-9, disent l'inévidcnce d'un tel lien.— Dans la pensée de Nicolas, c'est un point fondamental : i) inaugura par cette thèse sa lecture des *Sentences*, L., p. 31., I. 11; nous la retrouvons dans les quatre articles qu'il avoua devant scs juges. L., p. 37., I. 10.

3. *Substance*. — Le problème de la liaison des existences introduit à la question de la substance* <pii ouvre cl ferme la seconde lettre à Bernard, el dont voici la thèse capitale : *Nunquam Aristoteles habuit notitiam evidentem de aliqua substantia < lia ab anima sua, intelligendo substantiam quondam rem aliam ab objectis quinque sensuum et a formalibus experienciis nostris*, L., p. 12., I. 20-23. On notera l'exception de l'âme : Nicolas marque déjà dans la première lettre qu'il est plus difficile de douter de nos actes que des choses (ci-dessus, 1., 2. b); n'y aurait-il pas ici quelque souvenir du primat augustinien de l'expérience interne? On noiera encore ; *quandam r<m aliam ab objectis quinque sensuum et a formalibus experienciis nostris* : soient toutes choses données à l'intuition; la substance n'est pas du nombre; son existence doit être conclue d'une autre existence; et c'est impossible.

A défaut de certitude, existe-t-il au moins probabilité cn faveur de l'existence de substances in ilérielles? Mais la probabilité suppose une évidence, qui la précède : j'ai mis la main au feu cl me suis brûlé : ces choses étaient ensemble, *simul*, avec évidence, *evidenter*; je tiens désormais comme probable que, si je mets la main au feu, je me brûlerai;— dans le cas de la substance, impossible de raisonner ainsi: je n'ai Jamais vu la substance avec l'accident. Nicolas semble ici avoir eu peur de sa propre logique. L., p. 13. I. I \ cf. p. 17., I. 2&

(idles objecte à Nicolas que le changement, *transmutatio naturalis*, implique un sujet, l'accident une substance. Oui, reprend Nicolas, si vous accordez par définition ce (pic vous avez à démontrer, si vous appelez changement la modification d'un sujet, accident, ce (pii existe dans une substance : de cette façon, si j'appelle « homme » l'ensemble « homme cl Âne », il suivra que» l'âne est toujours avec l'homme» mais je puis aussi bien poser l'honimc sans l'âne ; de même une qualité ou un changement, donnés à mes sens, à part de toute substance : la logique ne me forcera jamais de les joindre. L., p. 28--29.

Nicolas dispose enlin d'un argument théologique tout à fait semblable à celui de la première lettre. Je vois une pierre, du bols : Dieu peut me donner ces apparences sans que nulle part au monde d y ait une substance qui soit pierre ou buis; si je *crois* cependant (pie Dieu ne fait pas de miracle, je consi-

déferai qu'il existe de telles substances; mais cela je le sūw, l) ne s'agit pas d'ēwWenre. L., p. L3M4. Au principe de tels arguments, il faut mettre logique et théologie : il n'y n d'inconcevable que le contradictoire; toute chose est soumise au Pieu Tout-Puissant. — Trois articles de la *prima crdula* se rapportent au problème de la substance. L., p. 32., l. 9; p. 33., l. 1 et l. 35.

l) » *Causalité*. — Nous n'avons plus les lettres v et ut où Nicolas traitait de la causalité. Mais 10 articles de la *prima crdula*, qui s'y réfèrent, nous découvrent l'ampleur de sa critique. On pourrait distinguer deux degrés dans la négation par Nicolas de la causalité alors classique :

1. Inévidencc de la *causalité naturelle* présentée sous diverses formes : il n'y a pas d'évidence : a) qu'approché de réloupe, tout obstacle enlevé, le feu brûle l'étope, L., p. 32. l. 16; ci., p. 11% l. 29-30; A) qu'il existe, ou puisse exister des causes naturelles, L., p.32. l. 27, des effets naturels, *ibid.*, l. 30; c) que les êtres autres que Dieu soient causes, *ibid.*, l. 24. ou puissent l cire, *ibid.*, l. 21.

2. Inévidence de la *causalité en général*, négation du principe de causalité : o) La cause posée, nous ne savons pas d'évidence que l'effet suive, *ibid.*, l. 23, il ne peut y avoir de démonstration de l'effet par la cause. L., p. 33., l. 3 (ce qui était, dans l'Écūlc, le type parfait de la démonstration).— b) Si une chose commence à être, il n'est pas évident qu'une autre la précède, L., p. 32., l. 12; cf. p. 11., l. 23-30; si une chose est produite, il n'est pas évident qu'une autre soit qui la produise, L., p. 31. l. 4 : il n'y a pas contradiction à dire que toute chose au monde est produite, *ibid.* l. 1. L — Nous préférons abandonner au jeu des -onjcturcs la proposition : *si aliqua res est producta, Drus est productus*. L., p. 33., l. 21.

Toute cette polémique dépend de la difficulté fondamentale à lier les existences ; à Nicolas qui juge cette liaison Impossible, Bernard opposait déjà l'évidence de la causalité naturelle, L., p. 11., l. 25-30; de même, Gilles, L., p. 19., l. 1-3. Réponse de Nicolas : il en est des causes comme des accidents; l'accident implique la substance par delinition arbitraire, ou bien ne l'impliquera jamais; de même la cause n'implique pas nutriment son action. L., p. 29., l. 3-18. Pas plus qu'accident et substance, cause et effet ne Mini liés sous peine de contradiction.

5. *Facultés de l'âme*. — l'n article de la *prima ccdula* (tiré de la lettre ix« perdue) nie la validité de ces conséquences : *actus intelligendi est : ergo intellectus est; actus volendi est : igitur voluntas est*. L., p. 33. l. 7. Deux remarques seulement : 1. Nos textes ne mettent pas en doute l'existence de l'âme; 2. Nous Ignorons quelle doctrine des facultés est ici visée.

6* *Finalité*. — Poser des tins, comme poser «les causes, c'est lier une existence à une autre. On conçoit que Nicolas conteste l'évidence de la finalité. L., p. 33., l. 1&

7* *Per/ection*. — D'après quatre propositions île la *ccdula prima*, on ne peut attribuer aux choses, avec évidence, un degré de perfection, *nobilitas*. L., p. 33., L 10-17, l. 23-25. Ces articles se réfèrent à la lettre v-perdue Lappe et Gilson ont essayé «le reconstruire la doctrine qu'exprimeraient ces propositions. L., p. 17-18; Gdson. *op. cit.*, p. 11 l sq. Nous rel tendrons seulement le premier article qui paraît fondamental : *non potest fitdejiter ostendi nobilitas unius rei super aliam*. L. p. 33., L 10. Pour l'interprétation, quelques remarques : 1. Nicolas ne s'interdit pas de considérer h perfection du réel. L., p. 38., l. 18-23; étant donné le sent logique d *evidenter*. l'article vise seulement la posflbüité d'établir une hiéiarachie des êtres sous peine de contradiction. — 2. L'un tics *articuli missi* de

Farisius se formule ainsi : *distinguuntur summe qucumque distinguuntur, et equaliler distinguuntur*. L., p. 11., l. 29. Lue pensée dont la seule loi est la non-contradiction, toujours égale à elle-même, ne connaît qu'une opposition *a-non a. b, c, d...*, tout le reste, étant également *non-a* ; ainsi les choses n'admettraient qu'une distinction, toujours la même : comment établir des degrés dans un tel monde ? 3. Ce monde de la stricte évidence ne connaît ni substances ni accidents, ni causes ni effets; toutes choses s'y trouvent sur le meme plan :où prendre la raison d'une hiérarchie? La négation des degrés de perfection pourrait sc lier à la négation des principes de causalité et de substance. A l'appui de cette interprétation, ce texte de l'*Exigit ordo*; *Et, si ponantur res esse eterne, ut supra, non apparebit qualiter nobilitas unius rei supra aliam possit probari; num non probabitur ex efficientia que attendatur respectu alicujus esse novi* — la causalité est preuve de perfection; de meme la substantialité : *secundum Aristotelem omnis substantia nobilior est quolibet accidente, liodl.*, fol. 3v., col. A. De l'inévidencc fondamentale de la liaison des existences procède l'inévidence des relations *cause-effet, substance-accident*, et donc l'impossibilité de prouver l'excellence d'un être sur un autre : à partir du premier principe, on ne saurait fonder la hiérarchie du monde péripntéticn.

8. *Éternité des choses*. — Un article de la *prima cedula* assure que *non potest evidenter ostendi, quin quelibet res sit eterna*. L., p. 33., L 32. Nous rencontrons l'éternité îles choses, thème essentiel de l'*Exigit ordo*, qui ne se présente pas ici sous forme *dogmatique*, mais seulement *critique* : l'éternité des choses, c'est l'inévidencc du changement ; ce nouveau *non potest evidenter ostendi* est bien à sa place dans notre liste d'inévidences : si je pars d'une notion logique de la certitude (c'est sans doute le sens (*Vevidenter*), jamais je n'aurai certitude qu'il existe des substances, des causes, des lins, des degrés de perfection — ni même de génération ou de corruption.

A l'appui de cette Interprétation, le traité *Exigit ordo*, *liodl.*, fol. 5 v., col. B - fol. 6 v., col. A : — La question *De rerum eternitate* se pose comme suit : *an intellectus naturaliter possit dicere sicut conclusionem scitam ab eo, quod utique res absolute permanentes non sunt eterne, de quibus communiter dicitur quod generantur et corrumpuntur?* Il s'agit de conclure *quoit hcc conclusio* : - *non omnes res sunt eterne non sit scita a nobis*. Cela peut se conclure de deux façons : 1. En montrant que toutes choses sont éternelles; 2. en montrant que le moyen nous manque d'assurer que certaines ne le sont point ; par exemple, les qualités sensibles où il paraît davantage *quod sit transitio de non esse ad esse, el de esse ad non esse*. On peut être capable, remarque Nicolas, de démontrer le second point et pas le premier ; logiquement la seconde voie est la première. *Jiodl.*, fol. 5 v% col. B. Prenons l'exemple des couleurs : le passage du blanc au noir. Voici notre problème : de quel droit passons-nous de l'affirmative : *albedo c*7*, à la négative *albedo non est?* l'évidence étant admise iValbedu est, sur quoi fonder la certitude : *albedo non est?* l'évidence du changement, *transilio de. esse ad non esse*, est ramenée à la certitude d'une proposition : *illius negative propositionis qua dicit [intellectus] rem non esse que /uit prius (ibid)*. -

Ici un dilemme: la certitude de cette proposition, c'est ou l'évidence immédiate d'un *principe*, ou l'évidence médiante d'une *conclusion*; Nicolas va fermer ces deux voies. - a) *albedo non est*. ce n'est pas un *principe*. Ici, nouveau dilemme : un *principe*, c'est, ou *propositio nota ex terminis*, ou *propositio nota per < îperientianu a*. Nous ne sommes point dans le premier ras : il suffirait alors que nous comprenions les firmes de la

proposition pour en reconnaître la vérité, quel que soit l'état de nos sens, *res scilicet nota semper intellectis terminis*. - b. Quant à l'expérience, vile scilicet réduit à ceci, que nous ne voyons plus du blanc : *illud solum experimur in nobis : ...amplius non experimur in nobis visionis qui inerat prius. Ibid.* - b) Reste que notre proposition soit conclue. À partir de quoi? Nous retrouvons le dilemme : *propositio nota ex terminis aut per experientiam* : a. Impossible de faire *Albedo non est* la conclusion d'un syllogisme dont les prémisses s'imposeraient, aussitôt leurs termes compris : *semper illis [terminis] intellectis intrinsece tractatur talis propositio*. - b. Il faut recourir à l'expérience, tirer notre certitude *ex actibus sensuum quos experimur in nobis*. Mais du fait que nous voyons la blancheur, on conclurait plutôt son existence que sa non-existence. Reste le fait que nous cessons de la voir. Ubiquité se fondent même ceux qui raisonnent comme suit : *quia nigredo inest, ergo albedo non*; en effet : *quod intellectus dicat : adveniente nigredine (oditur albedo, hoc non est nisi quia vidit quod adveniente nigredine desinit apud sensum visus apparito albedinis*.

Voici donc notre problème : du fait qu'une chose cesse d'apparaître aux sens, peut-on conclure qu'elle n'est plus? *Bodl.*, fol. 6r, col. A. - L'inférence ne vaut pas; Nicolas le montre de trois façons, dont voici la première : il objecte une certaine constitution des formes naturelles : *forme naturales sunt ita divisibiles in minima quod seorsum divisa a toto non possent habere actionem suam, et ita. licet existant in toto videantur, dispersa tamen et divisa seu segregata non videntur*. Par cette perspective d'atomisme on échappe à la conclusion que ce qui n'apparaît plus est passé en néant. Nicolas ouvre encore (leux autres possibilités, et conclut que Ton ne peut savoir qu'une chose puisse de l'être au non-être; il affirme ensuite l'éternité de toutes choses... *Bodl.* fol. 6v, col. A. Mais, dans l'élude de la *condemnation* « *Vc michi* », notre objet est d'éclaircir seulement le *non potest evidenter ostendi quin quilibet res sit eterna*. — Ainsi Nicolas met en tonne la certitude du changement : nous voici en face d'une proposition; soit immédiatement, soit médiatement, son évidence doit naître de la signification de ses termes, ou d'une expérience; mais notre proposition ne saurait être *nota ex terminis*, ni dépendre de telles propositions; et d'autre part, l'expérience dont on pourrait la conclure admet d'autres interprétations. Voici un jugement qui n'est pas simple énoncé de ses termes ou de l'expérience : il n'est pas évident. Cette analyse de logicien nous laisse dans l'atmosphère des lettres à Bernard d'Ancz. — À l'inévidence de la génération et la corruption, on peut lier un des *articuli missi de Parisius*, L., p. 11, l. 27.

9. *Sens de la controverse*. — 1. *Scepticisme, phénoménisme, expérimentalisme*? — On a proposé l'un ou l'autre de ces termes pour caractériser l'attitude de Nicolas adversaire de Bernard. — a) *scepticisme* d'abord : M. Gilson a dit quelles réserves appelle ce qualificatif, *op. cit.*, p. 120 ; nous pourrions le préciser en montrant que Nicolas s'attache le sceptique d'Aristote, et de quel Aristote. — b) *Phénoménisme* suggère que la pensée s'arrête aux apparences sensibles : qualités sujettes à l'altération; mais on parle ici de choses éternelles : — c) En faveur *de l'expérimentalisme* : Nicolas veut que les hommes délaissent philosophe et commentateur, qu'ils se tournent vers les choses : *convertant intellectum suum ad res*. L., p. 37, l. 7-8; de cette intention témoignent les propositions extraites de *VBoxigil ordo*. Mais, auparavant, il a fallu considérer la doctrine d'Aristote, ses œuvres inutiles ; *Vidit in dictis Aristotelis et commentatoris mille conclusiones determinatas*. L., p. 37, l. 20-21.

2. *L'adversaire de Nicolas*. Le texte de la *Discus-*

sio errorum évoque une conclusion — d'accent triomphal — de la lettre deuxième : *ex his sequitur, placeat vel non placeat, nec mihi imponant sed rationi vigenti, quod Aristoteles in tota philosophia sua naturali et metaphisica vix habuit talem certitudinem de duabus conclusionibus et fortasse nec de una*. L., p. 12e, l. 32; p. 13*, l. 1. Frère Bernard disparaît presque; voici Aristote au premier plan. Gilles l'a senti, L., p. 11, l. 18-21; il s'étonne de voir Nicolas admettre tant d'ignorance en un si grand philosophe. L., p. 22, l. 21, et il vient le défendre. L., p. 23, l. 17-18... Mais Nicolas avoue son dessein : *volebam multipliciter concludere quod Aristoteles non habuit evidentem notitiam de substantiis*. L., p. 25, l. 10-12. Voud le sens de ces lettres ; une polémique contre Aristote, sa physique et sa métaphysique? (Somment la polémique est-elle contrainte?)

3. *La dialectique de Nicolas*. — Il faut que des arguments portent sur l'adversaire. Nicolas pouvait croire que les siens portaient : il part du premier principe du philosophe, reconnu de son disciple et de tous. Sans doute il traite comme équivalents le principe d'identité, qui porte sur l'être et sa formulation logique en règle de non-contradiction; toute certitude, pour lui, doit se mettre en forme logique. Mais il a devant lui des péripatéticiens qui s'attachent précisément à la forme logique de l'aristotélisme qui vivent, et meurent presque, *propter sermones logicos*. L., p. 37, l. 29-30. — En face de Nicolas, Gilles revendique le fait d'un ordre naturel : un ordre où il y a des causes et des substances autres que Dieu, et aussi un ordre des *natures*, au sens d'Aristote : principes de la génération, *naturales transmutationes esse est mihi experimentaliter notum... notum certissime*. L., p. 22, l. 1-6. L'évidence du mouvement, c'est le cœur de l'aristotélisme. Cf. Gilson, *Recherches sur la formation du système cartésien*, dans *Revue d'histoire de la philosophie*, 1929, p. 126 sq. Or si l'on peut concevoir le mouvement à part de tout le reste, nous dirions comme *mouvement pur*, on connaît mieux le mouvement naturel en le rapportant à une substance et à une cause; sa réalité ne s'épuise pas dans un ensemble de choses. *d'absolus*, elle est *relation* aussi. Car la relation, c'est encore du réel, *relatio est res*, L., p. 19, l. 17. Mais une réalité dont l'essence est de se tourner vers autrui : *esse relationis est ad aliud se habere. Ibid.*, l. 19. Voici donc la position de Gilles : évidence du mouvement, intelligible par la substance et la cause, dans un monde où le rapport est une réalité. — Mais Nicolas prend les choses à part. celle-ci d'abord, *in se et absolute*, L., p. 30, l. 20-21. celle-là ensuite, autre *absolu*; quand les choses sont *deux*, leurs intellctions sont séparables, et l'une ne peut rien à la perfection de l'autre, *non apparet quod una res perfectius intelligatur ex eo quod altera cognoscitur*. L., p. 27, l. 20-23. En face de la diversité des choses, nous ne disposons, pour hypothèse, que d'une lumière naturelle logiquement définie par la non-contradiction : l'intelligibilité, c'est l'identité; d'où impossibilité de toute liaison du incine avec l'autre; de ce point de vue, on ne rencontre ni substances et accidents, ni causes et effets, ni fins et moyens, ni aucune relation de ce genre. Le discours est seulement analyse de l'intuition, et l'intuition première », expérience brute, en nous donnant plusieurs choses, les présente toutes à la fois, sur le même plan sans aucune préférence : *non est unde talis primitus esset ibi*. L., p. 27, l. 27. Avec ses apparences successives, l'expérience ne nous découvre pas de changements réels, de corruption de l'un qui soit génération de l'autre. Ayant mis au commun la logique aristotélicienne et son premier principe. Nicolas rencontre les choses de la physique et de la métaphysique aristotéliciennes; il ne trouve

phie d'évidence nux fins, causes, substances, nu mouvement, d'un mot, à la *nature* péripatéticienne. Ainsi le conflit de Nicolas avec Gilles apparaît conflit d'Aristote avec Aristote : du point de vue de la logique la *nature* est radicalement incertaine, Nicolas réalise son dessein qui est de découvrir l'incertitude de l'aristotélisme, ou, comme le dit brutalement Gilles, l'ignorance d'Aristote.

1. *Portée de cette dialectique.* — Pouvons-nous discerner l'élément qui anime Nicolas dans sa polémique contre Bernard? « Le *magister Nicholaus*, dit le P. Maréchal, semble avoir été entraîné à des thèses extrêmes, beaucoup moins par le souci de fonder une philosophie nouvelle que par son humeur de dialecticien. » *Op.cit.*, p. 120. Il demande qu'on n'impute point à Nicolas comme étant sa doctrine les conséquences absurdes qu'il peut tirer de la doctrine adverse. L., p. 5. Par notre part, nous trouvons seulement dans les lettres et la *cedula* « *Vemichi* » une mise à l'épreuve des notions fondamentales du péripatétisme. — Quelque sens que l'on doive donner à l'expression *causa collationis*, L., p. 1. n. 8, il est assuré que Nicolas présente son œuvre comme un exercice scolaire n'engageant point sa conviction : *disputative, nihil asserendo pertinaciter*. L., p. 31. 1.3-1 ; p. 33, h 7-8 ; p. 31 ♦, 1.16-17 et 1. 21-23. Il précise n'avoir pas eu d'autre dessein que de ne pas manquer au premier principe, règle de la discussion. L., p. 35. 1. 17-16.

Mais le résultat de cette dialectique, constaté par Gilles, c'est de faire éclater l'incertitude de l'aristotélisme, l'ignorance d'Aristote : car Nicolas reconnaît s'être proposé ce but. Serait-ce pour exercer seulement s'il esprit, accomplir une prouesse? Si jeu il y a, Nicolas paraît bien s'être pris à son jeu : nous avons déjà rappelé les articles extraits de *VExigit ordo*, où, de l'inevitable de l'aristotélisme, Nicolas conclut que les hommes doivent abandonner l'étude d'Aristote car du commentateur. Ici se précise la figure de l'Aristote médiéval, l'adversaire de Nicolas : Aristote, ce ne sont pas seulement des thèses métaphysiques auxquelles on pourrait opposer d'autres thèses ; Aristote, c'est la formation de l'esprit, une culture (l'aristotélisme médiéval, c'est d'abord une formation dialectique de l'intelligence, de même que le cartésianisme dérive d'abord par une préparation mathématique à la philosophie) : le philosophe, qui inventa la logique, est le maître à penser : le xiv^e siècle est un siècle logicien ; Aristote, c'est la culture logicienne que les contemporains de Nicolas s'épuisent à acquérir : *multum admiratur quod aliqui student in Aristotele et commentatore usque ad elatam decrepitam, et propter eorum sermones logicos.*, L., p. 37, 1.28*30. Si nous demandons à Nicolas quelle leçon porte sa polémique avec Bernard, la voici sans doute : Aristote jugé par le premier principe, doctrine incertaine, donc culture inutile. Mais Nicolas n'est pas moins logicien que ses adversaires, il l'est davantage : on pourrait le voir comme un homme qui vit dans une culture, la pousse à bout, en éprouve le néant. D'où l'aspect de ses lettres : des exercices d'école qui découvrent la vanité de l'École. Une brève introduction à l'étude de *VExigit ordo* assurera davantage cette interprétation de Nicolas d'Autrecourt.

Ht Introduction à l'étude du traité *Exigit ordo...* — 1. *Les articles de la « Discussio errorum » de clernitate rerum.* — Mis à part les *articuli missi de Parhius*, une proposition qui reprend le thème de la *prima cedula* -liaison des existences, L., p. 37, 1. 10 -- et deux articles que nous renvoyons aux *paradoxes logiques et moraux*. L., p. 37, L 11 et p. 10, L 26, les articles de la *Discussio errorum* se répartissent en deux groupes : quatre propositions d'abord nous parlent de Nicolas et de la mission qu'il croit sienne,

contre Aristote. L., p. 36, 1. 35 ; p. 37, L 5, L 20 et L 26 ; tout le reste traite de *clernitate rerum* (nous tenons cette expression de notre manuscrit, *Bodl.*, fol. 2 r et fol. 5 v, notes marginales). Nous aidant de *VExigit ordo*, examinons ces articles que Nicolas n'a pas tous avoués ; *quorum aliquos simpliciter et aliquos sub forma qua ponuntur se dixisse negavit*, L., p. 37, L 18.

1. *Quod res absolute permanentes sunt clernc...* h., p. 37, 1. 35. — Il s'agit des substances et des accidents auxquels l'aristotélisme commun attribue génération et corruption : Nicolas refuse le passage du néant à l'être ou de l'être au néant. — On peut rapporter cette proposition au *tractatus primus*, *Bodl.*, fol. 5 v, col. B ; c'est la réponse de Nicolas à la question qui ouvre ce traité : *an intellectus naturaliter possit dicere sicut conclusionem scitam ab eo, quod aliqua res absolute permanentes non sunt demere, de quibus communiter dicitur quod generantur et corrumpuntur.*, ? (*loc. cit.*). Nous savons que Nicolas montre d'abord que, pour les qualités sensibles mêmes, nous ne pouvons être certains qu'elles se corrompent. Il assure, ensuite que, s'il faut prendre parti entre la non-éternité et l'éternité, c'est la seconde que l'on doit choisir, *Bodl.*, fol. 6 r, col. A : nous retrouverons ses raisons qui valent pour toutes choses composant l'univers. La perspective d'éternité sera complète quand on aura traité de *actibus anime, de motu, de respectibus*. Or, a) *actus anime nostre sunt demi*. L., p. 39, h 26, cf. *infra* 11 ; b) à considérer la réalité à part de l'intellect, *motus non distinguitur a mobili* — le mobile, ce sont les atomes, ingénérables et incorruptibles ; c) de même, *respectus non distinguuntur ab extremis*, les termes des rapports sont *res absolute*, choses éternelles. Ainsi *probabile est quod omnes res sunt clernc*, *Bodl.*, fol. 8 r, col. A. Notre proposition : *quod res absolute permanentes...*, nous place au principe de la réduction de toute réalité à des éléments ingénérables et incorruptibles.

2. *Quod in rebus naturalibus non est nisi molas localis*. L., p. 38, L 1. — Nicolas ramène génération, corruption, altération à des déplacements d'atomes, *corpora athomalla*. — Nous sommes encore à la première partie du *primus tractatus* déjà analysée : de ce qu'une chose a cessé d'apparaître, on conclut en aristotélisme qu'elle a cessé d'être. Il y a trois manières d'échapper à cette conclusion ; Nicolas retient la première (*primum intellectum qui probabilior electus est*, *Bodl.*, fol. 6 r, col. B), qui consiste à décomposer en atomes, *minima*, les choses sensibles, *Bodl.*, fol. 6 r, col. A. Notre proposition arrive pour conclure : *Sic ergo in rebus nature non est nisi molas localis sed quando ad talem motum*, etc. *Bodl.*, fol. 6 v, col. A. Nicolas indique ensuite que ce qui réunit les atomes en corps, c'est l'action de certains, retenant les autres *sicut adamas ferrum*, *loc. cit.* Sur les sources possibles de cet atomisme, cf. L., p. 29.

3. *Quod lumen nihil aliud est, quam quedam corjiora*. L., p. 38, 1. 11. La lumière se ramène à des corps en mouvement. — Après une explication mécaniste, de la génération, de la corruption de l'altération, il faut à Nicolas, pour répondre à ses adversaires, une explication mécaniste de la lumière : *passet dici quod ipsum lumen*, *Bodl.*, fol 6 v, col. A. Et que l'on n'objecte point son instantanéité, *quod lumen generatur in instanti* ; on peut répondre que c'est seulement une apparence : *in instanti quia quasi subito in tempore*, de même que le son, qui se propage dans le temps sans qu'il y paraisse : *secundum doctrinam communem multiplicat se in medio successive... videtur tamen fieri quasi subito* ; des corps qui sont la lumière, Nicolas écrit ; *quasi subito videntur se difjundere per totum medium*, *loc. cit.*

L. *Quod universum ad perfectissimum... et propter hoc oportet iam totum quam partes esse eterna nec transire de non esse in esse, nec converso.* L., p. 38., l. 18. — L'pci feel lon suprême de l'univers exige l'éternité des choses, soustraites à la génération et à la corruption. — Nous voici la seconde partie du *tractatus primus* : non seulement nous ne sommes pas certains de la corruption, mais les choses même n'y sont jointes. Déjà le premier argument procède de ce principe : *illud est ponendum in universo ex quo apparet maior perfectio in universo, si ad positionem illius sequitur nulla impossibilitas.* Comme il est meilleur et n'est point impossible aux choses permanentes d'être éternelles, elles le sont en effet. *Bodl.*, fol. G v°, col. A. Le troisième argument introduit la notion du Pont de sa perfection suprême : *totum perfectissimum per inclusionem omnis perfecti nis et per exclusionem omnis imperfectionis, in quo nulla est difformitas.* Aristote même accorde que l'univers est un tout parfait. Mais la perfection du tout exige la perfection des parties : une maison en ruines fait une ville imparfaite, *in deformitate civitatis videtur redundare ruina contingens circa domum aliquam illius civitatis*; de même, dans l'univers : *deformitas circa partem contingens redundat in deformitatem totius.* Mieux vaut éternité que non-éternité; la perfection du tout, en soi et dans ses parties, c'est l'éternité. *Bodl.*, fol. G v°, col. B. Génération et corruption feraient l'univers imparfait. Il faut se référer ici au premier prologue de notre manuscrit, *seconde partit*, texte que nous allons examiner bientôt. *Bodl.*, fol. 2 r°, col. B; fol. 2 v°, col. A. Voir ci-dessous 7.

5. *Quod quicquid est in universo est melius ipsum quam non ipsum.* L., p. 38., l. 21. — Quelque aspect de l'univers que l'on considère, il est meilleur qu'il en soit ainsi qu'autrement. — Cela suit l'consic oration du tout et de sa perfection. Considérons les parties de l'univers : l'une peut être imparfaite par comparaison à une autre, mais aucune, prise absolument, n'est imparfaite, d'une imperfection telle qu'il vaudrait mieux qu'elle ne soit point, *nilhil est in universo quod sit simpliciter imperfectum quin sit ipsum melius non esse.* Il faut, en effet, prendre le bien comme mesure des choses, *constituere in universo bonum pro mensura*, et, pour rendre raison, *reddere natus in quare*, que cela soit, et pas l'opposé, dire que c'est mieux, *melius est hoc esse quam suum oppositum.* *Bodl.*, fol. G v°, col. B. Nous reparlerons de ce principe du meilleur, ci-dessous 7.

6. *Quod duo individua ejusdem speciei, cum veniunt ad se habent in intellectu ut eadem res omnino, sunt eadem omnino.* L., p. 38, l. 26. — Voici deux blancheurs : ici, celle de Pierre, là, celle de Jean; l'une et l'autre me sont données comme du blanc; je dois les considérer comme une même blancheur, malgré la dualité des lieux et des sujets. — Après avoir déduit de la perfection de l'univers l'éternité de ses parties, Nicolas rencontre une objection : ce qui fait la perfection de l'univers, ce ne sont pas les individus, mais les espèces; aussi bien, celles-ci sont éternelles, mais ceux-là peuvent naître et mourir. A cette vision aristotélicienne du monde, Nicolas oppose un dilemme : qu'entendez-vous par espèces ? des concepts ou des réalités ? S'il s'agit de simples concepts, extérieurs à la nature des choses, les espèces ne peuvent faire la perfection de l'univers. Il faut donc entendre par espèces une réalité : *liquid unum omnino de se realiter inexistens omnibus individuis ipsius speciei.* Dans la perspective commune, cette réalité spécifique est « individuée » par des différences surajoutées. *per differentias individuates superadditas.* Mais Nicolas n'a que faire de ces différences : les choses de même espèce viennent à l'esprit à l'intellect, *in prima ejus comprehensione,*

(listingués seulement par leurs places : *Ha quod intellectus non distingueret nisi esset diversitas situs.* *Bodl.*, fol. G v°, col. B; fol. 7 r°, col. A. — Nous retrouvons ici un point de vue de la première partie du *primus tractatus*, où notre proposition se lit presque textuellement : il s'agit de montrer qu'il n'y a pas corruption des qualités sensibles; nous en venons à la troisième voie : il disparaît une chose colorée; je vois la même couleur sur un autre objet; la couleur n'est donc pas corrompue, si c'est la même. Objection : il n'y a que similitude, pas identité, *simile et idem specie, sed non idem numero.* Nicolas va faire l'espèce absolument une : *o rebus que veniunt apud sensum et intellectum ut eodem omnino, ita quod intellectus non ponit distinctionem, non debes negare aliquem gradum identitatis...* La diversité tient uniquement à la position dans l'espace. *Bodl.*, fol. G r°, col. B. Notre proposition place les qualités sensibles dans une perspective platonicienne, où, soustraites à la corruption, leurs sujets et leurs places leur sont extérieurs : la blancheur devient une blancheur séparée, *albedo separata*, *Bodl.*, fol. 6 r°, col. B; la blancheur ne se corrompt pas, elle cesse de se communiquer à un sujet, en un lieu : *non corrumpitur..., sed solum disammunicatur.* *Bodl.*, fol. 7 r°, col. A.

7. *Quod premiatio bonorum et punitio malorum [er hoc fit...]* L., p. 38., l. 31. — Nicolas propose, en fonction de son atomisme, deux manières de concevoir que les bons soient récompensés et que les méchants soient punis : M. Gilson donne une analyse complète de cette proposition, *op. cit.*, p. 118-119. — Nous quittons, avec cet article, le *tractatus primus* pour la *secunda pars primi prologi*. Il s'agit de prouver l'éternité des choses à partir de la perfection de l'univers. Nicolas pose comme une nécessité d'ordre, une exigence de justice que les bons soient récompensés et les mauvais punis : *illa conclusio videtur verior secundum quam potest salvari reprimatio bonorum et punitio malorum.* Or, du point de vue aristotélicien, l'homme qui meurt passe au néant, et ne peut recevoir ni récompense ni peine ; *secundum positionem Aristotelis de corruptione rerum non potest salvari, quia, cum unusquisque homo transiat ad non esse simpliciter quantum ad omne sibi proprium, non videtur intelligi quod unus participet plus de bono quam alius.* Au contraire, du point de vue de l'éternité des choses, Nicolas propose la double explication que notre article a retenue. *Bodl.*, fol. 2 v°, col. B. — Nous remettons à plus tard l'examen de l'artifice dont se sert ici Nicolas pour échapper à l'hérésie; c'est *Vrxcusatio vulpina* qui suit, dans la *Discussio* et le traité. 1., p. 39., l. 8; *Bodl.*, fol. 2 x°, col. B.

À etc sur le principe du meilleur dans le premier prologue, première partie, de l'« *Exigit ordo...* ». — Le texte *De reprimacione bonorum et punitione malorum* est précédé par un exposé des principes qui permettent de déduire de la perfection de l'univers l'éternité de ses parties. A propos de l'argument que nous lisons dans le *primus tractatus* : *omne totum perfectum.* (cf. *supra*, 1) et de l'objection qu'on lui a faite : *quod particularia non sunt de perfectione universi*, (cf. *supra*, G), Nicolas nous découvre les principes de son argumentation. Celle *declaratio principiorum* nous donne quatre principes. *Bodl.*, fol. 2 r°, col. A.

a) *Premier principe.* — *Quod bonum est apud intellectum promensura in quantificatione entia. et universaliter in determinando dispositiones contingentes in eis, ut accipiat (?) quod entia universi sunt rectissime disposita, et quod sic res sunt sicut bonum est casus esse, et sic non sunt sicut malum esset eas esse.* — Celle proposition s'impose, une fois considérée les choses de l'art et celles de la nature ; *inspecto eo quod contingit in rebus nature et in rebus artis.*

(l. D'abord les choses de Part : le bien est, pour l'artiste, une mesure qui régit son travail; ainsi de l'architecte : *s/c fit domus sicut existimat bonum esse eam fieri*. /x bien comme inde : voilà le fait. Et il faut qu'il en soit ainsi : *si non esset bonum, non appareret dispositio sub qua deberet fieri domus, quia malum sine negatio boni est infinita, et ideo, qua ratione fieret secundum unam dispositionem, eadem ratione secundum aliam, rei modis infinitis, vel nullo modo*. Sans la considération du bien, impossible de rendre raison du travail de l'architecte, d'une construction seule réalisée parmi toutes les constructions possibles.

b. Mais sure des choses dans Part, le bien est mesure aussi dans la nature. Et cela, ici encore, se prouve de deux façons : par les faits, *ex quadam inductione*; à partir de l'idée de cause, comme *propositio ex causa*. Les faits, ce sont des exemples de finalité, parfois dignes de Bernardin de Saint-Pierre : *Non videmus quod lipides quorum amabilitas videtur esse ut ex eis fiant monumenta homini, non sunt sursum in celo... Equus non est magnus usque ad celum ; tunc homo non potest ascendere supra cum. Dentes anteriores hominis sunt magis reclusi ad dividendum cibum, etc.* Après les faits, le raisonnement : *apparet propositio ex causa ut supra in re us artis, quia : malum contra infinitum, et negatio boni; unde tunc non esset intelligibile quare magis fierent sub una dispositione quam sub alia, nec sciremus ex quibus haberemus terminare quesita naturaliter que oriuntur in nobis super consideratione dispositionis circa entitatem rerum in quantitate et qualitate*. Seul, le bien donne le pourquoi de la disposition des choses dans l'univers. — Ainsi, du même point de vue, on embrasse Part et la nature : *sicut ergo artifex intendit dispositionem convenientis effectus, que est sibi placetissima, sic existimandum [est] quod entia universi sunt sub illa dispositione que esset magis placens intellectui recto*, *Rodi.*, fol. 2 r*. col. B. — Nous remarquerons d'abord que Nicolas ne craint point de raisinner la perfection et finalité. Ensuite, qu'il compare la nature à une œuvre d'art, à l'œuvre d'un architecte. Enfin nous rappellerons l'argument du *primus tractatus* : *illud est ponendum in universo ex quo apparet major perfectio in universo.*, (supra I); cette proposition l'aidera à se prouver ainsi : *non est existimandum quod aliqua perfectio possibilis desit in universo : quia, qua ratione una, eadem et due, et tres, et infinite infinites, et ita non esset terminus...* *Rodi.*, fol. 6 v., col. X. Nous pouvons de citer un argument tout pareil, mais plus clair : *quia malum sive negatio boni est infinita, et ideo, qua ratione fieret secundum unam dispositionem, eadem ratione secundum aliam vel modis infinitis.*,. Le bien apparaît le cas unique parmi une infinité d'autres cas : le bien, suivant Nicolas, c'est le meilleur. Lui seul, en déterminant les choses, termine, notre recherche. Nicolas d'Aulrecoirt pressent ici Leibniz : Il en appelle au principe du meilleur, principe de raison.

b) *Second principe*. — *Quod entia universi sunt connexu ad invicem, ita quod quodammodo unum videtur (esse) propter alterum* *Rodi.*, fol. 2 r., col. B.

c) *Troisième principe*. — *Nihil est quin sit bonum toti multitudini entium ipsum esse*. *Rodi.*, fol. 2 v*, col. B.

d) *Quatrième principe*. — *Quod universum est semper equaliter perfectum*. — Nicolas établit ce principe de même façon que le premier : *quia si fieret declinatio ad aliquem gradum imperfectionis posset fieri ad gradum minorem, etc...* *Zfodl.*, fol. 2 v% col. B; pour ne point se perdre dans l'indéfini, il faut s'en tenir au bien, au meilleur.

Nicolas ne se donne point pour inventeur de ces principes : *istis principiis philosophi uti sunt*. Il va même servir pour montrer l'éternité de toute chose :

quibus [principiis] declaratione eorum sic /at (a, volo uti ut probabilibus ad ostendendum quod hinc res particularis que nunc est semper sit — négation de la génération et de la corruption. Voici la première façon d'argumenter : pourquoi cela existe-t-il? *quia bonum est ipsum esse, secundum principium primum suppositum ; est ad bonum (ocius multitudinis entium, quia universum est totum connexum secundum secundum et tertium principium ; et universum est semper perfectum secundum quartum principium*. Nécessaire à la perfection du Tout, perfection toujours égale, impossible qu'une chose ne soit pas. — Autre manière d'argumenter : si le principe du meilleur règle toute l'existence dans l'univers, rien n'existe en vain; donc, rien ne peut-être enlevé sans désordre. Nos principes règlent les choses non seulement en général, par espèces, mais encore en particulier, par individus : *ex principiis suprapostum videtur quod nullum in universo, nec in particulari nec in universalis, possit esse frustra*. Le Tout est pareil à un édifice parfaitement construit : (domus] *rectissime disposita in qua nullum esset superfluum, nec diminutum* ; ce qu'il faut, rien en plus, rien en moins: on ne peut rien enlever sans rompre l'harmonie de l'ensemble : *nullum videtur posse removeri quin ex hoc contingat difformitas in Edo*. *Rodl.*, fol. 2 v, col. A.

Dans l'argument qui suit, Nicolas montre (pie de l'éternité de toutes choses : *omne ens possibile semper esse* — procède la plénitude du bien, la perfection achevée : *sequitur : semper totale complementum boni erit*; ce (pii satisfait parfaitement l'esprit : *ipsum esse semper est in placentia apud intellectum, unde et in nobis accidit displicentia cum credimus transivisse rem ad non esse*. *Ifodt.*, fol. 2 v°, col. A. L'idée de corruption choque l'intelligence.

8. *Quod esse corruptibile includit repugnantiam et contradictionem*. Γη être sujet à la corruption, cela répugne à la pensée, cela implique contradiction. — L'ris dans sa simplicité, au sens fort, l'article suggère qu'être *corruptibile*, cela fait une contradiction dans les termes. Tel n'est pas le sens que donne le passage du prologue, ou on lit : *quoniam ens corruptibile includit repugnantiam et contradictionem*. *Hodl.*, fol. 3 r., col. A. Cela vient après la *declaratio principiorum* et l'argument de *reprimatio bonorum et punitione matorum*; aussitôt après *Vexcusatio vulpina*, nouvel argument : *rursus quidem ad principale sic : omnis conclusio si est scibilis, formata in terminis entis, est scibilis per conceptus entis, vel eorum que ens convertuntur; sed hec conclusio : non omnes res sunt eterne, est formata in terminis entis et non scibilis per tales conceptus; ergo non est scibilis, et per consequens non potes dicere istam conclusionem esse demonstratam a principatibus*. *Rodi.*, fol. 2 v., col. B. ou encore : Soit la thèse d'Aristote : toutes les choses ne sont pas éternelles. Il y a des êtres (pii passent de l'être au non-être; voilà une proposition en termes d'être; pour la savoir, ou la démontrer, il faudrait — rappelons-nous la polémique contre Bernard — la ramener à ses termes, y faire voir un simple développement de la notion d'être. Mais c'est impossible: *non est scibilis per conceptum entis, quia ex conceptu entis magis videretur concludi eternitas quam deficientia et conceptibilitas*. *Rodi.*, fol. 2 v., col. B., fol. 3 r*, col. A. Nous savons au moins, dira-t-on, la possibilité d'être corruptibles: il n'y a pas de contradiction à être, puis n'être pas : *quia non est repugnantia in conceptibus quod aliquid nunc sit et postea non sit*. Nicolas affirme qu'il y a répugnance à cela, et même contradiction, en rappelant ses principes de l'inalité : *quoniam ens corruptibile includit repugnantiam et contradictionem, scilicet ut dicatur : ens pars totius semper equaliter perfecti, corruptibile*. *Rodi.*, fol. 3 v, col. A. La pensée refuse l'être cor-

ruptible, non pas en soi, isolément, mais comme partie du Tout, qui doit être parfait.

Le *tractatus primus* confirme cette interprétation; après avoir multiplié les arguments pour l'éternité des choses, Nicolas écrit : *Has igitur ratione* induxi ut probabiles ad conclusionem. Cerium est quod conclusio hcc non potest probari per explicationem conceptuum terminorum conclusionis, (pie media dicuntur cause formales, ita quod sciens per talia dicitur scire per causam formalem: et explices quanturneumque vis, de conceptibus explicitly non concludes affirmativam nec negativam; ergo in hujus rei consideratione oportuit me recurrere ad causam finalem et ostendere quod melius est dicere res cternas et quod perfectio major attribuitur sic dicendo universo, et cum illud non sit impossibile, dicendum nst saltem ei magis assenliendum quam opposito. Bodl., fol. 7 r. col. B. Ainsi : 1. à considérer seulement les termes 'choses', 'éternité', on n'en tirera ni que les choses sont éternelles, ni qu'elles ne le sont point (Nicolas accorde seulement dans le prologue qu'on en tirerait plutôt l'éternité); 2^o l'analyse de la notion d'être ne suffisant pas. Il faut en appeler à la considération du bien, de la finalité, de la perfection du Tout : de ce point de vue seulement, la corruption d'un être répugne, paraît contradictoire. Mais il ne s'agit pas de contradiction interne à un concept, de répugnance à la pure logique; le principe d'identité n'est pas seul en jeu, comme dans la polémique avec Bernard; il intervient aussi le principe du meilleur.*

9. *Quod isti conclusioni, quod res permanentes sunt eterne, magis est assenliendum quam opposito; et si aliqui dicant cum ex hoc negare pro se, nnn dicit quod (wold negare fidem, ostenditur quod, nach A) hoc non possunt dicere nisi mentiando. L., p. 39*. l. 18. (A désigne l'édition des *Sentences*, Bâle, 188, d'après laquelle Lappe corrige le texte de Dénifé) : nous reproduisons le texte entier de cet article, obscur dans sa seconde phrase que Lappe a dû corriger, nous proposons de le rapporter au *tractatus primus*, Bodl., fol. 7 r\ col. A et B. D'abord, la première phrase: le manuscrit note ainsi la thèse de l'éternité : *probabilis probabilior rationibus conclusionis opposito (ibid. A); ci magis assenliendum quam opposito; -probabilior opposito (ibid. B)*. La thèse de Nicolas qui se prouve davantage mérite surtout notre assentiment. Et voici une explication de *probabilior*: *si enim habeant rationes qui tenent conclusiones oppositas, dicant cas et faciant super hiis comparisonem amatores veritatis, et credo quod cuilibet nnn magis affectato ad unam partem quam ad aliam apparebit gradus probabilitatis excedens in hii\ rationibus (ibid. A)*; les thèses opposées se font valoir, subissent l'épreuve de la discussion, devant un esprit non prévenu, qui apprécie. Nicolas a jugé après expérience, sentant sa force : *sic loquor quia in libris aliorum ad conclusiones occultas (oppositas?) paucas vidi rationes ad quas nescirem probabiles dure responsiones. Et si dicant quod ego nego principia per se nota, mirabile est qualiter sic falsa notorie expriment que non nisi mentiando dicere possunt (ib. 1)*.*

Ici pandi notre seconde phrase: *et si aliqui dicant cum ex hoc negare per se nota, (au lieu de : pro se, non), dicit quod hoc non possunt dicere nisi mentiando*. Et voici l'explication qui nous ramène à la première partie du *tractatus primus* (cf. *supra*, 1) : *ostensum [rs/] supra quod, succedente nigredine, dicere quod albedo non sit, nec csl principium notum ex terminis, nec est aliquid quod primo experiamur tn nobis; ibid., A : double inévidcncc de la corruption*.

10. *Quod supposita redeunt eodem numero per reditum corporum supracelestium ad eundem situm, L. p. 39., L. 23. Encore dans le tractatus primus ; après la preuve de l'éternité des choses, Nicolas en développe*

les conséquences : ruine de l'aristotélisme, difficultés traditionnelles évanouies, enfin ce que notre article a retenu: *Item secundum dicta faciliter potest apparere qualiter posset diri ; si corpora celestia, quorum motibus ista inferiora assequuntur, aliquando revertantur ad eundem situm in quo nunc sunt, dici potest quod idem suppositum quod nunc est ahgando erit; nam secundum positam conclusionem omnia corpora athomalia ex quibus res componuntur remanent, et ita, congregatione facta, idem erit suppositum in numero quoti erat prius. Bodl., fol. 7 v., col. A. Les corps, dont Aristote fait des substances, supposita, résultent de l'assemblage des atomes; mais le mouvement des astres commande tout le reste : si les astres reviennent jamais à leur position présente, de même les atomes; et voilà reconstitués les mêmes corps : *supposita redeunt eadem numero*. Cf. Gilson, *op. cit.*, p. 119.*

11. *Quod actus anime nostre sunt eterni. Sed quod aliquando intelligamus, aliquando non, hoc pro tanto est quia... L., p. 39. l. 26. — C'est la première de quatre propositions de actibus anime ; nous pourrions exposer ici toute la psychologie de Nicolas, curieux atomisme spirituel. Cf. Bodl., fol. 7 v., col. B : *congregatio talium entium atomalium spiritualium* ; et dans notre proposition : *per motum spiritualem*. L. p. 39., l. 33.*

Considérons seulement la manière dont paraît dans le *tractatus primus* un bref de actibus anime : *de actibus anime nostre... certe modicum notitiam habemus in tantum quod nullum est quesitum de eis quod possit terminari inter ductores, unde diffinitionem que debet esse medium in predicate demonstrando non habemus certam, ut puta ; que sit cognitio Bodl., fol. 7 v., col. A-B*. Nous restons dans l'ordre de la dialectique; ici encore impossible de prouver par la cause formelle. en développant l'évidence d'une définition: on sent tiendra au probable : *potest sustineri probabiliter.. quod actus anime nostre sunt eterni* ; et l'on se fondera sur la considération, déjà faite, de la cause finale : *omne totum perfectum requirit suas partes... Bodl. fol. 7 v., col. B - Quod aliquando intelligamus, quad aliquando non* : le problème est encore de comprendre que l'on passe d'une contradictoire à l'autre: c'est pour le résoudre que l'aristotélisme applique la notion de mouvement : génération et corruption, à l'activité de l'esprit : *si intelligerc poneretur corruptibile, hoc esset pro tanto quo homo quandoque intelligit et quandoque non. Bodl., fol. 7 v., col. B*. Le problème de l'intellection. c'est la question même du mouvement, où Nicolas adopte cette position : *est transitus de contradictorio in contradictorium sine mutatione reali cujuscumque intrinsece. L., p. 11. l. 27*. La liaison de ces problèmes, imposée par l'aristotélisme, paraît courante dans l'Ecole (cf. par ex. *Durandi de S. Borciano, O. P. Quaestio de natura cognitionis*, cd. Koch. Munster. 1929. p. 33 sq.). Voici d'ailleurs la transposition de l'atomisme du matériel au spirituel : *Sicut suo modo in istis materialibus in quibus nihil est novum, saltem de entibus absolutis permanentibus, est tamen ista res aliquando present alicui cui prius non erat presens per motum localem, sic ibi, scilicet in anima nostra, per motum spiritualem et redditur ista res intelligibilis... Bodl., fol. 7 v., col. B. — Notre article se termine ainsi : *Zs7 per istam positionem... cessat totus tertius liber Aristotelis De anima. L. p. 39. L. 33; Bodl., fol. 7 v* col. B ; après la destruction de la physique, celle de la psychologie*.*

12. *Quod intellectio eadem que nunc est present michi erit postea presens alteri supposito. L. p. 39. l. 36. — (l'elle proposition sc lit Bodl., fol. 7 v., col. B : *posset dici quod intellectio...* Nicolas nous indique aussitôt comment lui vint l'idée que l'intellection pouvait être éternelle : *tn juventute, cum primo audiui librum tertium de Anima, occurrit mihi, supposita opinione commenta-**

/••ru de intellectu, scilicet quod sit unus in numero omnibus hominibus, facile est sustinere quod intelligere potest de t esse demum, quia secundum eum, licet unus intellectus sit respectu Socratis et Platonis, tamen non semper Socrates intelligit quando Plato. — Pour Averroès, l'intellect rît commun; tous les hommes cependant ne pensent pas la même chose à la fois; c'est qu'en chacun, connaître, dépend aussi du phantasme. De même, pour Nicolas, l'intellection d'un objet est chose éternelle: cependant je ne l'ai pas toujours; je l'ai si elle s'adapte à l'image présente : *quando est conformis actualiter/anlasmati actu existent! in cogitation*; voici l'autre cas : *licet intellectio sit in intellectu, non tamen inflligit, quia non est conformis fanlasmali suo*. fML, fol. 7 v., col. B. L'intellection paraît un atome spirituel qu'une image attire et relie à la conscience : nous ne nous Hâtons pas d'éclaircir ces idées, du moins dans cette introduction qui vise davantage les choses que nos actes.

13. *Quod potentie nihil recipiunt ab objectis...* L., p. 10., l. L — Notre manuscrit traite également de *actibus anime* dans le premier prologue, d'où est tiré cet article, BodL, fol. 3 v., col. A et le suivant, col. B.

14. *Quod sicut rilia vadunt ad centrum et ad terram, ad animas nobiles veniunt nobilia exemplaria.* L., p. 10., l. «.

15. *Quod si poneret generationem, non poneret subiectum, sed solum ordinem ipsius cause post non esse, puta hoc ens est et prius non fuit. Vel si aliquem modum intetligerem, hoc esset respectus /undatus in ente, nec sub alio intellectu concederet communem opinionem philosophorum : ex nichilo nichil* (it. L., p. 10., l. 16. — On se rappellera ici que les lettres a Bernard d'Arezzo tenaient pour concevable un changement sans sujet. Dans le prologue encore. BodL., fol. 1 r*, col. B, Nicolas polémique contre la matière première qu'Averroès nous propose, après Aristote, comme substrat de la génération. Dès que l'on tient les choses pour éternelles le problème ne se pose plus. Mais admettons même génération et corruption, il n'y a pas de nécessité à accorder la matière première : *supposito quod ponerem generationem et corruptionem in rebus, ut homines ponunt communiter, ad hoc non ponerem materiam primam*. Ici, les trois moments que l'on peut distinguer dans notre article : a) Nicolas pose la transmutation, mais la comprend ainsi : *non intelligo aliud nisi : hoc ens est et prius non fuit, nec ibi intelligo aliam rem a non esse et esse*; b) s'il joint au néant et à l'être un troisième terme, ce ne sera pas un sujet de la transmutation : *sed si aliquid, intetligerem respectum fundulum in ente*; c) le principe : *ex nihilo nihil fit* signifie cet ordre de la nature : *quando unum ens generatur aliud corripitur et ita nihil generatur quin precesserit aliquid*. Ainsi l'être succède à l'être. Mais il n'y a pas de matière des êtres, sujet de la génération.

16. *Dixit in quadam disputatione, quod quia desiderium naturale non est frustra, ideo quod quicquid desideramus aliquando adliscemus. Unde quicunque appetit ire ad Nostram Dominam aliquando ibit.* L., p. 40., l. 22. — Nous ne trouvons pas dans notre manuscrit une telle fantaisie dialectique; nous y rencontrons seulement ceci, BodL., fol. 1 v., col. A. Nicolas prouve que les choses sont éternelles; partir du désir d'éternité qui anime naturellement les hommes *argumentatur quod desiderium naturale hominum quod est ad eternitatem* (U s'agit d'éternité personnelle *Habere enim quilibet homo appetit*, BodL., fol. 7 r, col. 1B non *rd /rUsira*. A cet argument, on oppose les *«* bees de la finalité, *quod multa sunt /rustra* : sont *«* sam*, par exemple, les désirs qui naissent en nous et aller en des lieux où nous n'irons jamais. Nicolas répond par sa doctrine de la dualité, qui prend deux

fois toute chose : 1° en elle-même, *ita quod quicquid res habet... propriam bonitatem*; 2° dans son rapport à d'autres, *lia quod unum ens est / propter aliud*. Soit donc celle chose qu'est notre désir: même non exaucé, il a toujours la première raison d'être, *remanet ratio prima secundum quam crut sub intentione nature*. S'il ne devait jamais être rempli, le désir n'aurait pas la seconde raison d'être qui, de proche en proche. Ille chaque réalité à l'ensemble : *si ad rem nunquam sequeretur id propter quod est secundario inderetur inconveniens*. Mais un désir est aussi une chose éternelle : *illud desiderium naturale est res que semper erit*; il pourra se réaliser quelque jour: et voici la réponse que Nicolas propose, avec l'exemple même de notre article : *istud desiderium est aliqua res ad quam aliquando sequetur motus ad Nostram Dominam*. Le désir qui paraît en moi se réalisera, cela ne veut pas dire, dans notre manuscrit, que c'est moi qui le réaliserai : *dictum est quod desiderium naturale, est aliquando prescriptum alicui supposito quod ibit ad Nostram Dominam*. Cf. n. 12.

Voici donc 16 articles de la *Discussio errorum* qui tirent leur origine de deux textes de *elernitate rerum* de notre manuscrit, l'un, *primus tractatus*, l'autre, *secunda pars primi prologi*. Dans le reste du prologue, l'auteur nous présente son œuvre.

2° *Presentation de son œuvre par Nicolas d'Autrecourt*. — 1. *La mission de Nicolas (prima pars primi prologi)*. BodL., fol. 1 r*, col. A et B). — Le traité *Exigit ordo* (exactement, *Sa/is exigit ordo executionis...*) commence par un double prologue, le second divisé en deux parties : on retrouve dans la première les éléments des autres propositions, capitales, de la *Discussio errorum*. L., p. 36., l. 35; p. 37., l. 20 et l. 26. Analysons ce texte, dont l'auteur même a marqué les articulations, *toc. ci/.*, col. A : *primo, secundo..., tertio..., quarto, primo inter cetera..., redeundo unde sermo prius...* Nicolas, d'abord, ne nous cache point l'importance de son dessein; à cause de cela, *ne legitima ratio causalis (anti propositi lateat*, il va nous dire comment il en est venu à estimer bon d'écrire ce traité, à juger même que différer encore serait déplaire à Dieu. Le premier article de la *Discussio* a retenu ce trait, et parle même d'inspiration : *videtur dicere quod senserit divinam inspirationem*. L., p. 36., l. 35-p. 37, l. 4. En suite montrera bien que Nicolas s'est découvert une mission; il va nous la dire. Voici ses pensées dans l'ordre :

a) *Primo inspexi doctrinam Aristotelis et ejus commentatoris Averrois et vidi quod mille conclusiones...* Cl. L., p. 37., l. 20-25 : aux thèses aristotéliennes, Nicolas ne peut pas opposer toujours des démonstrations qui décident en sens opposé; il dispose toujours d'arguments qui font apparaître aussi probables les conclusions adverses : *verum est quod non invenimus rationes demonstrativas ad opposita in omnibus, sed occurrerunt rationes aliquae per quas nonnulli visum full quod ita probabiliter possent teneri conclusiones oppositae stul propositae ab eis*. Premier moment décisif : épreuve dialectique de l'aristotélisme.

b) C'est l'étude d'Aristote cependant et du commentateur qui occupe les intelligences, des vies tout entières : *Vidi secundo quod in eorum doctrina studebant aliqui per viginti vel triginta annos usque ad etatem decrepitam*. Cf. l., p. 37., l. 28-29.

c) L'examen de l'aristotélisme a permis de mesurer quelle connaissance il apportait. Pour en acquérir une égale, il ne faut pas si longtemps. *Apparuit tertio quod notitia que potest haberi et rebus secundum apparentia naturalia tanto gradu quanto isti videantur habuisse posset haberi in brevi* (empore. Cf. l. p. 37., l. 26-27.

d) Le temps qu'un monde aristotélien consacre à la logique est perdu pour la morale. *Consideravi quarto*

qualiter omnes propter logicos sermones Aristotilis et Averrois deserebant res morales et curam boni communis. Cf. L., p. 37., l. 29-3D. Les hommes s'usent inutilement sur les textes « Aristotile. cn oublient leur véritable lin. Il faut les réveiller de leur sommeil. Citons déjà la phrase de belle allure, où M. Gilson discerne le ton de la Renaissance *, *loc. cit.*, p. 122 : *Sed cum insurrexit amicus veritatis et suam fecit sonare tubam ut dormientes a somno excitaret...* Mais alors, Nicolas rencontre les théologiens.

r) *Ymo inter cetera... vidi... quod aliqui reverendi patres, quorum capita jam albescunt cantie...* : pour ces hommes vénérables, Nicolas éprouve spontanément du respect; mais lorsque se lève « l'ami de la vérité », ils partent en guerre contre lui : *quasi armati ad capitale pretium in cum irruerunt.* (f. L., p. 37*, 1.33-31. Est-ce la charité qui les amène? L'envie, le désir de la vainc gloire ne les tiennent pas moins que les autres hommes : *omnibus nobis quibus involvuntur homines sic apparent subjecti quod in nullo nisi in pejus vita eorum et vita vulgi differens esse videtur.* En cette diatribe, Nicolas prétend rester moraliste, ne pas tomber dans l'attaque personnelle : *Sic dixisse in generali non nocet contra quos loquor. Abscindatur gladio lingua mea si in speciali detraxerim eis.* D'ailleurs, ces défauts des théologiens ne sont pas sans liaison avec les disputes nées de leur aristotélisme (cf. *infra*).

l) Celle incidente terminée, Nicolas reprend le cours de ses pensées : *Redeundo unde sermo prius, cum sic vidi, quod de rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo potest metiri, et quod brevi tempore id quod potest haberi habebitur si homines sic immediate intellectum suum convertant ad res sicut fecerunt ad intellectum hominum Aristotilis et commentatoris Averrois...* Cf. L., p. 37., l. 5-8, et L. 26-27. On peut estimer à rien la certitude que nous apportent les « apparences naturelles » (de la polémique contre Bernard, on retire l'impression que tout l'aristotélisme ne peut rien ajouter aux données de l'expérience brute): celle qu'on peut avoir, on l'aura, en peu de temps, si on la demande aux choses même, sans passer par les livres. Mais les hommes ne doivent guère s'attacher à cela: détachés des « apparences naturelles », ils se tourneront vers les choses de la morale et s'attacheront à la loi chrétienne : *cum etiam apparuit quod homines modicum debent adherere apparentibus naturalibus, apud me hoc venit iudicium quod si hoc cognoscerent bene nati communitatis politice converterent se ad res morales et adhererent firmiter legi sacre, legi christianae que inter omnes honestissimum modum vivendi complexa est, loc. cit., col. A-B.* Des recherches vaines ne troubleraient plus les âmes : *non haberent materiam elationis, considerantes quod sic ex puris naturalibus pandam certitudinem possunt habere de rebus, mundarent corda sua...* Vision d'avenir : des hommes libérés de l'aristotélisme, occupés seulement de répandre la loi divine : *apparerent divini quidam homines qui non totum tempus vite consumerent in logicis sermonibus vel in distinguendo propositiones obscuras Aristotilis. sed intellectum divine legis manifestarent populo...* On peut évoquer ici Descartes, autre adversaire de l'aristotélisme, qui se distinguera, pur spéculatif, de ceux que Dieu a établis pour souverains sur les peuples, ou bien..auxquels il a donné assez, de grâce et de zèle pour être prophètes. *Discours de la methode.* Sixième Partie. Contre l'aristotélisme. Nicolas « l'Autrecourt, d'abord logicien, se découvre « prophète ». Il aborde ce qui touche les mœurs »; Il se présente en « réformateur »; à la suite des articles de *eternitatis rerum*, nous Usons ceci : *fecit, ut dicitur, proclamari quod legeret librum politice Aristotilis sub hac forma : quicumque voluerit audire librum politice Aristotilis una cum quibusdam questionibus de*

quo disceptatur de iusto et injusto per quas... paierai novas leges condere, conditas, si que sint corrigende, corrigere, veniet ad talem locum... L., p. 10., l. 28-31.

g) Nous ayant confié ses pensées, exposé ses motifs, Nicolas peut conclure : *hinc est finis, ista est intentio mea.* Avec cette considération de l'avenir : *sed turn divinum [fio c] mihi appareat quod finaliter per me oel per alium debitum sortietur e/Jectum.* Viennent ensuite une brève supplique à l'autorité : *Supplicio humiliter Reverendis Patribus sub quorum atis protegimur... ut sinant hoc opus peragi*, et une protestation de foi et de soumission à l'Église, que nous retrouverons. *Loc. cit., col. B., ci. infra, 4.*

2. *Le droit à l'innovation (secunda pars primi prologi, Rodi., fol. 1 v, col. B-fol. 2 r), col. B).* — Nicolas d'Autrecourt est un novateur, en rupture consciente avec son époque, avec la tradition séculaire de l'École. Il va répondre aux objections de principe que l'on oppose aux innovations doctrinales : Sa réponse occupe la première moitié de la *secunda pars primi prologi* (la seconde moitié, c'est le *Declaratio rerum* que nous avons déjà utilisé. *BodL*, fol. 2 r*, col. B-fol. 5 r., col. B, et qui, *logiquement*, se placerait après le *tractatus primus*). — Nicolas fait parler ses adversaires sur ses conclusions, *conclusiones quas posuisti ut probabiles in tuo principio et quas es recitaturus in isto tractatu*, dont ils mesurent toute la portée : *que conclusiones] sunt contradictorie conclusionibus approbatis in communitate longo tempore..., nam sunt contradictorie Aristoteli et commentatori Averrois.* *Rodi.*, fol. 1 r., col. B. A considérer ces innovations, on peut conclure soit à la présomption de l'auteur, soit à l'abus des thèses mêmes. Nicolas va faire justice de cette double objection.

De la réponse qu'il fait à la première, nous retiendrons deux règles qui définissent les cas où l'on peut innover sans présomption. *Première règle* : soit un homme à qui, pour un certain ordre de recherches, viennent spontanément, *quasi naturaliter et ex se, non receptive ab alio*, tous les concepts que la communauté humaine a jamais eus sur ce sujet, et *quelques autres en plus*, qui portent davantage ; disposant de plus de concepts, c'est-à-dire de plus de termes, il peut en tirer plus de principes, et des principes nouveaux, des conclusions nouvelles, opposées même aux conclusions reçues. Nicolas marque avec vigueur la conscience que cet homme posséderait de son droit à innover : *cum hoc scit... quod omnes illos conceptus quos alii formaverunt, ipse format et multos alias per quos magis... attingit res. tunc videt quod et quasi tota illa multitudo in virtute quantum ad quesita circa que format tot conceptus ut Uda multitudo, et ultra quantum ad alias conceptus, est quasi alius homo in gradu excedenti.* Ainsi, l'homme de bien, qui voit la foule rechercher seulement les richesses et préfère l'exercice de la vertu : il n'ignore pas qu'il en sait plus que la foule, et combien il s'en distingue, *potest scire quod est egregius, positus extra gregem vulgi.* *Rodi.*, fol. 1 r*, col. B.-fol. 1 v., col. A. On notera le caractère spontané, personnel de la pensée qui s'oppose aux opinions reçues, *quasi naturaliter et ex se, non receptive ab alio.* Nicolas n'use point de cette première règle pour se justifier : *hac regula me non exonerat quoniam non dico me habere omnes conceptus aliorum super querendis infra.* *BodL*, fol. 1 v., col. B.

Deuxième règle, qui justifie Nicolas : celui à qui viennent, sur quelque objet de spéculation, des pensées opposées à celles de la communauté, qui en discute ensuite avec des hommes de sens et demeure convaincu après longtemps, celui-là peut et doit découvrir sa pensée; il n'est pas coupable de présomption. *BodL*, fol. 1 v., col. B. — Laissant là le premier argument, reproche au novateur de trop estimer ses capa-

cites, passons au deuxième; ses thèses sont fausses parce qu'elles contredisent l'opinion commune.

Nicolas répond par une vive opposition de l'évidence avec l'autorité : *taie medium arguendi non est natum /acere evidentiam de conclusione*. L'autorité de Dieu même ne remplace pas l'évidence. Nicolas nous le représente parlant de couleurs à un aveugle : *AT Deus diceret ceco : < albedo est color pulcherrimus colorum », et sciret ceterum quod esset Deus, non tamen esset ista res evidens sibi, quia carceret propriis conceptibus terminorum, licet assentiret huic complexa sicut vero. Est évidente la proposition qui s'impose par simple analyse de ses termes ou de l'expérience, sans recours à rien d'autre, l'évidence. C'est que nous ne soyons pas des aveugles qui croient aux couleurs, c'est que la chose nous apparaisse, elle-même : *nunc in speculativis non querimus nisi ipsum scire ut res veniat in apparentia apud animam*. Nicolas distingue radicalement l'ordre spéculatif, où l'évidence est maîtresse, et l'ordre pratique, domaine des lois et des arguments d'autorité : *non est sicut in observantiis legalibus ubi queritur non cognitio sed opus; et ideo ibi talibus argumentis utitur legislator ut homines inducat ad assensum, nam scit quod, assensu posito, sequitur opus. Sed hic non querimus nisi evidentiam, et ideo non videtur quod dignum sit uti talibus argumentis sed queramus veritatem questionum in propositionibus per se notis et in experienciis*, Bodl., fol. 2 r, col. A. L'évidence qui, dans le discours, signifie identité, signifie d'abord, dans l'intuition, présence de l'objet à l'esprit.*

3. *Évidence et tradition de l'École (secundus prologus*, Bodl., fol. 5 r-, col. B- fol. 6 v-, col. B). — Le second prologue nous montre Nicolas considérant ceux de ses contemporains qui veulent faire l'œuvre de philosophe : *qui inquisitores veritatis secundum apparentia naturalia se dicunt..., quorum professionis esset per actus quos in nobis experimur et per principia per se nota ex terminis in eis discursus ad diversas conclusiones procedere*. Bodl., fol. 5 r, col. B. La philosophie part de ce qui nous apparaît naturellement, de l'évidence : soit de l'expérience, soit des principes; de là, le discours chemine jusqu'aux conclusions. Mais les philosophes de ce temps s'appuient seulement sur les conclusions qu'ils lisent dans Aristote et Averroès : *in suis inquisitionibus finalis eorum resolutio erat ad conclusiones et dicta Aristotelis et ejus commentatoris Averrois, et eis utebantur ut principiis*. C'est à tel point qu'avec celui qui refuse les conclusions aristotéliennes, on ne discute pas, tout comme s'il avait l'esprit faux : *eslimabant irrationabile arguere contra negantem conclusiones eorum [Aristotelis et Averrois], quasi arguere contra talem esset arguere contra orbatum intellectum*. Bodl., fol. 5 v-, col. A. La soumission au Philosophe et la droiture d'esprit, c'est tout un. Mais Nicolas apporte des remarques plus précises.

Premier exemple : l'attitude des maîtres de l'université de Paris en face de ceux qui soutiennent l'indistinction de la quantité et de la substance matérielle (thèse occamite) : *a majoribus istorum [doctorum hujus universitatis] audivi quod contra tales [qui asserebant ut probabile quod substantia naturalis et quantitas non distinguerentur realiter] non erat dignum arguere quoniam principia negabant per se nota*. La distinction de la substance et de la quantité serait un principe. Mais où prendre l'évidence de ce principe? dans ses termes? dans l'expérience? *quia intellectis terminis natum est statim venire ad intellectum, vel est aliquid quod experimur in nobis — quorum neutrum potest dici, quia : vel de tali complexione non esset tunc questio — vel si esset, facilis nullum esset ejus solutio*. Or Aristote, leur Aristote, leur magister, quem ita de prope insequi volunt, reconnaît dans les rapports entre substance et quantité une question des plus difficiles : *earn*

enumerat inter questiones difficillimas in tertio mrtaphisice suc, prope principium. Il reste donc que nos philosophes niellent là un principe, parce qu'il y a une opinion d'Aristote : *illi reputabant esse principium quia dictum ab Aristotele*. Et sans doute, le font-ils ailleurs ; *Et si hoc reputaverunt esse principium quod non est principium, ut apparet manifeste per Aristotelem quem omnino insequuntur, illa non est longe a verisimilitudine quin in aliis uniformiter se habeant, ut precipité argumenta non habentes, ut semper usi Aristotelis conclusionibus tanquam principiis, dicunt quod homines negant principia ubi homo asserit conclusiones veras licet a consuetis remotas*, Bodl., fol. 5 v-, col. A. Ainsi vont nos philosophes qui suivent l'opinion, tout comme la foule : *sic ambulabant cum vulgo*, Bodl., fol. 5 r°, col. B. Il faut changer cela : *lire ergo quicumque dimittet et anime sue persuadere curet quod verus philosophus viam vulgi deserens non debet accipere, aliqua pro principia eo quod famosa sint*. Bodl., fol. 5 v-, col. B. Envisagé à son idéal, Nicolas a refusé de tenir pour des principes les préjugés communs, et s'est classé parmi ceux qui mettent en question les idées reçues, *qui nituntur transmutare famosa et elucidare de novo conclusiones occultas*. Bodl., fol. 1 r°, col. B.

Autre remarque : voici des philosophes tout occupés à expliquer Aristote, *replent quaternos et processus formant longos in verba Aristotelis exponendo*. A quoi bon ces explications de textes, s'il faut céder à une évidence? *si precise verba Aristotelis accipiant esse vera propter rationem evidentem, eis superfluum omnino videtur sic considerationem dimittere rerum et se ad verba hominis convertere*. Bodl., fol. 5 v**, col. A. Rappelons-nous l'expression : *ut res veniat in apparentia apud animam*, Bodl., fol. 2 r, col. A; cf. *supra*, 2. Nous pouvons comprendre le : *si homines sic immediate intellectum suum convertant ad res*, Bodl., fol. 1 r-, col. A; ce qui s'exprime là, c'est le *besoin d'évidence*. Il s'agit de repousser les textes qui, nous parlent de l'objet, pour aller à l'objet même, présent à l'esprit. L'évidence peut d'ailleurs venir des seuls concepts, *principia per se nota ex terminis*, ou de l'expérience, *actus quos in nobis experimur*. Bodl., fol. 5 r°, col. B.

Troisième exemple : les maîtres qui, en des matières où il y a question, se contentent, pour toute réponse aux objections, d'alléguer un texte « l'Aristote ou de son commentateur. Bodl., fol. 5 m, col. A-col. B.

Conclusion : Nicolas va s'attaquer à ces erreurs et à ces illusions, dans une pensée de simple charité, *caritatis zelo ductus..., non amore glorie, sed quia credo quod per inquisitionem ex principiis regnabit veritas in anima et amplius non erit locus falsitati*. Bodl., fol. 5 v-, col. B. Partir des principes, c'est tout ramener à l'évidence : dans la physionomie de Nicolas d'Aulrecourt, autant que la préoccupation morale, le *besoin d'évidence* est un trait essentiel.

L. *La mise à l'épreuve, de l'aristotélisme*. — Nicolas va donc argumenter contre ceux qui prennent pour des principes les conclusions d'Aristote; il montrera que ces conclusions qu'ils ne révoquent pas en doute, ils ne les savent nullement : *proposui... conclusiones... ostendere, ab eis nullo modo fore scitas*. Bodl., fol. 5 v-, col. B. Cela nous rappelle la démonstration de Vignorance d'Aristote, dans la polémique contre Bernard d'Arczzo. Et lorsque Nicolas nous prévient qu'il va procéder *non determinando sed dubitando*, nous nous souvenons du *disputative et causa collationis*. Cf. C. Michalski, *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIII^e siècle*, Cracovie, 1926, p. 27-30. — A la fin de la *prima pars primi prologi*, nous lisons déjà : *Protestor quod nunc in isto tractatu, nec in aliis aliquid volo dicere quod sit contra articulos fidei, vel contra determinationem Ecclesie, vel contra articulos quorum oppositi condemnati sunt Parisios, etc..., sed*

solum volo inquirere, circumscripita omni lryc positiva, qualis certitudo possit haberi de rebus et an processus Aristotilis fuerint demonstrativi. Hodl., fol. 1 r., col. B. Notons bien *circumscripita omni lege positione*, l) s'agira seulement de cette évidence «pie Nicolas oppose à toute législation extérieure; cf. *supra*. 3. Ainsi, comme les lettres à Bernard et à Gilles, le traité *Exigit ardu* ne serait qu'une mise à l'épreuve de l'aristotélisme. Son but, c'est celui même «tue nous découvre son *Incipit : ad videndum an sermones peripatheticorum fuerint demonstrativi. Hodl., fol. 1 r., col. A.*

Prenant notre traité pour tel qu'il se donne, nous n'y chercherons pas la construction d'une philosophie nouvelle. Comment, d'ailleurs, concilier un dessein dogmatique avec la position sceptique des lettres à Bernard et à Gilles, avec la déclaration de Nicolas, *quod de rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo potest haberi*, L., p. 37. l. 5-6, avec son espérance de voir les hommes se consacrer à la seule morale : *si hoc cognoscerent... converterent se ad res morales. Hodl., fol. 1 r., col. A-col. B.*? Voici notre interprétation : libérée des discussions de l'École, l'humanité s'attachera uniquement à remplir la loi chrétienne; on la détournera de l'École en montrant «pie les textes d'Aristote ne comblent pas notre besoin d'évidence, d'où la mise à l'épreuve de l'aristotélisme dans la polémique avec Bernard comme dans *VExigit ordo*,

Kcste à expliquer, de ce point de vue, la différence «l'accent entre les propositions tirées de ces deux textes: l'aspect sceptique des articles de la *cedula Ve muht*, l'aspect dogmatique de ceux tirés de *l'Exigit ordo*. Nous remarquerons simplement que, si la fréquence du mot : *evidenter* caractérise les lettres et la *Prima cedula*, l'emploi du terme : *probabile* peut bien décrire la manière du Traité. La différence tiendrait en ces formules : *dico quod non potest evidenter ostendi...*, *dico quod ista conclusio secundum apparentia naturalia que nunc participamus est probabilior opposita. Hodl., fol. 7 r., col. B.* A propos du premier principe nous avons vu la signification *ivcvidenter* ; précisons le sens de *probabile*.

a) Pour arriver au *probabile*, il faut mettre en présence deux thèses opposées, faire combattre les raisons qui les soutiennent, et apprécier : *si... habeant rationes qui tenent conclusiones oppositas, dicant eas et faciant super his comparationem amatores veritatis, et credo quod cuilibet non magis affectato ad unam partem quam ad aliam apparabit gradus probabilitatis excedens in his rationibus. Hodl., fol. 7 r., col. A.* En somme: le défi, le tournoi, le juge.

b) Comparée à une autre, une thèse est *probabilior* en raison des arguments qui ont été fournis ; il y a là une question de fait, une question de temps. Nicolas d'Autrecourt ayant apporté ses raisons, un esprit droit ne peut plus accorder la corruption comme chose certaine : *In hoc enim sit /inis primi capituli, quod si homo bene nutus respiciat, non ductus aliquo motu male distrahente, dicet quod homines hujus temporis non possunt dicere sub certo se scire quini aliqua res transierit de esse ad non esse. Hodl., fol. 6 v., col. A.* La même considération de temps apparaît dans l'*excusatio vulpina* : *nam etsi appareant [ista de reprimitione bonorum] probabiliora longe, mihi videtur, positum ab Aristotile, tamen sicut nullo tempore visa sunt esse probabiliora dicta Aristotilis, quorum probabilitas nunc forsitan diminuetur, sic veniet unus qui tollet probabilitatem ab istis, Hodl., fol. 2 r., col. B; L., p. 39., l. 9.*

r) (ne thèse peut être *probabilior conclusione opposita* et n'être pas vraie. C'est le sentiment même d'Aristote ; *etiam secundum Aristotilem nihil prohibet quedam falsa esse probabiliora quibusdam veris. Hodl., fol. 2 r., col. A.*

dl Il a donc un usage de la raison qui ne porte pas

des résultats définitifs» sans rapport nécessaire avec la vérité : la foi n'est pas engagée par cet exercice dialectique, Après avoir montré à quels changements le *probabile* se trouve soumis*, Nicolas ajoute dans *Vexcusatio vulpina* : *adhereamus quoque legi Christi et credamus quod, nunquam contingit reprimatio bonorum et punitio malorum, nisi per illum modum qui est apertus in illa lege sacra. Hodl., fol. 2 v., col. B. L., p. 39., l. 13.* Ailleurs : *Scio vero quod veritas aī et fida catholica hoc tendit, quod non omnia res sunt eterne, nec huic rei rideor contradicere, quia solum dicitur quod ista conclusio secundum apparentia naturalia quibus nunc participamus est probabilior opposita, liodl., fol. 2 r., col. B. M.* Gilson nous montre un Nicolas d'Autrecourt assez proche de l'averroïsme quant au problème des rapports entre la raison et la foi *, op. *cil*, p. 119: dans les deux cas, l'historien rencontre des maîtres des arts qui exercent leur raison sans l'ordonner, comme les théologiens, à un objet qui la dépasse.

c) *Vevidenter* de la *Prima cedula* se définit par le principe d'identité : les *probabilia* de *VExigit ordo*, retenus dans la *discussio errorum*, s'appuient principalement sur le *principe du meilleur* et, par deux fois, à propos des *res absolute permanentes* et des *actus anime*, Nicolas nous explique pourquoi il a recours à la finalité. *Hodl., fol. 7 r., col. B, et fol. 7 v., col. A-B.* Devant une proposition, qui refuse ou qui affirme l'éternité des choses, l'expérience ne décide pas, ni la démonstration qui se fait *per causam formalem, per diffinitionem certam, per explicationem conceptuum terminorum* ; nous n'avons pas de principes (soit *principia nota per experientiam*, soit *principia per se nota ex terminis*) d'où le discours puisse tirer, *per explicationem*, par voie d'identité, une conclusion : *quod non omnes res sunt eterne — quod omnes res sunt eterne*. Une démonstration qui transmette l'évidence est ici impossible, puisqu'un départ il n'y a pas d'évidence. Aristote ne l'a point; Nicolas non plus; i) est dans la situation que lui-même décrit à la *prima pars primi prologi* : contre les prétendues démonstrations d'Aristote, il ne dispose pas de démonstrations, mais de dialectique; et sa dialectique l'emporte. — Puisque les choses ne nous montrent pas elles-mêmes leur éternité ou leur « corruptibilité », il faut prendre un détour; ne pouvant raisonner *per causam formalem*, Nicolas raisonnera par *causam finalem*, en invoquant le *principe du meilleur*. Ce principe nous paraît, après Leibniz, *principe de raison*, de nécessité. Mais, pour Nicolas, il s'en déduit seulement des *probabilia*; ce qui lui permet de sauver sa foi. Si l'on n'oublie pas la notion d'évidence, telle qu'elle s'affirme dans les lettres à Bernard et la *prima cedula*, on concevra que cette position n'est pas illogique. Si l'évidence stricte ne va jamais que du même au même, il n'y aura jamais de démonstration *per causam finalem*, ni d'évidence du principe du meilleur, *loquendo de gradu evidentie qui est in lumine naturali strictissimus. L., p. 35, l. 22.* On nous accordera que les exemples de finalité ne «levaient pas, pour Nicolas, démontrer le principe du meilleur. Il présente, d'autre part, ce principe comme une *propositio ex causa*, la seule explication; mais cela ne passe-t-il pas la pure analyse logique de chercher une raison aux choses? Nos *probabilia* se fondent principalement sur un *principe du meilleur*, alors que l'évidence des principes et des démonstrations se réduit au *principe d'identité*. La distinction tient dans la mesure où le premier principe et l'évidence stricte sont uniquement dans l'identité, à laquelle ne se ramène point le meilleur, dans la mesure où la rationalité est à deux degrés, dont le moins strict n'engage pas la vérité, n'oblige pas le réel. Ainsi Nicolas impose à l'aristotélisme une épreuve à deux degrés ;

1. Il ne épreuve d'évidence, appuyée sur le principe

d'identité, qui nous découvre qu'Aristote ne *sait* pas ce qu'il enseigne : ainsi, dans les lettres A Bernard et Gilles; de là, l'aspect *critique* de la *prima cedula*.

2. Une épreuve dialectique, principalement appuyée sur le principe du meilleur, qui oppose aux conclusions d'Aristote des thèses antagonistes, qu'elle fait apparaître comme des *probabiliora* : c'est *VExigit ordo*; les articles que l'on en a extraits ont une apparence dogmatique.

Ce sera notre conclusion, notre *hypothèse* : Les articles condamnés de Nicolas se réfèrent à une œuvre essentiellement polémique : A une mise à l'épreuve de l'aristotélisme. S'ils ont, ici ou là, une apparence de modernité, c'est que Nicolas rencontre et utilise des liaisons d'idées que d'autres, plus tard, retrouveront pour d'autres fins : thèses sur le principe du meilleur, sur l'inévidcncc logique du lien causal. La modernité s'rait plutôt dans le besoin d'évidence, opposé à la tradition d'école. La conclusion de Nicolas, c'est l'inévidence, l'invraisemblance même de l'aristotélisme. Mais Nicolas ne semble apporter ni une méthode spéculative, ni une philosophie nouvelle, au sens dogmatique. Son œuvre paraît uniquement signifier : Incertitude de la doctrine aristotélienne. vanité de la culture d'école ; ce que voyant, l'élite consacra à accomplir et à faire accomplir la loi chrétienne. Telle fut, à notre sens, la position du maître condamné en 1346.

IV. Paradoxes logiques et moraux. — Nous classons sous ce titre, quelques propositions extraites de textes que nous ne possédons pas, qui font paraître le tour d'esprit de Nicolas et s'éclaireront sans doute lorsque son milieu doctrinal sera mieux connu.

1. L., p. 31., l. x ; *quod hcc propositio : homo est animal, non est necessaria secundum fidem, non attendens pro (une connexionem necessariam predictorurn terminorum ;*

2. L., p. 31., l. II ; p. 11., l. 22; cf. p. 41., l. 21 : *quod Deus et ere itura non uml aliquid.* - Proposition réprouvée le 29 décembre 1310 : *quod nullus asserat absque distinctione uet expositione, quod « Socrates et Plato, vel Deus et creatura nichil sunt », quoniam illa verba prima facie male sonant, et quia talis propositio sensum unum habet falsum, videlicet si negatio in hac dictione nichil implicita inielligeretur cadere non solum super ens singulariter, sed et supra entia pluraliter.* Ilénifie, *Chartul. Univ. Paris.*, t. II a, p. 506-507; L., p. 17., n. 7;

3. L., p. 34., l. 12; p. 37., l. 15 : *quod contradictoria ad invicem idem significant: quod propositiones : Deus est, Beits non est, penitus idem significant.* - Thème repris par Pierre d'Ailly, qui écrit à ce propos, de Nicolas, *quod multa fuerunt condemnata contra cum causa intddi e.* Pr.int I, *Gcsehichte der Logik im Abendlande*, t. IV, Leipzig, 1870, p. 112, n. 170;

4. L., p. 40., l. 33; p. 11., l. 31 ; p. 12., l. 1 et L. 12, paradoxes moraux dont l'étude de Jean de Mirccourt permettrait d'éclaircir au moins une part.

Ut texte* publiés et lr. études essentielles (Lnppr, Gikon). Mint déjà cité» dans notre étude. On trouvera une ll*te complète dans : Velicwgc-Gcytr. *Grundrfs» dtr ht tilchti dir Philosophie*, t. n, 11^e édition, 1928, p. 783, Nou* repérons qu'a cette liste on pourra joindre bientôt l'édition de traité *Exigit ordo*, préparée par Ihrkenmasrr. qui renouvellera nuire connnifsnce de NkoU* d'Antrecourt.

P. VIÜNAUX.

14. NICOLAS BAECHER D'EGMOND, théologien et prédicateur carme des xv^e et xvr siècles. Nicolas Baechem, dit aussi Baechem. naquit à Egmond, en Hollande vers 1170 (d'autres disent vers 1162. ce qui semble peu probable). En 1488, il vint A Louvain suivre les cours de la faculté des

arts au Collège du Faucon, où, en 1191, il fut proclamé premier entre vingt-huit concurrents lors de la promotion générale à la licence. Tout en étant chargé d'un cours de philosophie au même collège, il s'appliqua à la théologie cl obtint le doctorat le 2 décembre 1505. L'année suivante, il embrassa l'état religieux chez les carmes et prononça ses vaux le 11^r mars 1507 au couvent de Malines. Le 1^r août 1510, nous retrouvons Nicolas A Louvain, où ses supérieurs l'avaient envoyé prendre la direction du collège de l'ordre, agrégé à l'université depuis 1169, et y enseigner en même temps. En 1517, il fut élu prieur et régent des études du couvent de Bruxelles, mais, en 1518, il rentra dans ses anciennes fonctions à Louvain jusqu'au moment où Clmrles-Quint le nomma inquisiteur, en 1520. Nicolas mourut A Louvain le 28 juillet⁷ (le 21 août, d'après d'autres) 1526; son corps fut inhumé dans la .salle capitulaire dr son couvent d'origine, à Malines, où on lui érigea un monument» détruit en 1580. Nicolas Baechem fut un excellent défenseur de la foi; car, tant dans scs œuvres que dans scs prédications et ses cours, il combattit vigoureusement les doctrines protestantes et les opinions hasardées d'Érasme, On lui doit plusieurs œuvres importantes, restées inédites, et dont les manuscrits périrent malheureusement pour la plupart dans la tourmente religieuse de la seconde moitié du xvr siècle. Entre autres : 1. *Prætectioncs academicis*, dont Érasme fait souvent mention; 2. *Censura in Nooum Testamentum Desiderii Erasni, in ejusdem Colloquia et Moriam*; 3. *Commentarius in Euangelium Matthau*; 4. *In epistolas Paulinas*; 5. *In septem epistolas catholicas*: des sermons et des discours.

Érasme, *Opus epistolarum*, édit. Allen, Oxford, 1906-1928, *episl.* 1, § *Est Irnuuii*; *epi.st.* 183,597. 627. 878, 918; t. I. p. 24-26; t. n. p. 371; t. m, p. 50, 116,511, 615; Vnlère André, *Fasli acadcmici studii generalis Eovaiiü*, Louvain, 1650, p. 98; T.-B. de Lrzana. *Annales*, Home, 1615-1656. t. IV, p. 887, n. 3; Daniel de la V. M., *Speculum carmelitanuni*, Anvers, 1680, t. n, p. 969, n. 3105; p. 1109, n. 3931; Jean Molnnus, *Historias Louaniensium libri XIV*, édit. de Bain, Bruxelles, 1861, p. 511; Cosine de Villiers, *liibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. n, col. 178-179, n. II ; Pacpiot, *Faxli acadcmici*, ms de la bibl. royale de Belgique, Bruxelles, n. 17567 et 17566, I. i, p. 57 et 198; Jacques Goyers, Corrections manuscrites apportées à la *Hibl. carat*, de Cosme de Villiers. Ms. de l'unlv. de Garni; *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1866 sq., t. I, col. 616-618.

P. Anastase de Saint-Paul.

15. NICOLAS BARSOTTO de Lucques, capucin (xvu^e siècle). — Italien <lc naissance, il appartient cependant à la province des capucins de Bohême. Homme universellement cultivé, versé dans les sciences théologiques, philosophiques, mathématiques et astronomiques, il fut avant tout un prédicateur célèbre et recherché. Écrivain fécond, il produisit de nombreux ouvrages : 1. *Spirituale humann semper peregrina mortalit uihv remigium, habens portum suum immortalem idernam vitam*, en italien cl en latin, publié à Vienne, en 1647; 2. *Cgnosura. seu Maria Stella polaris duodecim diffusa radiis, septenisque sphaerica planitie circumplexa orbibus... longius, latius, pleniusque explicans rt illustrans universis pnrcelesum Marior nomen pie colentibus ad spectandum el observandum drlineata, proposita cl oblata ab omnium infimo tantæ Beglnrc cliente Nicolao Lucensi*; cet ouvrage, dédié à Léopold 1^{er} roi de Hongrie, fut Imprimé à Vienne, en 1656 et en 1657. Getle «1^{er} nière édition porte pour titre ; *Cgnosura, sive Manana Stella Potaris Christo Jesu Sole, amicta, exornata, illustrata... Numero supra numerum arena maris, aquarumque guttas, nec non rt stellas, qur lucent in firmamento cali, quasi totidem radiis in hac secunda*

editione locupletata, diluiddata nooo studio et labore Fr. Nicolai Lucensis, cupucini contionatoris. Le titre de la 2^e édition diffère donc complètement de celui de la première; 3. *Sermones de eoangetiis pro adrenlu cl quadragesima*, Vienne» 1607; 4. *Sermones de sanctis per annum occurrentibus*, Vienne, 1608; 5. Il traduisit de l'italien en allemand : *Paradisus interior P. Pauli Mnnassel capuccini cum additione quorundam opusculorum rt aliorum exercitiorum spiritualium*, imprimé deux fois à Cologne et trois fois à Vienne. Nicolas Barsotto mourut vers 1675.

Bernard de Bologne, *Liibliolheca scriplorumcapucfinorum*, Venise, 1717, p. 198-199; .1. II. Sbaralca, *Supplementum ad scriptores trium nrdrinum S. Franctsci*, 2^e édit., Home, 1921, t. il, p. 268-269; Edouard d'Alençon, *Hbliothcca Mariana Ord. FF. min. capuccinorum*. Borne, 1910, p. 58-59; A. Znwarl, *The history of franctrim preaching and of /randscan preachers*, New-York, 1928, p. 515.

A. Teet aeht.

16. NICOLAS BIARD, probablement frère mineur, doit avoir vécu vers le milieu du xiv^e siècle et travaillé à Paris. Au cours des siècles, on l'a désigné sous les dénominations diverses de Nicolas Bnyarde, Bnjardus, de Briacho, de Viardo, de Biardo, de Byarcho, de Broido, de Biordo, de Byard, Bayart, Biard. Comme on ne connaît à peu près rien de sa vie, on l'a fait appartenir à différents ordres religieux. Gandolfus, *De 200 scriptoribus Erem. S. Augustini*, en fait un augustin et lui attribue plusieurs ouvrages. D'après le cataloguc de la bibliothèque des augustins à Crémone» publié par Possevin, à la tin de son *Apparatus sucer*, il y aurait existé un manuscrit, intitulé : *Distinctiones Fr. Nicolai de liiurdo ordinis eremitarum*. Les dominicains Antoine de Sienne, Echard, le P. Mandonnet, au mot *Preachers*, dans *Catholic encyclopedia*, t. xii, p. 361, en font un frère prêcheur. Antoine de Sienne, *bibliotheca fratrum ord. privd.*, Paris, 1585, l'appelle Nicolas de Byarcho et lui attribue : *Distinctiones morales. Summa de abstinencia et Sermones*. Echard, *bibliotheca scriptorum ord. prædicatorum*, t. i, p. 123 sq., en fait un dcniinicaïn sur l'autorité de Bernard Guy. Il lui donne le nom de Nicolas de Viardo cl lui attribue ; *Sermones, Distinctiones utiles cl morales et Summa de abstinencia*. Il reconnaît toutefois que, dans la bibliothèque du Collège de Navarre, à Paris, il existe un exemplaire des *Distinctiones*, qui porte comme litre : *Incipiunt distinctiones fratris Nicolai de liiardo ordinis fratrum minorum*, et que, dans un grand nombre d'autres exemplaires, il n'est fait aucune mention de l'ordre auquel aurait appartenu Nicolas Biard. Il le fait vivre vers 1250. Possevin, dans son *Apparatus sacer*, t. i, Cologne, 1608, en fait tantôt un frère mineur, tantôt un frère prêcheur et tantôt ne le fait appartenir à aucun ordre. Il aurait vécu, d'après lui, vers l lit). Oudin, *Commentarius dr scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig, 1722, t. m, ad. mm. 1400, dil que Nicolas Biard parait avoir appartenu à l'ordre des dominicains. L. Wadding, *Scriptores ord. minorum*, 2^e édit., Home 1906, p. 177, E. Longpré, O, F. M., *Les « Distinctiones » de Fr. Thomas de Paule*, dans *Archio, franc, histor.*, t. xvi. 1923, p. 19, note 1, et J. IL Sbaralca. *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, I. II, Home, 1921, p. 271, en font un frère mineur. Wadding l'appelle Nicolas de Broido et lui attribue : *Distinctiones in quatuor libros Sententiarum*. A IecoN de la Marche, *La chaire française au Moyen Age*, 2^e édit., Paris, 1886, p. 131 et 523, Fabricius, *bibliotheca latina Media et In/mur Ætatis*, t. i, Padouc, 175 I, p. 309, elle *Kirchlichcs Handlexikon*, t. n, col 1111, en font également un dominicaïn.

Bien que les témoins qui font de Nicolas Biard un dominicaïn soient les plus nombreux, il est cepen-

dant plus naturel, après les études récentes cl plus approfondies des nouveaux éditeurs dc Sbaralca, *op, cit.*, et dc B. Hauréau, *Notices el extraits de quelque* manuscrits latins de la bibliothèque nationale*, Paris, 1890 1893, t. i. p. 206; L U, p. 84-100 et 285-292; t. ni, p. III; t. iv, p, 67; t. v. p. 112; t. vi, p. 2bl-265, de faire appartenir Nicolas Biard à l'ordre des frères mineurs. Sbaralca donne un extrait dc sermon, contenu dans le cod. lat. 12119 dc la Bibliothèque nationale, fol. 120. qui prouverait à résidence qu'il fut franciscain. Nous y lisons : *Sicut in deserto tradidit eis Dominus exemplar ut quod scriptum erat in eo facerent, similiter nobis in religione tradidit su/r [paupertatis, sure passionis exemplar, scilicet beatum Frandscum. Illud exemplar fuit scriptum ad exemplar Christi, quia nullus in corde suo ita scriptam habuit Christi humilitatem, paupertatem et passionem. Hoc exemplar debemus respicere, et huic nos conformare*. B. Hauréau, après l'étude minutieuse dc plusieurs ouvrages et sermons de Nicolas Biard, est arrivé également à la conclusion, qu'il doit avoir appartenu à l'ordre des frères mineurs.

Au cours des siècles, on n'a pas seulement fait appartenir Nicolas Biard à différents ordres religieux, mais aussi 5 différentes nationalités. Les uns en font un Anglais, tels Possevin et .Oudin; d'autres le considèrent comme un Portugais (cf. A. Zawarl, O. M. Gnp., *The history of Iranciscan preaching*, New-York, 1928, p. 356); d'autres enfin le font appartenir à la nation française. Encore une fois, après les études île Sbaralca et de Hauréau. il ne peut subsister aucun doute, que Nicolas Biard ail été Français. De la sorte, l'opinion qui considère Nicolas Biard comme un franciscain et un Français» qui a vécu vers le milieu du xni^e siècle, doit être considérée comme la plus probable et la plus proche de la vérité historique.

Bien que les détails sur sa vie et sur son activité nous échappent, nous connaissons cependant plusieurs ouvrages qui lui sont attribués. Ce sont :

1. *Distinctiones* ou *Conceptus pncdicabiles* Ce n'est pas un commentaire du *Livre des Sentences* dc Pierre Lombard, comme le suppose W adding. *Scriptores ord. min.*, p. 177, ni une somme ordonnée logiquement selon les matières théologiques. Cette œuvre appartient. en elfet. à la littérature dc la chaire, comme les autres ouvrages analogues des franciscains Maurice et Thomas de Pavie, de Robert Grossetête, de Pierre de Limoges et des dominicains Nicolas de Gorran et Jean de S. Gemignano. C'est un vaste répertoire alphabétique, qui ollre aux prédicateurs des sujets à traiter cl des matériaux à développer. Chaque sujet forme une distinction. Dans le but de réunir le plus dc matériaux possible en vue dc la prédication, le franciscain commente, explique et rapproche les autorités dc la Bible. Voici d ailleurs un exemple pris au mot Asci-SW1 : *ascendit Virgo ad triplicem eminentiam : ad eminentiam pietatis in sanctificatione* (suivent deux ou trois textes sacrés); *item ad eminentiam gratia? m /ilii conceptione; dictum est enim ci : Ave Maria, gratia plena...; item ad eminentiam fanue et honestatis in conversatione; ingressus est enim angelus ad tam. non in foro vel in choreis, sed in oratorio reperiens cani* (suivent d'autres textes); etc. (J. *Cod. lat. 164S9* de la Bibl. nal. Ces *Distinctiones* se vendaient ou se louaient chez les libraires dc l'université cl figuraient dans ses bibliothèques. Tant que les prédicateurs n'allaient puiser à ces *Distinctiones* que des éléments, des textes, des divisions, le rôle de l'inspiration et du talent (ut seulement amoindri. Ces *Distinctiones* ne leur fournissaient tout nu plus que les pensées; elles ne leur souillaient pus les mots. Mais l'abus arriva promptement. En ouvrant la porte aux recettes mécaniques» on se condamnait à voir ce

système poussé jusqu'à ses dernières limites par les individus, manquant de l'intelligence ou de l'activité nécessaires pour produire eux-mêmes. Vers le dernier quart du xiii^e siècle, on commença à ériger en coutume un véritable communisme de la parole. Ainsi Robert de Wind, chanoine prémontré, mêla à ses sermons des fragments entiers de Nicolas Biard, qu'il copia littéralement. De plus, les sermons se vendent et se louent; leurs prix* sont taxés, en 1303, par le recteur de l'université. On n'a plus besoin de composer ni de préparer ses discours. On prêche *Abjiciamus*. on prêche *Resurrectio*, etc., c'est-à-dire qu'on récite les séries de sermons tout faits, commençant par ces mots et rédigés dans les *Distinctiones* de Nicolas Biard, Nicolas de Gorranou tout autre. On a conservé des copies manuscrites des *Distinctiones* de Nicolas de Biard à la Bibliothèque nationale de Paris, *cod. lat. 14396*, *16432*, *16437*, *16433*, *16439*; à la bibl. Mazarine, *cod. 1007*; à la bibl. de Tournon, *cod. 150*; à la bibl. de (Ambray), *cod. 430*; à la bibl. de Padoue, *cod. scaf. l. xii. 507*. B. Ilauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1890-1893. t. i, p. 206; t. n, p. 84-100 et 285-292; t. m, p. III; t. IV. p. 67; t. v, p. 112; t. vi, p. 261-265, analyse plusieurs de ces manuscrits, ainsi que des codices qui contiennent des sermons de Nicolas Biard. D'après le *cod. scaf. l. xxii. 507* de la bibl. de Padoue, l'ouvrage débute ainsi : *Absconditur malum a diabolo sub delectatione sicut pedica sub oleo*.

2. *Sermones dominicales, Sermones de sanctis et Sermones varii*. (Les sermons, dont le texte est mêlé de français et de latin, abondent en proverbes populaires, qui les ont souvent glissés sur la pente de la trivialité. Il arrive aussi que les phrases françaises, intercalées dans les morceaux latins, sont des citations de vers ou de proverbes, auxquels le rédacteur a voulu avec raison laisser leur forme originale, ou qu'il n'a pu traduire. De la sorte, les sermons de Nicolas Biard sont tout farcis de proverbes français qui sont le plus souvent rimés. En voici quelques exclues : * Ne la vache ne le veul. Ne va si bien cevals qu'après dis mille anz. tres-alcst. Bcrtc fu à la malt : s'eledonat, si en ait. Qui bien vel et mal prent, à bon droit se repent. Qui est garniz, si n'est honiz. Amors qui ne vaut ne fait nient à prisier. Qui à cure veut mengter, ains cure estuet apparillier. A la teste saint Martin, toutes vieilles boivent vin, etc. » Les sermons de Nicolas Biard sont éparés dans une quantité de collections. La principale, c'est-à-dire la moins confuse et la plus complète, renferme de lui quatre homélies sur les livres des Bois, de la Sagesse, de Job et des Machabées, puis un grand nombre d'autres sur les évangiles des dimanches et des saints. C'est le *cod. lat. 45333* de la bibl. nationale. D'autres sermons de Nicolas Biard sont conservés à la bibl. nationale de Paris, *cod. lat. 13579*; *15951*; *15953*, fol. 27; *13954*, *15955*; *15939*; *15971*, fol. «0-82; *16482*, fol. 285, 289, 291, 293; *16498*, *16503*; *16505*; fol. 230, 238, 219; à la bibl. de Laon, *cod. 297* et *308*; à la bibl. de Troyes, *cod. 1693*. Les *Sermones dominicales* débutent comme suit : *Praeparate corda -rstra Domino et servite illi soli. Dicitur vulgariter : Oui est garniz. Si n'est honiz*. Les sermons se vendaient ou se louaient dans l'université de Paris, en 1303, à de' prix qui font voir qu'ils étaient fort répandus. Ainsi le tarif promulgué dans le *Liber rectoris* (voir Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, t. m, p. 570) fixe à 16 deniers les *Sermones dominicales*, et à 10 deniers les *Sermones de sanctis*.

3. *Summa de abstinentia* ou *Dictionarius pauperum*, qui débute par les mots : *Duplex est abstinentia, detestabilis et laudabilis*. L'est un considérable répertoire, en forme alphabétique, qui, commençant par *Absti-*

nentia et finissant par *Vita interna*, fournit aux prédicateurs de nombreux matériaux pour leurs sermons. Œuvre destinée aux prédicateurs, cette *Somme* aborde également des questions théologiques, et traite des problèmes dogmatiques et moraux. De la sorte, cette somme constitue un écrit théologique, dans lequel se reflètent les opinions courantes de l'époque. La *Summa de abstinentia* est conservée dans un grand nombre de manuscrits, par exemple, dans trois *codices* de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford, *cod. 29*, *45* et *190*. Cette *Somme* a été imprimée plusieurs fois sous le titre : *Dictionarius pauperum seu Summula omnibus verbi divini seminatoribus pernecessaria, quae est extracta a magno dictionario et potest dici dictionarius pauperum, licet de abstinentia intitulatur*. Nous en connaissons les éditions suivantes : Paris, 1198 (cf. Pellechct, *Catalogue général des incunables des bibliothèques publiques de France*, n. 1237; Ilain, *Reperitorium*, n. 6153); Paris, s. d., mais de la fin du xiv^e siècle (cf. Pellechct. n. 1236); Cologne, 1501 et 1505 (Panzer, *Annales (p)graphici*, t. vi, p. 355, n. 70. et t. IX. p. 120, n. 76 b); Paris, 1512 (Panzer, t. vu, p. 567, n. 569); Strasbourg, 1516 (Panzer, t. vi, p. 77, n. 121); Strasbourg, 1518 (Echard, *Scriptores O. P.*, t. I, p. 125); Paris, 1530 (Echard, *loc. cit.*). D'après Sbaralea, *op. cit.*, p. 270, ces différentes éditions ne porteraient pas le nom de l'auteur. Nicolas Biard. Dans l'édition de 1198, on lit explicitement que ce *Dictionarius* est un long extrait des *Distinctiones* qui sont restées inédites.

Enfin, on ne peut point confondre la *Summa de abstinentia* ni les *Distinctiones* de Nicolas Biard avec un autre ouvrage, intitulé : *Distinctiones exemplorum Veteris et Novi Testamenti, reducti ad diversas materias secundum ordinem alphabeti*, imprimé à Memmingen en 1185 et que J. F. Ossinger, *libliotheca augustiniana*, p. 135 et 172, attribue à Bindo de Sienne et à Nicolas de Biard, dont il fait un ermite de Saint-Augustin. Ces *Distinctiones*, divisées en 111 chapitres et débutant par les mots : *Abstinentia meriti augmentativa, sapientia acquisition, religiositatis ostensiva*, doivent être attribuées à l'ermite de Saint-Augustin, Bindo de Sienne, comme à leur véritable et leur unique auteur, et nullement à Nicolas Biard.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis praedicatorum*, I. 1. p. 123-125; Poisevin, *Apparatus sacrorum*, t. i, Cologne, 1608; Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig, 1722, I. in, nd nnn. 1100; L. Wadding, *Scriptures ordinis minorum*. Borne, 1906, p. 177; J. H. Sbnilexi, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2^e édit., Borne, 1921, t. II, p. 270-271; Dnuno.dnnn *Histoire littéraire de la France*, t. xviii, Paris, 1835, p. 530-531; V. LeClerc, *Hubert de Wim, prémontré*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. xxi, Paris 1817, p. 161-166; A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au Moyen Âge*, 2^e édit., Paris, 1886, p. 131, 255, 331-333 et 523; B. Ilauréau, *Sotices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1890-1893, t. I. p. 206; t. n. p. 81-100 et 285-292; t. ni, p. 111; t. iv, p. 67; t. v. p. 112; t. vi, p. 261-265; *Kirldichcs Handlexikon*, t. n.col. II H : P. Mandonnrt, art. *Preachers*, dans *Catholic encyclopedia*, I xn, p. 36 t; E. Longpré, *l'as Distinctionem de Fr. Thomas de l'uoledans Arrhium franciscanum historicum*, t. xvi. 1923, p. 18-10; Znwart, *The history of franciscan preaching and of franciscan preachers*, New-York, 1928, p. 356-357.

A. ΤΕΣΤΛΕΚΤ.

17. NICOLAS DE BOTLESHAM, théologien carme anglais du xiv^e siècle. — Nicolas naquit à Bottisham, petite localité du diocèse d'Ely, comté de Cambridge. Bottisham, selon la prononciation dialectale, revêt plusieurs formes (lesquelles se sont plus ou moins cristallisées dans des noms propres) : Botilisham, Bolclisham, Botlcsham, etc. Entré au couvent des carmes de Cambridge, Nicolas fut trans-

foré promptement au *studium generale* de Londres, car c'est comme conventuel de ce monastère, qu'il v fut ordonné acolyte le 17 décembre 1129, diacre le 23 décembre 1430 et prêtre le 24 février 1130-1431 (1131 selon la computation actuelle, car avant 1752, l'année anglaise ne commençait qu'au 25 mars). Il étudia en outre à Oxford, où il devint bachelier, puis à Paris et enfin à (aimbridge Barret (cf. les *Monumenta* du P. Ben. Zimmermann, p. 108) et Leland le disent docteur de Paris. Baie, dans son *Catalogus* imprimé, copie Leland, mais dans son ms. *Selden*. -Il *supra*, il le dit docteur de Cambridge. Nicolas ne figure point dans le *Cartulaire* de l'université de Paris de Dénille; dès lors il faut conclure qu'il prit le grade de docteur à Cambridge en 1137, l'année de son priorat en cette ville; et puisqu'il est mort en cette même année, il se pourrait qu'il y soit mort avant la promotion. Autrement il faudrait penser qu'ayant pris le grade à Paris, il est allé à Cambridge afin d'y être incorporé et qu'il y est mort en la même année. Quant à la date de la mort de Nicolas de Botlesham, les auteurs donnent l'année 1135, telle que la fournit Baie dans son *Catalogus* imprimé. Or Baie dans son ms. *Selden*. 11 *supra* donne l'an 1137, comme celle de la mort, et celle-ci est la date exacte. Nicolas écrivit : 1. *In Magistrum Sententiarum lib. IV*; 2. *fjuivstiones theologiae*; 3. *Tabulare Sententiarum*; 4. *In cantica Ridevallis*, c'est-à-dire de saint Ailred, abbé cistercien de Biesvaux (1109-1166); 5. des *Lectures* et G. des *Sermons*.

Jean Leland* *Conimentarii de scriptoribus britannica*, Oxford, 1719, cap. DXLTV, p. 118; Jean Bale, ms. *Selden*. 41. *supra* de la bibl. Bodl. d'Oxford; et *Scriptorum illustrium majoris Britannie catalogus*, Bâle, 1359, centuria vn, c. xerv, t. i, p. 576-577; Jean Pllsciis, *Kclationum historicarum de rebus anglich*, Paris, 1610, t. i, p. 625; Ant. Po&scvüi, *Apparatus sacer*. Venise, 1606, t. n, p. 480; Ge*ncr, *Ihbllotheca* (*Epitome* «le Simler), Zurich, 1574, p. 317; Augustin Biscarcl, *Palmites vinca Carmelit.* ms. de 1638, conservé au collège Saint-Albert de Borne, fol. 176 r; Alêgre de Casnnle. *Paradisus carmchitici decoris*. Lyon. 1639, p. 312; Leznn, *Annales*, Home, 1645-1656, t. iv, p. 181, n. 13; Daniel de la V.-M., *Spéculum rarmelitanum*. Anvers, 1680, l. il, p. 1118-1119, n. 3918; Vabrichis. *Bibliotheca latina Mcdice cl Inlimir ./tatis*, l'Iorcnc, 1838, t. v, p. 322; Thomas Tanner, *Biblioth. brtt.-hibern.*, Londres, 1715, col. III 113; Cosme do Villiers, *Bibliotheca carmelitana*. Orléans, 1752, t. n, col. 182, n. 13; Hurter, *Nomenclator*, 3* édit., t. n, col. 810; Benedict Zimmermann, *Monumenta historica carmelitana*, Lérlns, 1907, p. 108; *Dictionarg ol national biography*, Londres, 1908, t. u, p. 909.

P. Anastase de Saint-Pavl.

18. NICOLAS BOZON, frère mineur, entièrement ignoré jusqu'à la fin du xix^e siècle. Les rares détails que l'on possède sur la vie de ce franciscain, sont dus à deux mss., qui contiennent des ouvrages de Bozon; le ms. de Gray's Inn, à Londres, qui renferme le texte le plus complet des *Contes moraliste*, et le ms. de la bibliothèque de Sir Thomas Phillips à Cheltenham, qui contient, outre la plus grande partie des contes, un recueil unique des poésies de Bozon. Le manuscrit de Cheltenham nous donne le nom de l'auteur sous deux formes : *lioïoun* et *Bosoun*, lundis qu'une table ancienne placée en tête du ms. porte deux fols *Itosun*. D'autre part, le manuscrit de Gray's Inn, dans un *explicit*, porte *Dozon*, forme que les auteurs ont cru devoir adopter.

Quant au pays d'origine, il résulte de plusieurs passages des *Contes moraliste* que Bozon doit être originaire du nord de l'Angleterre, et y avoir vécu pendant la première moitié du xiv^e siècle. Ses *Contes moraliste* doivent, en effet, avoir été rédigés après 1320. Du fait qu'il n écrit ses coules en français, quelques ailleurs concluent, à tort, que Bozon, bien qu'originaire d'Angleterre, doit avoir vécu en

France. Cette conclusion, en effet, ne tient pas si l'on considère qu'au temps où Bozon écrivait, le français était devenu, en dehors du monde ecclésiastique et universitaire qui continuait à écrire en latin, la langue littéraire par excellence de l'Angleterre, et était bien près de devenir la langue commune.

L'ouvrage principal de Bozon est *Les contes moraliste*, écrit après 1320. Il est conservé dans les deux mss. signalés ci-dessus (le second est incomplet). Il a été publié à Paris, en 1889, par Lucy Toulmin Smith et Paul Meyer, sous le titre : *Les contes moraliste de Nicole Bozon, frère mineur, publiés pour la première fois d'après les manuscrits de l'Andres et de Cheltenham*. Les éditeurs ont pris pour base le ms. de Gray's Inn. Une traduction latine des premiers contes de Bozon est conservée dans le *end. Harl. P255* du British Museum de Londres. Dans le ms. de Cheltenham, les contes sont anonymes, tandis que le ms. de Gray's Inn est précédé d'une table, à la fin de laquelle on lit : *Explicit tabula metaphorarum secundum fratrem Nicholaum Dozon, de ordine minorum*. En employant le mot *melaphonr*, le copiste a bien marqué le caractère du livre de Bozon.

Cet ouvrage, en effet, n'est pas seulement un recueil d'exemples, c'est-à-dire de contes réels ou fictifs pouvant donner lieu à une application morale, mais il y a aussi, et en plus grand nombre, des notions empruntées à la science du temps, principalement à l'histoire naturelle. Ces notions sont exposées, non pour elles-mêmes, mais pour l'enseignement moral que l'auteur arrive, par voie de métaphore, à en tirer. Bozon est ainsi resté fidèle à une longue tradition. Ce qu'il peut y avoir d'original, dans la façon de procéder de Bozon, doit être cherché dans le choix des éléments mis en œuvre, dans le caractère des applications qu'il en a tirées.

Les éléments du livre sont de trois ordres différents. On peut y distinguer : 1^o des faits d'histoire naturelle, ce qu'on appelait au Moyen Âge les « propriétés des choses »; 2^o des exemples; 3^o des fables proprement dites. Bozon procède généralement de la façon suivante. Il expose la propriété d'un animal, d'une plante ou d'une pierre, il en tire l'application morale qu'il accompagne de citations bibliques, puis il continue son dire par le récit d'une fable ou d'une anecdote plus ou moins historique. Tous ces contes, quelle que soit leur nature, ont été compris au Moyen Âge sous le nom latin d'*exempla*. Les *exempla* que Bozon s'est appropriés ont certainement été puisés par lui à des sources variées, mais qu'il est souvent impossible de déterminer.

L'originalité de Bozon consiste surtout dans renseignement qu'il expose. Sa morale est appropriée à l'intelligence et aux besoins spirituels du peuple. Il procède par voie d'exposition allégorique, mais ses allégories sont tirées, non de la Bible, mais de l'histoire naturelle, d'une histoire naturelle toute fantaisiste, et d'autant plus propre à piquer la curiosité et à retenir l'attention des bonnes gens. Les préceptes proprement religieux en occupent la moindre partie. Le reste est d'une inonde assez vulgaire, parfois passablement égoïste, tendant plutôt à une réforme sociale qu'à la perfection religieuse. Les vices que l'auteur signale et blâme sont ceux des puissants, spécialement des hommes qui ont le gouvernement et l'administration du pays. La convoitise est l'un de ses principaux thèmes, et les usuriers sont l'objet de ses plus violentes attaques. S'il est, dans la morale de Bozon, un trait qui mérite d'être relevé, c'est l'éloge énergique qu'il fait du travail, considéré comme profitable au corps et à l'âme.

Ce livre de Bozon est des plus intéressants et, dans toute la littérature anglo-normande, il n'y a

pas un second ouvrage qui puisse nous donner une idée aussi complète de ce qu'était en Angleterre et au commencement du xiv^e siècle, la prédication populaire. Non que le livre de Boron soit proprement un livre de sonnets: mais on peut légitimement le considérer comme forme des éléments qui faisaient le fond des sonnets, prêches au peuple par les prédicateurs de l'ordre des frères mineurs.

Il existe encore un recueil de poésies, conservé dans le ms. de Cheltenham, dans lequel tous les poèmes qu'il est permis d'attribuer à Boron, se trouvent réunis. Ce sont: le char d'orgueil; de la bonté des femmes; la femme comparée à la pie: poème allégorique sur la passion; traité de « dénaurescc »; sermons en vers; prière à la Vierge; paraphrase de l'Ave Maria; proverbes de bon enseignement et vies de saintes.

Rom tnia, t. xm. 1881, p. 1 »7-511; L. Toulmin Smith et P. Mover, *Iss conies moralités de .VirolasBozonjrere mineur, publiés pour la premUrc /oh d'après /« manuscrits de bonlrei cl de Cheltenham*, Paris, 1889; A. G. Little* *Studies in english franciscan hislorp, being the Ford lectures delivered in the university of Orford ui 1916*, Manchester, 1917, p. 139; A. Ziwarl, *The history of fruncUcan preachers and of francisean preaching*, New-York, 1928, p. 367.

A. Teet aekt.

19. NICOLAS CANTILUPE, dit au si Cantilup-, Cialelupe, Cintolupe et Cintilowc, théologien carme anglais de h première moitié du XV^e siècle. - Natif de Bristol (Pays de Galles), quoique de famille norminde apparentée probablement du côté m itera d à une famille gillose, Nicolas présenta toutes les caractéristiques de la race celtique: piété fervente, imagination vive et don de narration. Dans l'arbre généalogique qu'il présenta lors de son entrée au couvent des cannes de Bristol, il faisait remonter sa famille jusqu'aux rois des Diinekc, peuphde qui, à l'époque de l'invasion rom une dans la Grande-Bretagne, l'an 55 avant notre ère. sc partageait avec trois autre» le territoire actuel du Pays de Galles. Il réclamait aussi une parenté assez proche avec saint Thomas de Cantllupc, pendant quzlpie temps chancelier d'Angleterre et finalement évêpic de Hereford, mort en 1282. Nicolas lit scs études à l'université de Cambridge, où il prit le doctorat en théologie. Il fut prier des couvents de Bristol. Gloucester et Northampton, où il mourut le 27 septembre 1111. Scs œuvres sont: 1. *In primum librum Sententiarum*: 2. *Encomium Ordinis vtnj. Marte de Monte Carmelo*; 3. *Chronicorum epitom'*; 4. *Historiarum appendices*, commençant h partir d'innocent 1(1; 5. *Historiola de antiquitate cl origine unin*rstlatis Cantabrigiemis* (Cambridge Unlverdty. nu. mm 5. /<»). éditée avec la *Chronica* de Thomas Sprotl par Thomas Hearne à Oxford en 1719. in-8.; une traduction anglaise parut aussi à Londres en 1721, in-8.. Pour donner une idée de ce dernier ouvrage de Nicolas Cantllupc, Il suffira de dire que. l'université d'Oxford ayant fait l'heureuse découverte qu'elle avait été fondée par le roi Alfred le Grand (mort en 901), celle de Cambridge ne pouvait rester en arrière. Aussi Cantllupc nous apprend qu'elle fut fondée pir un prince espagnol (Cantabr, Cantabrigla) juste 1321 ans après la création du monde, et qu'elle fut confirmée par une charte du roi Arthur en 531; lorsqu'Alfred le Grand songea à établir une Institution semblable à Oxford, c'est de Cambridge qu'il tira les premiers maîtres cl étudiants!

lean Ltland, *Commentarii de scriptoribus britannlcis*, Oxford. 1719. I. u. cap. 517, p. 119-150; Jean Baie, *Scrip- l'rtm tlludrium ma/oris Britannia catalogus*, BAlo, 1559. ont VI(Leap. v. t. i. p. 585; Jean Pliseus, *Relationum hn'rtc irarn de rébus unglirls tomus I*, l'iris, 1619, p. 631-635. Gt^ner. *Bibliotheca (Epitome de Simler)*, Zurich. 157 I. p. 517; Pierre Lucius, *Carmelitana bibliotheca*, Horcnc,

1593, fol. 66 r.; Possevin, *Apparatus sucer*, Venise, 1606, t. n, p. 181; Gérard Ossius, *De historicis latinis libri très*, Leydc, 1627, L Hf,c. v, p. 512; Migiistfn BBeareU, *Palmites vinea* Carmeli*, ms. de 1638, conservé au collège Saint-Albert à Home, fol. 176 r-v; Alégre de OiMinatc, *Paradisus carmetilici decoris*, Lyon. 1639, p. 3 15; J.-B. de Ix/ann, *Annales*, Home, 1615-1656. I. iv. p. 855-856, n. 3; Daniel de In Vierge-Mnrio, *Spéculum carmchtanum*, Anvers, 1680, t. n, p. 1119,n.3918; Albert Fabricius, *Bibliotheca latina Media* ct Infima .Elatis*, Florence, 1858, t. v, p. 103; Cosmo do Villiers, *Bibliotheca carmelitana, Orléans, 1752*. L n, col. 182-183, n. 11; Hurter. *Nomenclator*, 3^e édit., t. it. col. 853.

P. Anastasi, de Saint-Paul.

20. NICOLAS DE CLAIRVAUX(xu siècle), né dans les premières années du xii^e siècle, fut d'abord moine à Motléraniy (Mont1er-Barney *Arem truni*) à quatre lieues de Troyes. Il lit la connaissance de saint Bernard au concile de Sens, en 1111, et fut chargé de porter au pape innocent If les écrits de l'abbé de Clirvaux relatifs à Abélard. Cf. S. Bernard, *Epist.*, clxxxix, /'. L., t. cLXXXti. col. 357 A. Attiré à Clirvaux, il dut y entrer vers 1115 ct. après avoir fait profession, il devint secrétaire de l'abbé. G'cit Lii par exemple qui écrivit les lettres cdlxvh-cdlxix, *ibid.*, col. 671 sq. Mais saint Bernard ne larda pas à s'apercevoir que Nicol is trahissait sa confiance; le secrétaire dut quitter Clairvaux (1151). Voir la lettre ccxcvnt de saint Bernard au pape Eugène HI, *ibid.*, col. 500. On ne sait trop où le moine chassé se retira d'abord; mais il avait de la souplesse et de l'entregent, il Unit sans doute par revenir à son couvent de Motléraniy. Il avait su intéresser à scs atîlres les deux papes Adrien (V et Alexandre III. Du premier de ces pontifes, deux lettres de 1157-1159 adressées respectivement à Samson, archevêque de Reims, et à Henri, évêque de Beauvais, leur recommandent le moine Nicolas d'*Arcmarum*. Jaffé, n. 10191-2. Une lettre d'Alexandre III, du 6 mars 1161. remercie notre Nicolas (à moins qu'il ne s'agisse de Nicolas d'Amiens) des services rendus à la cause de l'Eglisc, cl lui annonce que le pape le recommande aux archevêques de Sens cl de Helms cl à Henri comte de Champagne. Jaffé, n. 10658. En fait, on voit Nicolas au service de cc dernier; mais il retourna finalement dans son monastère; La dernière lettre que l'on ait de lui est adressée de Moliéramey à Guillaume, archevêque de Reims de 1176-1202.'

Écrivain fleuri et disert, Nicolas a pris soin de recueillir lui-même un certain nombre des lettres qu'il avait écrites pour son compte personnel, ou pour celui de scs confrères, lors de son séjour à Clairvaux. Elles ont quelque intérêt pour les renseignements qu'elles donnent sur les premiers commencements de la vie cistercienne, sur l'ascèse qui se pratiquait à Clairvaux. Plus Intéressantes sont elles au point de vue littéraire; elles montrent que Cjtcaux, pas plus que Cluny, ne méprisait les Heurs de la rhétorique.— Les sonnets de Nicolas, dont plusieurs ont été attribués soit à Pierre Damien, soit à saint Bernard, ressemblent de très près à ceux de l'abbé de Clairvaux; panégyriques de saints, Ils ne présentent au point de vue théologiquc rien de bien particulier.

L Œuvnwi. — (es l'ltre^ ont été éditées pour la première fols par Jenn Picard, chanoine régiillr do Snint-Victor, l'éditeur de «mini Bernant; édition reproduite dans la *Maxima bibliotheca ceterum Patrum*, Lyon. 1677, t. XXii. p. 517-553; Baluze en a publié deux autre*, dans les *Miscellanea*, t. n, 1679, p. 231-238; le tout dans P. L., t. cxcvi. col. 1589-1651. Le* *Sermons* ont été ntsstinblés par dom Théier au t. m. de la *Ribllotheca Patrum cistrcienstumMWi* p. 193-236, au nombre de 19; comme tou* ces sermons avaient été publiés *ou< le nom de Plcrr. Dutnlen, In /*. /., t. cité, col. 1653, se contente de renvoyer aux œuxres de cc

dernier. L'édition des sermon-» de saint Bernard pur Mabilon donne un meilleur texte de quelques-uns de ers sermons. P. L., I. ct.xxxiv, coL 827-850; 1019-1055.

II- ThwauX. - Notice de Miiblllon dans la préface nu t. ni de* œuvres de saint Bernard» n. 27 ct 30-52. ct. P. L., t. CLXXXIli, col. 21 et 23-31; demi Ccillier, *Histoire tirs auteurs sueras rt ccclislastiguet*, 2' édit.» t. xiv, p. 732-737; *Histoire UUèntirc de la l'rancc*, I. xm (181 h, p. 553-568; rl le* diliérenles vh» de saint Bernard, en particulier E. Vacnnd.ird, *Vie de saint Hernard*, Paris, 1910, t. n, n. 393 sq., 512 sq.

É: Amann.

21. NICOLAS DE CLAMANGES, professeur A Paris ct chanoine de Langrcs (13637-1137).

I. Vie i.t cahact èib:- - Nicolas Poillevilain naquit vers 1363 A Clamangcs, au diocèse dcChAloïts (Marne); c'est pourquoi il est appelé en latin de Clatnangiis ou Clcmcigis, en français de (démanges ou de Clamanges. Il était de famille bourgeoise, mais pauvre. Un de scs oncles maternels fut professeur de médecine; son frère Éticnne devint proviseur du College de Navarre. C'est dans ce collège que Nicolas entra comme boursier, au cours de sa douzième année. Il y étudia les arts libéraux sous Gérard Machet ct Pierre de Nogent. Maître ès arts, il ouvrit son enseignement en 1381. En même temps, il se mit à l'école de Pierre d'Ailly ct de Gerson, dont il goûtait beaucoup les idées sur l'ascèse ct la mystique; mais il ne dépassa jamais, en théologie, le grade de bachelier.

Son enseignement à la L'acuité des arts le rendit bientôt célèbre. On a même soutenu, sur la foi de von der Hardt, *Magnum (vcumcnicum Constantitnse comilium*, t. t A, p. 72, qu'il devint recteur de l'université de Paris vers 1383; mais ce renseignement, accepté par Müntz, Éérct. etc., parait controuvé. Le fait est que, excellent latiniste ct orateur éloquent, il fut désigné plusieurs fois pour intervenir, au nom de l'université, dans la politique de son temps. Devenu secrétaire pontifical A la cour d'Avignon en 1397, il eut à souffrir des dilllcultés qui surgirent quelques années plus tard entre le pape ct le roi de France. On l'accusa, en particulier, d'avoir rédigé et même inspiré la bulle comminatoire de 1108. Il se retira A Gênes, puis successivement à la chartreuse de Valprofonds et A celle de l'ontainc-du-Bosc. Scs dernières années sont peu connues. On le trouve en 1112 à Langrcs, où il est chanoine ct trésorier de la cathédrale. En 1125. il est de nouveau à Paris, où il a repris son enseignement. Il meurt en 1137 au Collège de Navarre. C'est lA qu'il a été inhumé ct que, jusqn'A la Révolution, on a pu lire son épitaphK

Nicolas de Clamangcs est une belle ligure de la pré renaissance. Épris A la fois de beauté classique, de réforme religieuse, de paix sociale, il ne brille pas seulement parmi les Gérard Machet, les Monslrelet, les Gonlhier Coill, les Jean Muret, toute la pléiade de ces hommes de valeur, ses amis, qui firent honneur A l'université de Paris, au début du xrr siècle; il fui de la lignée des plus illustres. Pierre d'Ailly ct Gerson, auxquels il dédia plusieurs de ses écrits, le dépassent incontestablement par l'influence ct par les œuvres; il leur est apparenté cependant par la qualité de son Ame ct la noblesse de son idéal.

Pour connaître l'homme. Il faut lire surtout sa correspondance, ainsi que les délicieux petits traites *De /ructu eremi. Opera*, p. 121 sq., et *De /ructu rerum adoersarum, op.*, p. 132 aq., qu'il a composés A l'époque de ses épreuves. On y voit apparaître l'érudit très verse dans ln littérature ancienne, l'admirateur de Virgile, de Cicéron, de Térence, le poète, l'orateur qui réveilla dans l'université de Paris l'amour de l'antiquité classique; on y découvre surtout A chaque page la délicatesse de scs sentiments, l'ardeur de son zèle religieux, la justesse ct la modé-

ration de scs jugements, la sérénité de sa philosophie.

IL Iné.Es. — Au point de vue des idées. Nicolas est surtout connu pour scs critiques contre les abus de la dialectique, contre la simonie dans le haut clergé, contre la multiplication des fêtes. Encore faut-il bien entendre le sens de ses satires et ne pas perdre de vue l'esprit dans lequel elles ont été écrites. Le meilleur moyen de les comprendre sera de parcourir les opuscules dans lesquels il les a formulées.

Les abus de la dialectique sont critiques dans le *De studio theologico*, le plus achevé de Sel écrits. L'est une réponse A un bachelier en théologie de Paris, Jean de Piémont, qui lui avait demandé s'il croyait plus utile à son salut de prendre Li maîtrise et, une fois docteur, de sc consacrer à l'enseignement. Nicolas déplore le grand nombre de ceux qui cherchent des grades par ambition ou cupidité, qui dépensent pour cela leur patrimoine, font des dettes, rivalisent d'ostentation et Unissent par cire réduits A la mendicité, A la Hatterie, à la course aux bénéfices, cette soif dont les hommes brûlent aujourd'hui de façon incroyable. · Il n'admet pas même qu'on étudie uniquement pour savoir ou pour avoir le loisir de spéculer en paix: sauver les âmes, voilà le seul but qui légil me à scs yeux une vie d'étude ct d'enseignement. Il en prend occasion pour exposer les devoirs du théologien ou du prédicateur, cc qui est tout un pour lui. Le théologien doit mener une vie exemplaire, pour que sa conduite ne contredise pas ses paroles : il doit être en état de grâce, pour que sa parole, jaillie de la source de la charité, soit ardente ct ctlicacc; il doit méditer avec assiduité les saintes Écritures et les commentaires qu'en ont fait les Pères. C'est a cc propos que Nicolas critique les théologiens de son temps : « Ils négligent l'explication de récriture. au témoignage de laquelle ils attachent peu de prix; ■ ils se moquent des raisonnements appuyés sur l'autorité, comme si les inventions de l'imagination humaine valaient plus que les textes inspirés! Ces scolastiques galvaudent tout leur génie en de stériles subtilités; ils font œuvre de sophistes plutôt que de théologiens, et leurs raisonnements ingénieux ne sont qu'une écorce sans fruit. Les exercices auxquels ils se livrent aiguisent l'esprit, mais n'en(laminent pas le cœur ct ne portent pas l'âme à la vertu. « La science qui n'instruit que l'intelligence, qn'est-clle. sinon un ferment de vainc gloire, une lampe sans huile 7 » Pour Nicolas, la vraie science, que tout théologien doit rechercher, est celle qui pénètre l'Arnc jusqu'en scs dispositions les plus intimes. u/Jectum. Son antipathie pour les excès de la dialectique lui est dictée par son sens religieux; c'est un sentiment analogue A celui qui animait Gerson et qui faisait dire à Bossuet : « Malheur à la science qui ne tourne pas A aimer. · Et parce que cet aliment total de l'âme, c'est au fond la vérité divine, il regrette le temps où Pères ct théologiens n'avançaient rien qui ne fût confirmé par le témoignage de l'Écriture.

Un autre grief qu'il fait A ln plupart des docteurs de son temps est de sc cnn tonner dans les écoles, el de laisser a des mercenaires ignorants le soin de leurs paraisses. Quoi d'étonnnnt si le peuple h mhc dans l'erreur el la superstition, quand nul théologien ne l'instruit 7 Plutôt que d'ergoter sur des textes, mieux vaudrait donc guérir les âmes. Sans doute, il faut des professeurs de théologie, mais le médecin n'est-il pas plus utile quand, après avoir appris son art. il l'applique ? Nicolas déclare en coi sequentc, à son correspondant, que nulle vie ne j rut être plus parfaite que celle des apôtres.

Nico'as de Clamangcs a parlé de la simonie, el en généra, des abus qu'il a constates dans l'Églisc, dans son *De corrupto Ecclesia statu*, intitulé aussi parfois *De ruina Ecclcsiir** La paternité de cet opuscule a clé

discutée. Ad. Müntz a donné tort à Trithème, qui l'inscrit ni catalogue des œuvres de Nicolas. Sa thèse, adoptée par Al. Knopfler, dans le *Kirchenlexicon*, I. ix, p. 2)8 s f.» art. *Nicolaus von Clmnges*, a été combattue par G. Schuberth. *Nti. v. Clamangcs als Vcr/asser der Schri/t de corrupto Ecclesia? statu*, Leipzig, 1888, et par P. Hcmmcrle, *Nicolaus Poillewillains, genannt Nie. son Clémangcs und die Schri/t < De corrupto Ecclesia: statu »*, dans *Histor. Jahrbuch*, 1906, p. 803-812. Muntz ne connaissait aucun manuscrit attribuant l'opuscule à notre auteur : on en a retrouvé plusieurs depuis; il jugeait le fond et la forme de l'œuvre incompatibles avec les idées et le style de Nicolas : des arguments de cette sorte sont difficilement péremptoirs, car les idées d'un auteur peuvent changer selon les époques, et son style varier selon le genre d'écrits dont il s'agit. Il faut donc, semble-t-il, s'en tenir. Jusqu'à plus ample informé, à l'attribution traditionnelle. Usil bien, l'inspiration générale du *De corrupto Eccltsix statu*, révèle-t-cllc une réelle parenté avec le *D' studio theologico*. Sans doute, l'auteur emploie les tenues les plus durs pour critiquer la fiscalité pontificale qui a fait de la Curie « une caverne de voleurs », la vanité des cardinaux qui cumulent les bénéfices non pur dizaines, mais par centaines », l'absentéisme des évêques devenus serviteurs des princes plutôt (pie de Dieu et de l'Eglisc, l'indignité des chanoines « porcs du troupeau d'Éplcurc » et jouets des Érynnlcs », l'ignorance et l'oisiveté du bas clergé tombé dans le mépris public, l'orgueil et la jactance des moines mendians. « comme si la perfection des parfaits n'était pas de ne jamais se croire parfaits », l'impudeur des moniales, dont les monastères ne sont plus des sanctuaires de Dieu, mais de Vénus. Son but n'en est pas moins d'édifier, non de détruire ; il aime cette Eglise dont il ne fustige les défauts que pour lui rendre sa splendeur passée. Elle est déchirée par le schisme; c'est, cstime-t-li, un châtimeut auquel il est vain de vouloir mettre lin. si elle ne mérite, par l'humilité et la réforme, que Dieu lui rende son unité perdue. Tout l'opuscule de Nicolas tend à promouvoir cette rénovation « par le dedans », que réclamaient déjà ses amis Pierre d'Ailly et Gerson. N'est-ce pas à Pierre d'Ailly que Clémangcs a dédié le *De /ructu eremi*, et à Gerson qu'il n dédié de *De præsulibus simoniactis, Op.*, p. 180 sq., qui est comme un écho du *Dr corrupto Ecclesia: statu* ? Ccs derniers ouvrages ne font que compléter le *De studia theologico*; ils préconisent la réforme morale et disciplinaire, comme celui-ci préconisait la réforme intellectuelle dans l'Eglisc.

Il faut en rapprocher le *De novis /estivitatis non instituendis. Op.*, p. 113 sq., où l'auteur loue les Eglises qui, à l'exemple de celle de Lyon, n'admettent plus dr nouvelles fêtes. On sait que la multiplication des jours fériés entraînait beaucoup d'abus et était en passe de devenir un fléau social.

En politique Nicolas de Clainangcs fut avant tout un ami de la paix. Dans l'atTaite du grand schisme il est partisan d'une entente pacifique. On le voit Intervenir auprès du roi d'Angleterre Henri IV, en 1112, en faveur de la paix d'Auxerre. Dans son *Dr lapsu et reparatione, justithr, Op.*, p. 21 sq., adressé au duc dr Bourgogne en 1121, il traite de la vertu de justice chez les grands, s'élève contre la guerre civile et suggère, comme remède aux calamités publiques. In convocation des États généraux.

HL (Euvres.— Les œuvres de Nicolas de Glamngcs. publiées à Lcyde, en 1613, par le pasteur Jean Martin Lydius, sous le titre d'Openi omnia, comprennent deux volumes in-1°. Mais on n'y trouve pas le *De studio theologico*, qui a été publié dans le *Spicilegium* de d'Achcrv (édit. in-fol.. Paris, 1723, t. t, p.473-180; édit., in-4., t. vn, p. 138 sq.), puis reproduit

par Fred-Gulll. Plstofh Schopfl dans *Aurora*, t. u, Dresde, 1857. D'autres écrits ne figurant pas dans les Opéra ont été publiés par du Boulay. *Historia Universitatis Parisicnsis*, t. iv. et v. Paris, 1668 et 1680; par Baluze, *Miscellanea*, I. iv, p. 539 sq., Paris. 1713; par Dénifie rl Chatelnin. *Chartularium t niucrsitatis Parisiensis*, t. ni, introd., p. xxxi-xxxvii [*Laudatio Fran-chi*], Paris. 189 L

Avant la publication des Opéra, plusieurs œuvres de Nicolas avaient étéimprimecs, quelques-unes même à plusieurs reprises. On trouvera une liste des incunables dans le *Repertorium* de Haiti, et des éditions postérieures dans le *Manuel* de Brunet et le *Trésor* de (iracssc.

A l'époque de la Béformc, on voulut faire de notre auteur un précurseur du protestantisme; de là, des traductions comme l *Ecrit tir Nicolas Clemangis, docteur dr Paris rt archidiacre dr Haijcux, touchant Testai currumptt de TEglise*, Orléans, 1651. et *Dass in Concilium irren môgc*. Augsburg. 1537.

Sont restés inédits les commentaires sur les soixante premiers chapitres d'Isaïe, que signale Launoy, *Regii Navarra* gymnasii Parlsiensis historia*, Paris, 1677, p. 579. ainsi que quelques écrits de moindre importance : lettres, poésies ou sonçons.

I ne bonne étude d'ensemble sur Nicolas de (Jainangcs fait encore défaut. Iji thèse dr \. Muniz, *Nicolas de dé-manges, sa vie et scs écrits*, Strasbourg, 1810. est très sommaire et bien vieillie. Ant. Thomas a précisé depuis, dans *Romania*, t. xxv, 1890, p. 132, la date de la mort de Nicolas de Clamangcs. P. liemmerlc, après avoir restitué à notre auteur le *De corrupto Ecclesiae statu*, n étudié sa position a l'égard du grand schisme, puis ses idées sur la religion et la politique religieuse; ses publications sont intitulées ; *Nicolaus Poillewillains, genannt Nie. von Clémangcs und die Schrtft De corrupto Ecclesiae statu*, dans *Historiches Jahrbuch*, 1906, p. 803-812; *Dit pariser Theologe Nicolaus Poillrvlllain, genannt Nicolaus von Clémangcs und seine Stellung tum Schisma seiner /cit*, progr., Alringen, 1909; *Das rcligiöse und kirchenpolitische System des pariser Theologen Nicolaus Poillevtllain, genannt Nicolaus von Clémangcs, 1363-1137*, dissert.. Tubingue. 1911. G. Voigt a fait connaître en Nicolas le latiniste, dans *Die WicddrMebung des ktassischen Atterlums*, t. n, 3. éd., p. 3 19-336.

Des notices sur Nicolas de Glamangcs se trouvent en tête des *Opera omnia* publiés /i Leyde (par Lydius); dans Oudin, *Commentarius*, t. ni, p. 2321 sq.; Fabricius, *Bibfioth. latina Media: rt Infimer Æfatis*, t. i. p. 360 sq.; von der Hardt, *Magnum acumenicum Conslantietue concilimn*, Francfort et Leipzig, 1700, I. I, p. 71-87, E. du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. xn, p. 78 sq.; Hurler, *Nomenclator lilfrarius*, t. n, 3. édit., col. 798-801 ; A. Molinler, *l'cs sources de l'histoire de France, des origines aux guerres d'Italie*, t. m, Paris, 1903, p. 170-171 ; P. l'érci, *La Faculté de théologie d' Paris et xes docteurs lrs plus célèbres*. Moyen Age, t. IV, Pari*. 1897, p. 275-295; *Kirchcntaxicon*, 2. édit.» t. ix, col.298-306 (par Knöpfier); *Rctdcncyclopédie*, 3* édit., t. iv, p. 138-1 12(pur Bess, qui reconnaît en Nicolas un fils fidèle de son Église »).

E. Vasstienjkkoiie.

22, NICOLAS COCH, exégète et théologien français des xiv. et xv siècles, naquit au Puy-en-Vclay au commencement de la seconde moitié du xiv. siècle, et sc fil carme au couvent de sa ville natale. H étudia à l'université de Paris, où il obtint le baccalauréat formé en 1398, la licence le 2 mai 1400 et enfin le doctoral en théologie et en Ecriture sainte. Nicolas enseigna pendant quelque temps à Paris. En 1399, il fut élu *socius* du provincial de Narbonne, province qu'il gouverna ensuite pendant 31 ans (1120-1151). Il fut bon théologien, exégète d'une grande clarté et prédicateur éloquent. Il mourut au Puy-enAclay l'an 1151, presque centenaire. Scs œuvres sont : 1. *Commentaria m (.enesiin lib. I*; 2. *Commentaria in Magistrum Sententiarum h bn IV*; cl 3. un catalogue des généraux de son ordre.

Augustin Bivuireti, *Palmilt* üinea Carmeli, m**. de 1638 nu collège Saint-Albert a Benne, fol. 176 v ; J.-B. de Lczann, *Annules*, Home, 1615-1656, t. iv, p. 876, n. 10; Daniel de In Vierge-Marie. *Spéculum earmeltlanum*, Anvers, 1680, l. n, p. 1086 u, n. 3815; Jacques Ixiong, *Bibliotheca sacra, Parii*, 1723, t. il, p. 681 a; Comiic de VU-lier*, *Bibliotheca carmetitana*, Orléans, 1752, t. n. col. 185, n. 18; H. Denille *Chartularium fniversitalis Parhirnûs*, Paris, 1889-1897, t. iv» p. 43; Hurler» *Nomrnelalar*, 3. édit., t. n, col. 890; Benedict Zimmerman, *Monumenta historica carmelitann*, IZrins, 1907, p. 425; *Acta capit, gener, o. carm.*, Home, 1912, p. 137, 110, 151, 159, 166, 168, 175, 179. 183. 191, 198, 208 et 220.

P. Anastase de Saint-Paul.

23. NICOLAS CRASSELLUS ou **GRASSELLUS** que plusieurs auteurs identifient avec Nicolas Grassetus ou (rassi rus, un conventuel. D'autres les distinguent el font appartenir le premier à l'ordre des frères mineurs de l'Obscrvancc» et le second à l'ordre des conventuels (Bernardinus Scardeonius, *De antiquitate urbis Patavii*, Bâle, 1560, p. 151). Sbaralea. *Supplementum...*, 2. édit., t. II, Borne. 1921. p. 271-272, semble les identifier et fait de ce Nicolas un conventuel. Originaire probablement de Padoue. Il n'entra dans l'ordre franciscain qu'après avoir déjà conquis le doctorat *in utroque jure*. Inquisiteur dans la custodlc de Padoue, i) était, en 1191, vicaire de la province de Saint-Antoine. En 1506 il prit part au chapitre général à Home, dans le couvent des douze apôtres. Il aurait été consacré évêque de Lampsaque, en 1516, et, en cette qualité, i) aurait été donné comme coadjuteur au cardinal Sigismond Gonzague, évêque de Manlouc. Il serait mort le 25 novembre de la même année 1516 à Mantouc.

I. Wadding lui attribue les ouvTagcs suivants : 1. *Opusculus de gradibus affinitatis et consanguinitatis*; 2. *Quodlibcta theologica*; 3. *Summa casuum conscientia* ; I. *Tractatus de usuris et restitutionibus*. Tandis que le deuxième et le troisième ouvrages sont très douteux et ne sont très probablement pas des œuvres de Nicolas Grassctus ou Crassctus, Sbaralea, *op. cit.*, fait savoir que, d'après Petrus Bodulphius, lib. III, p. 329, l'opuscule *De gradibus affinitatis* porterait comme titre : *Prévis et compendiosus tractatus cognoscendi gradus consanguinitatis et affinitatis per V. P. Fr .Xicolaum de Padua Ord. Miri, de Observantia canonum doctorcm eximium*. D'après cette indication, Nicolas appartiendrait donc à l'ordre des frères mineurs de l'Obscrvancc. Sbaralea, *op. cit.*, p. 286, lui attribue aussi un *Tractatus dr Immaculata Conceptione*. A côté d'un *Quadragesimalc F. Nicolai GrasseU de Padua*, Jac. Phil. Tomasino. *flibliclhecw Patavina-manuscriptir publiât el privata**, Udine, 1639, p. 67 et 68. mentionne parmi les niss. de la bibliothèque de Saint-François, à Padoue. un autre ouvrage de Nicolas de Padoue : *Fr. Nicolai de Padua ordinis minorum, sacrorum canonum pro/essoris tractatus de restitutionibiP.Ln qucsūon* delà distinction ou de l'identification de Nicolas de Padoue.de Nicolas Grassatus, et de Nicolas Gmsscellus est très compliquée et ne pourra être résolue détlnitivcinem, qu'après une étude minutieuse el détaillée des manuscrits et des sources.

J. II. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trlurn ordinum S. Frunchci*, 2* édit., Home, 1921, t. n. p. 271-272 et 286; I. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2. édit., Home, 1906, p. 177; L. Wadding, *Annales minorum*. t. XVI. Home, 1736, p. 30. ad ami. 1316; Bernardlnu» Scardconhis, *Dr antiquitate urbis Patavii*, Bale, 1560, p. 151 ; I ghrlli, *Italia sacra*, Venise, 1717, t. i. *Ephcopi Manluenscs*, n. 13.

A. Tkita eut.

24. NICOLAS DE CUSA (*Cumanus*), cardinal, évêque de Brixen (t 1461). — L Vic. II. Œuvres. HI Idée*

Nicolas Cryfts naquit au village de Cues,

sur la Moselle» au diocèse de Trêves, d'une famille de bateliers aises. H commença très probablement ses études à Deventer, chez les Frères de la Vie commune, puis s'inscrivit comme étudiant à l'université de Heidelberg en 1116, à celle de Padoue en 1-117, à celle de Cologne en 1125. Docteur en droit canonique, il fut amené a intervenir dans une affaire que le cardinal Giordano Orsini avait prise en mains. Celui-ci se rattacha comme secrétaire, (/est à ce titre qu'il fut connu panni les humanistes italiens, sous le nom de Nicolas de Trêves, et fit, dans les bibliothèques de Khénanic, des découvertes dont la plus retentissante fut celle <lc douze comédies de Plaute. Nommé successivement curé d'Allrichr chanoine de Saint-Siméon de Treves, curé de Saint-Gangolf, doyen de Notre-Dame à Ober-Wcscl; il était doyen de Saint-Florin à Coblencc, quand s'ouvrit le concile de Bâle.

Un conflit relatif à la possession du siège archi-épiscopal de Trêves fut l'occasion de son incorporation à rassemblée» comme avocat de l'un des prétendant* Pendant quatre ans. il défendit contre le candidat du pape, du magistrat et de la bourgeoisie de Trêves. l'élu du chapitre, Ulric de Manderscheid» soutenu par la noblesse et le duc de Bourgogne. En même temps, il s'occupa, au nom du concile, du retour des hussite* à l'Eglise et prépara efficacement l'acceptation, par les calixtins.du pacte de Prague (1433). (/est l'époque où il écrivait le *De concordantia catholica*, vaste programme de reforme de l'Eglisc et de l'empire, qui lui valut la célébrité. La perte du procès qu'il soutenait dans l'affaire de Trêves, le progrès des idées démagogiques à Bâle, l'impuissance de l'assemblée à réaliser le concile d'union désiré par les Grecs, détachèrent peu à peu Nicolas de la majorité du concile; et quand la fraction dirigée par Ccsarini eut rédigé le « petit décret » convoquant Grecs et Latins « à Florence, à Udine ou dans toute autre ville qu'il plairait aux Grecs et au pape de désigner » (7 mai 1437), il fut l'un des trois orateurs chargés de présenter le document a Eugène IV, puis à l'empereur grec et au patriarche de Constantinople.

A peine la mission de Nicolas de Cues en Orient était-elle achevée, que la diète de Francfort déclarait solennellement vouloir rester neutre, dans le conflit ouvert entre le pape et le concile de Bâle. Eugène IV chargea le Cusan de défendre sa cause en Allemagne. Pendant dix ans. Nicolas se consacra à cette tâche, multipliant les démarches, les mémoires. les discours, surtout à l'occasion des diètes qui se tinrent à Nuremberg (1438). à Mayence (1439 et 1111). à Francfort (1440 Ot 14 12». à Nuremberg (I I H », a AschafTenbourg (1117). jusqu'au moment où le concordat de Vienne mit fin à la neutralité allemande (17 févr. I I 18). Un de scs adversaires d'alors. Eneas Sylvius, souligne la puissance de ses interventions quand il l'appelle, dans scs mémoires, « l'Hercule des Eugéniens ♦; Eugène IV reconnut le mérite et l'efficacité de son labeur, en réservant à son avocat l'archidiacone de Brabant dans l'Eglisc de Liège et en le nommant cardinal *in petto*.

L'année jubilaire 1 15(1 marque le point culminant de la carrière de Nicolas de (*ucs. Mandé à Borne par Nicolas V, il reçut coup sur coup, des mains du pape, le chapeau de cardinal (II janv.), la consécration épiscopale (23 mars), et des bulles «l'envoi comme légat *a laterc* dans les pays de langue allemande (21 et 29 déc.), (/elle délégation. Inaugurée le 31 décembre 1450, se prolongea plus d'une année. Le cardinal avait mission d'annoncer le jubilé et d'en offrir les indulgences à ceux «pii n'avaient pu se rendre à Borne; mais, en même temps, le pape mettait à sa disposition tous les moyens de réformer les Églises, d'extirper les abus, de faire observer les saints canons, de rendre agréable à Dieu le peuple et le clergé. » Il était autorisé à tenir

des conciles provinciaux ou locaux, et à les présider au nom du pape, à visiter et réformer les monastères, même exempts, à conclure les trêves et à mettre fin aux dissensions. Tous ces pouvoirs furent utilisés par lui avec une activité qui tient du prodige, mais qu'il serait trop long de résumer ici. Dans une large mesure, il réussit à promouvoir la vie chrétienne, insistant sur l'instruction du clergé et du peuple, sur la vie paroissiale, le repos dominical, la discipline du culte, la vraie dévotion. Il lutta à coups de décrets synodaux, aux conciles provinciaux de Salzbourg, de Mayence, de Magdebourg, de Cologne, contre la simonie et l'incontinence des clercs. Par les chapitres qu'il présida et les visiteurs qu'il désigna, il soutint ou provoqua des mouvements de réforme chez les chanoines réguliers, les cisterciens, les bénédictins. Son appui sans réserves étendit, chez ces derniers, l'œuvre de régénération inaugurée par les réformes de Melker et Bursfelde. Il intervint enfin, non sans succès, dans les conflits qui divisaient évêques et chapitres, archidiacres et officialités, clergé séculier et moines mendiants, paroisses et communes, évêques et princes.

Sa grande légation terminée, Nicolas de Cues vint prendre possession de son évêché de Brixen (aujourd'hui Bressanone, dans le Tyrol italien), au printemps de 1152. Il s'y adonna avec zèle au travail de la prédication, comme à celui de la réforme du clergé et des monastères, mais se heurta à la résistance de certains couvents, surtout de celui de Sonnenburg, dont les religieuses trouvèrent appui auprès du duc de Tyrol, Sigismond. Le conflit s'envenima du fait que l'évêque, nommé contre la volonté du duc, prétendait libérer son Église d'une sujétion injustifiée à l'égard de celui-ci, et assurer son indépendance, par le rachat progressif des fiefs jadis aliénés par elle. On en vint d'une part aux menaces et aux coups de main, de l'autre aux expulsions et aux excommunications. Contraint de quitter son diocèse, le cardinal se rendit à Borne, où Pie II le nomma son vicaire général au temporel, pendant la diète de Mantoue (II janv. 1459), le chargeant de gouverner, administrer, réformer la ville de Borne et tout le patrimoine de saint Pierre; » à quoi Nicolas réussit à merveille. Bentré à Brixen, après un apparent apaisement, il se vit déclarer la guerre par Sigismond: assiégé dans la forteresse de Bruncck où il s'était réfugié, il fut contraint de capituler.

Tandis que le pape prenait en mains l'administration du diocèse et fulminait contre Sigismond l'excommunication majeure, le cardinal se fixait en Italie où il passa les dernières années de sa vie, rédigeant un projet de réforme de la Curie, exerçant les fonctions de cainric du Sacré-Collège, prenant ses dernières dispositions relatives à l'hospice qu'il avait fait construire à Cues, et à la *Dursa cusana* qu'il voulait voir établir à Deventer en faveur de vingt étudiants pauvres, s'occupant enfin de défendre la ville de Breslau qui refusait de reconnaître l'autorité du roi de Bohême. Il était attendu à Ancône, où devait être rédigée la citation contre Georges de Podiebrad, quand il fut arrêté par la maladie à Todt, en Ombrie. C'est là qu'il mourut le 15 août 1461. Selon sa volonté, son corps repose à Home dans son église cardinalice où Andrea Bregno lui a dressé un monument, et son cœur a été transporté à Cues, dans la chapelle de l'hospice Saint-Nicolas.

II (Evvhes. — Le résumé de la vie de Nicolas de Cues, que l'un vient de lire, ne peut donner qu'une faible idée de son activité intellectuelle. Esprit curieux, pénétrant, personnel. Il a su tout ce qu'à son époque on pouvait savoir du passé, réfléchi profondément aux besoins de son temps, posé pour l'avenir quelques jalons qui sont des traits de génie. Il s'est préoccupé surtout, de façon constante, des plus hautes questions

philosophiques et théologiques, les abordant à toute occasion dans ses traités, ses sermons, sa correspondance.

Ses principales œuvres ont été publiées vers 1190, par Martin Lach, à Strasbourg: à Milan, en 1502, chez Stefano Dolci; à Paris, en 1511, chez Josse Badius, par les soins de Jacques Lefèvre d'Étaples; à Bâle, enfin, par Henri Pétri, en 1565. Nos références se rapporteront à cette dernière édition qui est la plus complète. Les éditions partielles et les traductions ont été assez nombreuses. On en trouvera le détail dans notre ouvrage *Le cardinal Nicolas de Cues*, Paris, 1920, p. 168-172; nous ne signalerons ici, comme éditions partielles ou traductions, que les œuvres qui n'ont pas trouvé place dans l'édition de Bâle ou dont la parution est postérieure à 1920.

Les écrits de Nicolas «le Cues peuvent se diviser en trois catégories: les traités ou opuscules, les sermons et la correspondance.

1° *Les traités*. — Ils sont d'ordre politico-religieux, d'ordre scientifique ou d'ordre philosophico-théologique.

1. *Écrits d'ordre politico-religieux*. — Nous avons signalé déjà le *De concordantia catholica*, éd. de Bâle, p. 683-825. L'auteur y étudie la constitution générale de l'Église; puis, tour à tour, son âme: le sacerdoce, et son corps: le Saint-Empire. Son but est de promouvoir la restauration spirituelle et temporelle de la société chrétienne, dans l'union harmonieuse de l'Église et de l'État. Les idées qu'il énonce et les réformes qu'il suggère constituent un vaste plan d'action, qu'il proposa au concile de Bâle vers la fin de l'année 1433. On peut y voir aussi rétrospectivement un programme, dans le cadre duquel se développera l'activité personnelle de l'auteur.

Par deux fois, Nicolas eut à s'occuper des hussites: d'abord au nom du concile de Bâle: puis en 1452, comme légat du pape. À ces missions se rattachent les six lettres *Ad Bohemos* publiées dans les *Opéra*, p. 829-861.

La concorde entre chrétiens n'était pas seule souhaitable. Au lendemain de la prise de Constantinople par les Turcs (1453), Nicolas de Cues rêva d'une paix qui mettrait fin aux luttes religieuses dans l'univers entier, il imagine un congrès des religions tenu à Jérusalem sous la direction du Verbe lui-même, de saint Pierre et de saint Paul. Des sages de toutes les nations, convoqués par les anges, y exposent chacun leurs difficultés et, après discussion, s'accordent à reconnaître que, moyennant une large tolérance au sujet des rites, il sera possible de sceller la paix dans la foi et la loi d'amour. » Baste à faire passer cet idéal dans la réalité; chaque sage travaillera à ramener son pays à l'imité du vrai culte », puis se fera donner pleins pouvoirs pour assister à un nouveau congrès de Jérusalem et y accepter, au nom de tous, la foi unique. Tel est l'objet du *De pace fidei*, *Op.*, p. 862-879.

Nicolas manifesta le même esprit pacifique dans la *Cribatio Atchorani*, p. 879-932; Pie II lui ayant demandé les éléments d'une réfutation du mahométisme, il passa au crible le Coran, pour en retenir les points utilisables. Le premier livre est destiné à montrer qu'il est facile, en s'appuyant sur le Coran, de démontrer la vérité de l'Évangile. Le second est essentiellement un exposé de la doctrine catholique. Seul, le troisième contient une réfutation proprement dite de certaines thèses du Coran, où Nicolas découvre des contradictions.

Il faut rapprocher de la *Concordantia catholica* le *De auctoritate praesidendi ui concilio generali*, publié par Düx, *Der deutsche Cardinal Nicolaus von Casa und die Kirche seiner Zeit*, t. I, p. 175-191: la lettre à Rodrigue Sanchez d'Arcvalo, *Op.*, p. 825-829; les divers discours et mémoires, inédits pour la plupart,

qui se rapportent à la neutralité allemande; enfin la *Reformatio generalis*, projet de réforme de la Curie, publiée par Dûx, op. cit., t. n, p. 151-466, et mieux par S. Elises : *lias Riformentwurf des Kardinals Nikolaus Cusanus* dans *Historisches Jûhrbuch*, t. xxxn, 1911.

2. *Écrits scientifiques*, - Ces écrits ne doivent pas retenir ici notre attention. Signalons seulement la *Reformatio calendarii*, projet de réforme du calendrier soumis au concile de Rôle en 1436, Op., p. 1155-1167, et la série des opuscules relatifs aux sciences physiques ou mathématiques : *De transmutationibus geometricis*, Op., p. 939-991; *De arithmetica complementis*, Op., p. 991-1003; *De staticis experimentis*, Op., p. 172-180; *De quadratura circuli*, et notes connexes, Op., p. 1091-1105; *De mathematicis complementis*, Op., p. 1001-1090, avec son *Complementum theologicum*. Op., 1107-1119; *De mathematica perfectione*, Op., p. 1121-1151.

3. *Écrits philosophico-théologiques*. — Le premier, qui reste le plus important est le *De docta ignorantia*; il traite, en trois livres, de Dieu, de l'Univers, de Jésus-Christ, Op., p. 1-62, et fut achevé à Cues, le 12 février 1440. Une traduction française vient d'être publiée par L. Moulinier dans la collection des *Textes et traductions pour servir à l'histoire de la pensée moderne*; *De la docte ignorance*, Paris, 1930. La *De conjecturis*, qui le complète, est une sorte de méthodologie générale des sciences, suivie d'applications aux divers domaines de la connaissance, y compris celle de soi-même. Op., p. 75-118.

Viennent ensuite le *De Deo abscondito*, Op., p. 337-339, petit dialogue sur l'incognoscibilité de Dieu, qui fut traduit par Ernest Hello; le *De quarendo Deum* (1445), dont le titre indique assez le sujet : la recherche de Dieu, Op., p. 291-298; le *De Filiatione Dei* (1445), explication du *dedit eis potestatem filios Dei fieri* du prologue johannique, Op., p. 119-127; le *De data patris luminis* (1445-1446) où il est expliqué, à propos du texte de saint Jacques (Jac., t. 17), comment tout vient de Dieu, l'être et la connaissance, Op., p. 281-291; le *De Genesi* (1447), dialogue sur la création et le récit qu'en fait la Genèse. Op., p. 127-136.

Le *De docta ignorantia* ayant été attaqué par un professeur de théologie de Heidelberg, Jean Wenck de Herrenberg, dans un opuscule intitulé *De ignota litteratura* (découvert par nous et publié à Munster en 1910), Nicolas de Cues défendit son orthodoxie dans *VApologia doctæ ignorantia* (1449), Op., p. 63-75, sous la forme d'un entretien avec un de ses disciples.

En 1450, pendant son séjour en Italie, le Cusan écrivit quatre dialogues qui portent le titre commun d'*Idiotie libri*, parce que le personnage principal en est un «simple idiot», porte-parole de Nicolas. Les deux premiers, *De sapientia*, traitent des voies qui conduisent à la sagesse. Op., p. 137-147. Le troisième, *De mente*, étudie l'âme humaine. Op., p. 147-172; il a été réédité par A. Hitter et traduit en allemand par H. Cassirer, dans E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, 1927, p. 201-297. Le quatrième n'est autre que le *De staticis experimentis* signalé plus haut.

Les bénédictins de Tegernsee appréciaient beaucoup la *Docte ignorance*; leur prieur, Bernard de Waging, écrivit même un *Laudatorium doctæ ignorantie*, puis, après les attaques du chartreux Vincent d'Aggsbach, un *Dracensorium laudatorii* (publiés par nous dans *Autour de la Docte ignorance*. Munster, 1915). C'est pour les aider dans leurs méditations sur Dieu, sur la Trinité et sur Jésus-Christ, que l'évêque de Brixen leur envoya une icône, en expliquant, dans le *De visione Dei* (1453), Op., p. 181-208, la manière de s'en servir. Une traduction française de cet opuscule a été publiée par nous sous le titre : *Le traité de la vision de Dieu*, dans le *Museum Lessiani*. Paris-

Bruxelles, 1925. E. G. Saitcrena donna une traduction anglaise, intitulée : *Nicholas of Cusa ; The vision of God*, Londres, 1928.

Le *De Jherusalem* (1458) doit son titre à la « loupe mentale » dont l'auteur est censé faire usage pour voir dans la réalité, qu'il s'agisse de Dieu, du monde, ou de l'homme, ce qui échappe au regard de la raison. Op., p. 267-284.

Dans le *De Postal* (1460), Nicolas, revenant à la forme dialoguée, étudie les rapports de la puissance et de l'existence, qu'il identifie en Dieu, *Postes!*. Op., p. 249-266.

Dans un autre dialogue, le *De non aliud* (1462), il propose une conception nouvelle de Dieu, dans laquelle il voit une synthèse des conceptions platonicienne et aristotélicienne : celle du «non-autre». Cet opuscule a été découvert par J. Uebinger et publié par lui, dans *Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus*, Munster et Paderborn, 1888.

Le *De venatione sapientia* (1463) traite de la sagesse, nourriture de l'intelligence, et des diverses voies par lesquelles il est possible d'en poursuivre l'acquisition. Op., p. 298-332. Il se présente comme une sorte de testament spirituel de l'auteur.

Nicolas de Cues donna encore un exposé d'ensemble de sa doctrine sur le monde et ses rapports avec Dieu, dans les deux dialogues *De ludo globi* (1463), où il lire d'un jeu de boules récemment inventé à Rome d'ingénieuses comparaisons. Op., p. 208-239.

Il écrivit enfin une introduction générale à la lecture de ses ouvrages : le *Compendium* (1463), Op., p. 239-249, et résuma toute sa pensée, sous la forme d'un entretien avec son secrétaire, dans le *De apice theonæ* (1463 ou 1461), Op., p. 332-337. puis dans une série de propositions que vient de découvrir R. Klibansky, et qui constituent peut-être la *Dinctio speculantis* signalée par Trithème.

2. *Les sermons*. — Nicolas de Cues a commencé de prêcher étant encore diacre. Il a continué jusqu'à la fin de sa vie, avec un succès qui paraît avoir été dû à l'exemple de sa vie plutôt qu'à son art oratoire. La partie doctrinale tient une grande place dans ses prédications, et il ne craint pas de s'y livrer ; il des considérations parfois très élevées.

Des collections très incomplètes de ses sermons existent à Cues, à Wiesbaden, Munich, et ailleurs. Les plus importantes sont celles de Magdebourg, de Florence et de Rome. Les deux manuscrits de la bibl. Vaticane, lat 1244 et 1245, ont été revus en partie du moins, par le cardinal. Ils contiennent de précieuses indications chronologiques, qui ont été utilisées dans la liste générale des sermons publiée dans notre *Nicolas de Cues* (p. 176-482). Des passages ont été tirés de ces mêmes manuscrits, pour être insérés dans l'édition parisienne des *Opera*, sous le titre d'*Exercitationum libri dccc*. Ils ont été reproduits dans l'édition de Bâle. Op., p. 319-343.

L'académie de Heidelberg, qui se proposait de publier intégralement et de traduire toutes les œuvres de Nicolas, a commencé par donner le texte d'un sermon de 1439. *Cusanus-Texte. I. Predigten. 1. Dies sancti fleatus, vom Jahre 1439*. Heidelberg, 1929.

3. *La correspondance*. Quelques-uns seulement des nombreuses lettres qui nous restent de Cusa ont été publiées, et ce n'est pas là. L'édition de Bille des *Opera* en contient six. Seize autres, adressées aux bénédictins de Tegernsee figurent, parmi divers documents, dans notre volume *Autour de la docte ignorance*. Plus de cent cinquante, encore inédites, sont prêtes pour l'impression.

HL Sis. 1. *Caractère général*. - Nicolas de Cues est à la fois métaphysicien et théologien et apôtre. Métaphysicien par tempérament, il se porte

d'emblée vers la réalité profonde, vers l'essence constitutive de* êtres, ou vers l'Être suprême, principe et fin de toutes choses. Théologien par goût, il scrute les mystères de la vie divine et de la grâce, en s'arrêtant avec prédilection sur la Trinité et sur la personne de Jésus. Apôtre par vocation, il a le souci constant de découvrir et de faire connaître les voies qui conduisent les âmes à Dieu.

Mais, quel que soit l'objet de ses investigations, dont le cours n'est d'ailleurs régi par aucune nécessité d'ordre professoral, il y apporte toujours, à partir de 1110, ses convictions préalables sur la docte ignorance, *docta ignorantia*, et la coïncidence des contraires, *coincidentia oppositorum*, *contrariorum* ou *contradictoriorum*. Son originalité réside moins dans le détail de ses idées sur les divers points de la métaphysique et de la théologie, que dans l'esprit avec lequel il aborde tous les problèmes et dans la valeur qu'il attribue lui-même aux solutions qu'il propose. Il intéresse moins, en somme, l'histoire des doctrines que celle de la méthodologie. On se bornera ici à caractériser sa conception de la docte ignorance et de la coïncidence, puis à en indiquer brièvement les conséquences principales.

2. *La docte ignorance*. — Par réaction contre les excès d'une dialectique orgueilleuse qui prétendait ensermer dans ses raisonnements la réalité profonde, le nominalisme niait l'existence de l'universel et la valeur des idées. Nicolas de Cues ne fut ni dialecticien, ni nominaliste : il crut à la réalité qui fait l'objet de la métaphysique et de la théologie; mais il pensa que l'esprit humain est impuissant à l'atteindre. La connaissance de cette impuissance est, selon lui, la plus haute science à laquelle nous puissions atteindre : c'est l'ignorance savante, la docte ignorance ». Il m'a fait, en cela, que répéter ce que, sous une forme ou sous une autre, beaucoup ont répété après Socrate : « Ce que je sais le mieux, c'est que je ne sais rien.

Niais il va plus loin : il croit avoir découvert le pourquoi de cette ignorance irrémédiable. Elle vient, croit-il, de la nature même de la vérité, d'une part, de la connaissance, de l'autre. La vérité est un absolu; elle est une, infiniment simple, tandis que la connaissance est nécessairement relative, complexe, finie, car toute recherche, allant du connu à l'inconnu, est comparative. Puisque entre l'infini et le fini, il n'y a pas de proportion, entre la connaissance et son objet, la vérité, il y a toujours place pour une connaissance plus précise, qui serre la réalité de plus près. La connaissance est donc nécessairement à la vérité ce que le polygone inscrit est au cercle. Voilà pourquoi, non seulement Dieu, mais « la vérité des choses », c'est-à-dire leur essence, dont la « vérité » est en Dieu, ne peuvent être connus parfaitement. Toute connaissance est approximative: toute science est conjecture. *Doct. ignor.*, I. I, c. m.

3. *La coïncidence des contraires*. D'autre part, Nicolas « le Cues croit avoir découvert un moyen de s'approcher de la vérité plus qu'on ne le fait généralement : c'est « la chercher au delà de la raison. La connaissance rationnelle, dit-il, est supérieure à la connaissance sensible, en ce qu'elle est, par rapport à celle-ci, une simplification, une unification : a des sensations* multiples, la raison substitue l'idée qui les englobe toutes en sa simplicité. Mais l'ascension simplificatrice de la raison s'arrête nécessairement devant la contradiction. Le principe de contradiction, qui fait la force de cette faculté dans son domaine, fait donc

l'élève au-dessus des sens : *evomere omnia in inimaginabilia et rationabilia* ; il doit faire appel à une faculté d'intuition : l'intelligence, et s'efforcer d'atteindre, par elle, à « la simplicité où les contradictoires coïncident », afin de s'y établir, autant que possible » de façon stable. C'est ce que Nicolas de Cues essayera de faire, par « les moyens sans cesse renouvelés.

1. *La spéculation cusienne*. — La pensée de notre philosophe ou de notre théologien, appuyée sur le principe de la coïncidence, sera donc moins à base de raisonnement que de « spéculation » ou de « contemplation ». Elle sera constituée essentiellement par des « vues » sur les réalités métaphysiques et ultra-rationnelles, au sujet desquelles, d'ailleurs, i) acceptera d'emblée les données de la foi. Ces spéculations prétendront moins à être « vraies » qu'à être belles et bien-faisantes, c'est-à-dire à ouvrir devant l'esprit des perspectives qui le charmeront et qui constitueront pour l'âme une invitation à adhérer, par la foi ! par l'amour, à la vérité entrevue dans l'obscurité de son mystère.

Il va sans dire, du reste, que l'intellection simple ne pourra s'exprimer adéquatement dans le langage rationnel. Voilà pourquoi, aux mots dont l'écorce voile et trahit la pensée, Nicolas de Cues préférera les comparaisons et les symboles. Le langage est, dans le domaine de la raison, l'outil de la démonstration. Dans le domaine de l'intelligence, il n'y a pas lieu à démonstrations, mais à « manœuvres ». Aussi bien pour appuyer sa propre pensée et lui donner un substratum que pour y introduire ses lecteurs, Nicolas fera appel aux figures géométriques aux combinaisons de nombres, à des objets quelconques : un jouet, un tableau, une loupe, à des noms étrangers au vocabulaire courant et qu'il forgera au besoin, pour les charger plus facilement du sens qu'il veut leur donner. Toujours cependant il affirmera la nécessité, pour saisir son idée, de dépasser, non seulement le sens obvie des mots, mais même la signification immédiate des comparaisons et des symboles. Lorsque, par exemple, il considérera ce que deviennent les propriétés des figures géométriques si on porte celles-ci à l'infini, il aura soin de mettre en garde contre une confusion possible entre l'infini géométrique ou mathématique et l'infini métaphysique. *Doct. ignor.*, I. I, c. xn.

Inutile d'entrer ici dans le détail de cette pensée toujours en mouvement. Signalons seulement quelques-unes des applications essentielles, dans le domaine théologique, de la docte ignorance entendue au sens cusien.

1. *Dieu*. — C'est au delà du « mur de la coïncidence », au delà des contraires, que l'œil simple de l'intelligence doit chercher Dieu, parce que Dieu est l'être auquel ne s'oppose pas le non-être, l'un auquel ne s'oppose pas le multiple. Il est à la fois l'infiniment grand et l'infiniment petit : le *maximum* avec lequel coïncide le *minimum*. *Doct. ignor.*, I. I, c. iv; il est la puissance avec laquelle coïncide l'acte : la puissance-acte, le *passus* ! — Les attributs divins, multiples à nos yeux, coïncident dans l'essence divine ; toute la théologie est donc « circulaire ». *Doct. ignor.*, I. I, c. xxi. La théologie négative est supérieure à la théologie affirmative; meilleure que l'une ou l'autre est celle qui les unit toutes deux : elles coïncident dans la théologie « copulative ». *De filiatione Dei*, p. 125. Dieu n'est ni un, ni trine; il est l'unité avec laquelle coïncide la trinité; il est uni-trine. %

2. *Rapports de Dieu et du monde*. Tout est en Dieu : il renferme ou complique toutes choses dans son infinie simplicité; et en même temps il est en toutes choses ; il « explique » tout. La *complicatio* coïncide avec *Vexplicatio*. *Doct. ignor.*, I. I, c. m. — Sa providence unit les contradictoires, et par conséquent rien ne peut lui échapper. *Doct. ignor.*, I. I, c. xxv. Il est à

In fois centre et circonférence «tu monde. *Doct. ignor.*, t. II, c. xi. Il est partout et il n'est nulle part. *Ibid.*, c. xii. En un mot. il est le *non aliud*.

Jean Wenck, professeur de théologie à Heidelberg, n'a voulu faire de Nicolas de Cues un panthéiste; et les allégations de l'auteur du *Dr ignota litteratura* trouvent encore des échos aujourd'hui. Pourtant, Nicolas n'a catégoriquement affirmé dans son *Apologia docht ignorantia*. *Op.*, p. 65-69, que, selon lui, les choses ne sont en Dieu que comme Pellet dans la cause. Il est clair, pour qui sait le comprendre, «pic ses formules parfois étranges et paradoxales ne sont qu'une manière discutable, sans doute, mais réelle, de nier l'univocité de l'être et d'affirmer en même temps la transcendance de Dieu, et sa causalité totale par rapport au monde.

L'univers n'est donc pas Dieu; il est cependant une imitation, une participation de Dieu. Ce que Dieu est absolument, le monde l'est concrètement », c'est-à-dire de façon « contractée ». L'univers est un, il est maximum, il contient tout, il est principe et fin des choses, il est infini; mais tout cela, il l'est «concrètement » : en lui, l'unité est « contractée » dans la pluralité, la simplicité est « contractée » dans la composition, l'infinité est « contractée » dans le Uni, l'éternité est « contractée » dans la succession, la nécessité est « contractée » dans la possibilité, et ainsi du reste. *Doct. ignor.*, t. II, c. iv. L'univers un n'existe comme tel que dans la pensée divine. En tant qu'il est réalisé, il est contracté dans l'« altérité » des genres, de même que l'unité des genres est « contractée » dans l'« altérité » des espèces, et l'unité des espèces dans l'« altérité » des individus. Il n'existe donc en ce monde (pie des êtres singuliers, tous différents les uns des autres; mais on n'en peut conclure que les universaux soient seulement des êtres de raison : ils existent de façon « contractée » dans les individus, et l'intelligence les en tire par voie d'abstraction. *Ibid.*, c. vi.

Toute contraction suppose un contracté, un contractant et un lien entre eux. c'est la trinité de l'univers. *Ibid.*, c. vu. Le « contracté », c'est la possibilité ou matière; le « contractant », c'est la forme, l'âme ou l'acte; le lien (pii les unit, c'est le mouvement. A l'état absolu, la possibilité, c'est Dieu éternel, qui contient toute possibilité; la forme, c'est le Verbe, qui contient toutes les formes; le mouvement unit if. c'est l'Esprit. auteur de toute proportion et de toute harmonie. *Ibid.*, c. vm.

La contraction a eut raine nécessairement la multiplicité et la diversité. Tandis qu'en Dieu le maximum coïncide avec le minimum, aucun des êtres de l'univers, (pii s'échelonnent tous entre le maximum et le minimum, ne coïncide avec un autre. Mais chaque individu cherche, sans jamais y arriver d'ailleurs, à réaliser la perfection de son espèce et de son genre. Ce mouvement tend en définitive vers Dieu, qui est cause finale de l'univers comme Il en est la cause efficiente. *Op. cit.*, t. III, c. i.

3. *Le Christ*. Au sommet des créatures, si l'on en excepte les anges, se trouve la nature humaine, qui «complice » en elle-même la nature Intellectuelle et la nature sensible. Par le péché, le mouvement ascensionnel de l'univers se trouvait être arrêté et refoulé; il ne pouvait aboutir que si un être supérieur le rattachait à Dieu. Cet être, ce fut le Christ, à la fois maximum absolu et minimum emitté, créateur et créature, dans la personne de (pii coïncident la divinité et l'humanité, ainsi que la nature et la grâce. *Ibid.*, c. n-rv. Son humanité ne fut pas seulement individuelle, comme celle des autres hommes : Jésus fut l'homme parfait. *¶* *tomo maximus*. en (pii la nature humaine impliquait toute la puissance de l'espèce; c'est pour cela, d'une part, qu'il ne pouvait naître

par voie purement naturelle, d'autre part, qu'en lui les péchés de tous ont pu être rachetés. Pour atteindre sa fin, l'homme doit donc s'unir Aussi étroitement (pic possible au Christ, par la foi et les œuvres. Le Christ apparaît ainsi, dans l'ordre des choses comme une *natura media*, compliquant en lui-même toutes les natures et entraînant par là l'univers entier au plus haut degré possible de perfection. *Ibid.*, c. 11-vi.

L' *La théologie mystique*. - Nicolas de Cues voyait dans la docte ignorance le point de départ de la théologie mystique : il identifiait la coïncidence des contraires avec le seuil du paradis où Dieu se tient dans le « nuage ». Au delà, s'étend, disait-il, le domaine de la foi et de la vision. La foi doit y servir de guide; elle est le commencement de l'intelligence parce qu'elle « complice » toute intelligence. Le désir doit y porter avec ardeur, jusqu'au moment où l'on est élevé à « l'intellectualité simple », où l'on passe pour ainsi dire du sommeil à l'état de veille, de l'audition à la vision, où l'on est, comme saint Paul, ravi en extase et admis à l'intuition de l'ineffable. *Ibid.*, c. xr.

La foi, dont parlait Nicolas, était déjà une foi « formée par la charité ». Mais à mesure qu'il méditait sur la mystique, il comprit mieux comment, pour élever l'âme au delà du mur de la coïncidence, la voie de l'amour est la plus facile et la plus sûre, parce que

Dieu se fait connaître à celui qui l'aime ». Cela ressort surtout de sa correspondance avec les moines de Tegernsee.

Interrogé par eux sur la question de savoir si l'ascension mystique peut se faire uniquement par l'amour en excluant toute connaissance, il répondit négativement. se rangeant ainsi à l'avis de Grégoire. contre le chartreux Vincent, prieur de la chartreuse d'Aggsbach. Il en donna d'abord cette raison psychologique que l'amour ne comporte que l'absence qui paraît bon. *Correspondance*. t. I, p. 111-112; puis il ajouta cette explication plus profonde: Dieu est au delà de la coïncidence du vrai et du bien; d'autre part, la charité parfaite est au-dessus de la coïncidence du contenant et du contenu, selon le mot de l'Écriture « celui qui demeure dans l'amour demeure en moi et moi en lui »; donc l'amour de Dieu et la connaissance de Dieu ne vont pas l'un sans l'autre et, à la limite, ils se confondent pour ne faire qu'un. *Correspondance*, n. 5. 9 et 16, p. 113-114. 121-122, 134-135.

5. *L'Église*. — Les théories de la docte ignorance ont été appliquées par Nicolas à l'Église. dans sa lettre à Bodrigue Sanchez. *Op.*, p. 825-829. Il y distingue une Église accessible seulement dans la simplicité de l'intelligence : c'est l'Église triomphante; une autre, accessible dans l'universalité de la raison : c'est l'Église militante, appelée corps mystique de Jésus, parce que la grâce de Jésus est expliquée en elle; enfin une Église sensible, celle dont les membres se reconnaissent à des signes extérieurs. Cette dernière devait avoir un chef sensible : ce fut Pierre. L'Église était tout entière en lui *complicative*. Le pouvoir suprême compliqué en lui s'est trouvé expliqué « dans l'Église; Pierre embrasse dans sa plénitude tous les pouvoirs qui sont contractés diversément dans la hiérarchie ecclésiastique.

On a voulu tirer argument de cette application du rapport de *complicatio* et *d'explicatio*, pour en conclure que Nicolas de Cues renie les idées qu'il avait soutenues, dans le *De concordantia catholica* sur les pouvoirs respectifs du pape et du concile. On n'a pas remarqué que, selon lui, le pape n'a pas hérité directement des pouvoirs de Pierre. Entre le chef actuel de l'Église et son fondateur, il y a l'Église elle-même » qui est l'« explication » de Pierre, dans la multitude des croyants. Voilà pourquoi, selon Nicolas, le pape doit respecter

26. NICOLAS DE DURHAM, théologien carme anglais du xiv^e siècle. – Nicolas de Durham, dit aussi Dorhln (quelques auteurs en font, à tort cependant, deux personnages distincts), naquit à Durham. Il embrassa l'état religieux au couvent des carmes de Newcastle, étudia à l'université d'Oxford. Il prit le doctorat en théologie et tint une chaire. Il s'y lit une grande réputation pour sa science, son enseignement et sa vigoureuse défense de la foi «contre les erreurs des wicléflts. La date de sa mort nous est Inconnue: elle dut arriver peu après 1370. Il composa plusieurs ouvrages de théologie; 1. *Commentarii in magistrum Sententiarum lib. IV*; 2. *Dr/r-aūnationes quaestionum*; 3. *Originalia Doctorum*, constituant un grand tabulaire; et *L Contra articulos Wicle/i*.

Arnold Bostlus, *Dr illustribus utris Ord. B. Dei gen. V. A/urūr dr Monte Carmeli*, dans Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmlilanum*, Anvers, 1680, t. n, p. 894, n. 3051; Jean Trlthème, *De utris illustribus ord. corm.*, dans Daniel de la Vierge Marie, op. cit., t. n. p. 902, n. 3123; *Dr. scriptoribus ecclesiasticis, Opera historica omnia*, Francfort, 1601, t. i, p. 321; Jean Inland, *Commentarii de scriptoribus Britannicis*, Oxford, 1719, t. n, cap. 106, p. 368; Jean Bale, *Scriptorum illustrium majoris Britannia' catalogus*, Bâle, 1559, cent. vj, cap. XL, t. i, p. 176; Joan Pitiscus, *Relationum historicarum dr rebus anglcis tomus I*, Paris, 1619, cap. Dcxxxv, p. 507; Pierre Lucius, *Carmelitana bibliotheca*, Florence, 1593, fol. 66 v.; Possevin, *Apparatus sacer*, Venise, 1606, t. n, p. 483; Gesner, *Bibliotheca (Epitome de Simler)*, Zurich, 1571, p. 518 6; Augustin Biscareti, *Jhibnitcs vinco Carmeli*, ms. de 1638 conservé au collège Saint-Albert à Home, fol. 176 v«-177 Γ»; Alégre de Cnsajuile, *Paradisus carme-Ulici decoris*, Lyon, 1639, p. 306 b; J.-B. de Lcznna, *Annales*, Bonn., 1645-1650, t. iv, p. 670-671, η. I; Daniel de la Vierge-Marie, *Spéculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. n, p. 891, 902, 1119, n. 3051, 3123. 3918; Albert Fabricius, *Bibliotheca latina Media cl Inflmtr .Elatis*, Florence, 1858, t. v, p. 109 b; Thomas Tanner, *Bibliotheca britannica-hibernica*, Londres, 1748, p. 515; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, I. n, coi. 488, n. 21; Hurler, *Xomcnclalor*, 3^e édit., t. n, coi. 628.

P. Anastasi, ni Saint-Paul.

27. NICOLAS DE FAKENHAM, frère mineur (xiv-xv^e siècle), est appelé de la sorte, ou bien parce qu'il est originaire de Fakenhain, dans le Norfolk, ou bien parce qu'il descend d'une famille, qui portait ce nom et dont plusieurs membres étaient au service du roi Richard II. Nicolas, lui aussi, avait réussi à gagner les bonnes grâces de ce roi et à en obtenir de multiples faveurs. En 1395, il fut promu docteur en théologie à Oxford, et devint ministre provincial de l'Angleterre. Il démissionna en 1402, probablement au cbupitic général d'Assise. En 1105, le cardinal protecteur de l'ordre le nomma commissaire avec mission d'agir, après examen de la cause, contre Jean Zouch, alois provincial, qui avait occasionné un schisme parmi les Frères mineurs anglais. Zouch fut déposé et son successeur fut élu au chapitre d'Oxford, le 3 mai 1405. Nicolas mourut probablement en 1107 et fut enterré à Colchester.

Nicolas de Fakcnham est l'auteur d'un écrit important pour l'histoire du schisme d'Occident. Il est intitulé : *Determinatio fratris Xicolai Fakenheyn /tuitum minorum, Anglin- prevncialis, pro Urbano seu Boni/alie* et commence par les mots: *Reverendi magistri et domini. Cum ex lege nature pariter et scripturis manifeste poterit elici...* Aux trois mss cités par Fr. Biemclzrieder (voir ci-dessous) à savoir le cod. lut. 5064 de la Hofbibliothek de Vienne et les cod. tat. Vatic. 560S et 4000, nous avons ajouté le cod. Hart. 3768 du British Museum de Londres, qui donne à cet écrit le titre suivant : *Determinatio de schismate inter Bonifacium papam et Benedictum antipapam*. Cette *Determinatio* a été publiée pour la

première fois par Fr. BUemetzrieder, d'après le texte des trois premiers mss cités. Nicolas composa cet ouvrage à Oxford, à la demande du roi Richard II, et le termina, le 5 novembre 1395, comme cela résulte de *VExplicit*.

Invité par l'université de Paris à travailler à la solution du triste schisme qui divisait l'Occident, le roi Richard II d'Angleterre chargea Nicolas de Fakcnham de composer un écrit, dans lequel d'énumérerait toutes les raisons qui existaient pour mettre fin au déplorable état de choses. Nicolas, qui venait d'être promu docteur en théologie et commençait seulement sa carrière professorale à l'université d'Oxford, se mit au travail et rédigea la *Determinatio*, dans laquelle il tâche de faire sortir les professeurs d'Oxford de la profonde indifférence qu'ils observaient par rapport au schisme, et de les déterminer à travailler à sa solution, vivement voulue par le roi. Il y expose, en juge impartial, sa manière de voir pour faire cesser le schisme. Après avoir démontré que le bien de l'Eglise et de tout l'Occident exige une solution rapide du schisme, Nicolas marque les différents procédés à employer pour faire cesser le schisme : convocation d'un concile général ou intercession du bras séculier, reconnaissance de Boniface IX, qui est le pape légitime et démission forcée de l'antipape Benoît X111, ou démission des deux papes. Avant tout, il recommande une union plus étroite entre la France et l'Angleterre pour la solution rapide du schisme, et la punition des cardinaux qui sont responsables. Le résultat de cette *Determinatio* fut que, d'un côté, Richard II obtint la main de la fille du roi de France, mais que, d'un autre côté, les Anglais persistèrent dans leurs sentiments hostiles envers les Français, et ne voulurent contribuer en rien à la solution rapide du schisme. Cette situation dura jusqu'au concile de Pise, en 1109. Ce n'est qu'à cette époque que les Anglais voulurent accepter les idées exposées par Nicolas de Fakenham dans sa *Determinatio*.

L. Wadding, *Annales minorum*, 2^e éd., Rome, 1734, I. ix, p. 312; du même, *Scriptores ordinis minorum*, 2^e édit., Home, 1906, p. 177; J. II. Sbaralca, *Supplementum ad scriptores trium ordinum X. Francisci*, t. n, 2^e édit., Rome, 1921, p. 272; A. Wood, *Historia et antiquitates untcersilatis Oxaniensis*, Oxford, 1674, t. i, p. 201; A. G. Little, *The grey briars in Ox/ord*, Oxford, 1892, p. 252-253; A. G. L... Nicholas of /akenham, dans *Dictionary of national biography*, t. XIV, 1909, p. 126; Fr. Bliemetzrieder, *Traktat des Minoritenprouinztab pou Jingland, Fr. Xikolaus dr Fakcnham, über das grosse Abendländische Schisma*, dans *Archivum /ranctscanum historicum*, 1908, I.1, p. 577-600, et t. II. 1909, p. 79-91.

A. Tkkt abr t.

28. NICOLAS DE GORRON ou de GOR-RAN, dominicain, confesseur de Philippe le Bel. Originaire du Maine, il passa presque toute sa vie comme professeur au couvent de Saint-Jacques à Paris et mourut vers 1295. Outre de nombreux sermons et des commentaires de la Bible, classiques dans l'ancienne université de Paris, et où les *PostHles* sur les épîtres aux Romains et aux Corinthiens continuent à la théologie, il a laissé un commentaire partiel des *Sentences* de Pierre Lombard dans un manuscrit : *(Juirstioncs rei expositiones margini ascripta incipientes ad distinctionem XL VI et continuatirad dist. VI libri //1 ; Distinctiones Gorhami incipientes lib. III. dist. VJ Hi tractatus /ere omnes scribuntur margine libri Sententiarum*.

Quétlf-Echard, *Scriptores ordinis pricdicalorum*, t. t, p. 437-114

M.-M. GORCE»

29. NICOLAS III GRAMMATICOS, patriarche de Constantinople (août 1084-mai 1111). Son surnom lui vient peut-être de ce qu'il était

instruit¹ tandis que son prédécesseur, Eustrate Gardias (1081-1081), était illettré, peut-être aussi de qu'il avait été secrétaire. Il fut d'abord moine au monastère du Prodrome dans la capitale. Son long patriarcat fut marqué par divers épisodes, comme la lutte menée pendant deux ans contre lui par Léon, métropolite de Chalcédoine (1081-1086), la condamnation du moine Nil (1091), l'hérésie des bogomiles et la condamnation de leur chef le médecin Basile (H10). Il a laissé quelques réponses canoniques, insérées par G. Bihl et M. Potli, *Σύνταγμα των Ὑπὸν κανόνων*, I v, p. 58-76 et *P. G.*, t. exix, col. 761-765 et 860-883. Il est très probablement l'auteur du *gpon* de règles monastiques en vers populaires que de nombreux manuscrits attribuent à un Nicolas, patriarche de Constantinople. Ce *tijpikon* est adressé tantôt au protos de l'Athos, tantôt à l'abbé Anastase du Sinaï, tantôt à un sinaïte du nom de Jean. Il a été souvent édité à Venise depuis 1603 avec les *typica* de Saint-Sabas. Le cardinal A. Mai l'a reproduit, mais sans caractère métrique, dans ses *Scriptorum veterum nova collectio*, t. ix, Rome, 1837, p. 611-618, et l'attribue à Nicolas le Mystique, ce qui vieillirait ce document de deux siècles. Le texte de Mai est reproduit dans *P. G.*, t. CXJ, col. 391-106. Le cardinal Pitra a réédité le *typikon* en vers dans le *Spicilegium Solesmense*, t. iv, 1858, p. 187-190, avec des variantes tirées de différents manuscrits. M. Gédéon en a donné une édition postérieure dans son *Ὁ Ἁγίου*, 1835, p. 273-288, mais sans avoir connu le travail du cardinal Pitra. Nicolas Grammaticos écrivit aussi des lettres au pape Urbain II en 1089. Eustathe Boulismos, dms Ἀπικόν ἱμερολόγιον. 1877, p. 323-337. Enfin le Πηδάλιον, ed. Leipzig, 1800, p. 508-511, lui attribue des réponses à diverses questions posées par des moines.

K. Cellier, *ttuloirc des auteurs sacrés et cedes.*, 2^e édit., I xm, p. 559-560; Enbriclus, *Bibliotheca gnrea*, 1721, t. x, p. 291; J.-B. Pitra, *Spicilegium Sotesmense*, 1858, t. iv, p. 166; M.βιχΙδοη,ΙΙχτ',ηοχιχο· z'viz ·. 189<, p. 338-317; 'O · 1885, p. 273-288; K. Kranilmcher, *Geschichte der byzantin. Literatur*, 2^e édit., 1897, p. 317; *P.G.*, t. cxxix, col. 761-765, 860-883; I. cxxvii, col. 171-471; t. cxxxviii, col. *37-950.

K. Jaxis.

30. NICOLAS DE HANAPS, dominicain n Heims en 1210, puis à Paris, pénitencier du pape à Rome, patriarche de Jérusalem en résidence à Saint-Jean-d'Acre où il mourut pendant la prise de la ville en 1291. Outre divers manuscrits, il a laissé une *Biblia pauperum*, sorte de traité de morale par exemples tW\$ de l'Écriture sainte. L'ouvrage, plusieurs fois édité, a été parfois attribué à saint Bonaventure, faussement, comme l'a montré Ecbard par l'examen des plus anciens manuscrits.

Quelif-lxhurd, *Scriptores ordinis prxdicptorum*, t. i, p. 122-127; Tmiron. *Histoire des hommes illustres de l'ordre de S. Dominlqae*, t.1, p. 529-541.

M.-M. Gont e.

31. NICOLAS DE JÉSUS-MARIE, (*Centurioni*). auteur mystique, canne décliau sé italien du xvi^e siècle. - Nicolas de Jésus-Marie, de la noble famille dei Centurioni, naquit à Gène; étant allé faire les études en Espagne, il rev.'lil la bun dr la réforme des cannes déchaussé* A Valladolid. Il fut prieur des couvents de Salamanque. Valladolid et Avila, provincial de la Viclllô-Castille et professeur au collège de son ordre à Salamanque. Il mourut à Madrid en 1660 et non A Avila en 1680, conum le disent, à tort, quelques auteurs. Il écrivit plusieurs ouvrages; entre autres : 1. une élude critique sur le texte de la *Monter du Carmel* de saint Jean de la Croix, le ms. en était encore conservé au

couvent de Duruelo au xv^e siècle; à présent le ms. semble perdu; 2. *Phrasium mjslicæ théologie V. t*. P. Joannis a Cruce carmelitarum excalceatorum parentis primi elucidatio*, important ouvrage fort loué et apprécié des savants, en particulier de Bossuet, qui le cite bien des fois et en témoigne sa satisfaction, en disant que l'auteur était *Vintrrprètr érudit* et même *Ir plus sapant interprète* de saint Jean de la Croix. Nicolas, en effet, y explique et défend la doctrine du Docteur mystique contre les attaques et critiques du commencement du xvi^e siècle. L'ouvrage parut en latin, et non en espagnol, à Alcalá de Uennrcs en 1631 chez Jean de Orduna; puis à Cologne en 1639 à la fin des œuvres de saint Jean de la Croix. Cette œuvre fut cependant composée quelques années avant 1631. Le P. Cyprien de la Nativité en publia une traduction française à Paris 1611 et 1655, traduction qui reparut, retouchée, dans les *fitudes carmélilaines*, juillet. 1911, p. 211, à juillet-octobre 1914, p. 361.

Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. n, p. 1131 b, {n. 3966; Bossuet, *Instruction sur tes Mats d'oraison*, t. Vil, n. 9, édit. Paris 1862-1866, t. xviu, p. 521; *Mi/stici in tula*, part. 1, art. 1, cap. IX. édit. cit., t. XIX, p. 591; Nicolas Antoine, *Bibliotheca hispanu nova, 1500-1681*, Madrid, 1733-1738, t. n, p. 381 a; Martial de S.-J.-B., *Bibliotheca scriptorum carm. cxc.*, Bordeaux, 1730, p. 308, n. 6; Cosme de Villicn, *Bibliotheca carmclitana*, Urttuuis, 1752, t. n, col. -197-198» n. 29; Barthélemy de Saint-Ange, Henri du Saint-Sacrement, *Collectio scriptorum o. carm, exe.*, Savonn. 1881, t. n, p. 61-62, n. 9; Gérard de S.-Jean de la Croix, *Obras del mistint Dûctor San Juan dr la Crut*, Tolède, 1912-1911, t. i, p. lx cl 103; *études carntelitalncs, passim*: cf. Table générale. 1922, p. 270.

P. Anastase de Saint-Paul.

32. NICOLAS DE JÉSUS-MARIE, (*Opacki*), carme déchaussé polonais, théologien et auteur ascétiipie du xvi^e siècle. - Ils de Nicolas Opacki, grand officier de la cour du roi Sigismond III. Nicolas de Jésus-Marie (di- aussi Nicolas de Jésus par quelques-uns, tels Martial de Suint-Jean-Baptiste et après lui Cosine de Villiers, etc.) naquit 5 Cracovie en 1596. Après de bonnes études tant à la maison paternelle qu'au gymnase de sa ville natale, il entra, en 1610, nu noviciat des cannr» déchaussés, établi depuis peu à Wesohi, faubourg de Cracovie, et y prononça ses vœux le H> octobre de l'année suivante. Ses supérieurs l'envoyèrent d'abord à Lublin, puis à Gènes (1612) continuer scs études. Ordonné prêtre, à peine âgé de vingt ans, il rentra en Pologne (1617) et enseigna la philosophie et la théologie au collège de son ordre à Lublin, et puis à celui des Saints-Michel-et-Joseph à Cracovie (couvent distinct du noviciat du faubourg Wesola). Au chapitre provincial de Lemberg, 1625, il fut élu premier déliniteur provincial, et fut pendant quelque temps vicaire-provincial de Pologne. Il se distingua non seulement par sa science et ses bonnes qualités, mais surtout par sa grande vertu. Il mourut en odeur de sainteté, probablement empoisonné, à Cracovie, le 5 octobre 1627. On lui doit divers ouvrages, la plupart ascétiques, restés tous inédits, sauf : t. *Compendium concordiiir libertalit creutiv cum divina*, Cracovie, 1627; et 2. *Apologia prr/ectionis vitte spiritalis, sive propugnaculum religionum, sed maxime mendicantium, contra epistolam theologi cujusdant ad guemlam magnatem tare cupientem, guomodo posset distribuere bona sua temporalia ad pios usus, cum Utilitate guammaxuna animrn sua*. Et cui Ordini regulari unum e nepotibus suis, viter rcligtouv desiderio captum, deberet addicare*, Rome, 1626; Cracovie. 1627; Rome, 1628; Barcelone, 1629; Gènes, 1653; Enfin l'université de Douai ht imprimer cette apologie. en 1630, sous le titre d'*Athin- incensi, sive aurea*

methodic sc sHague omnia ad maiorem Dei gloriam» anima sun· salutem, proximique irdificalionmi ordi- nandi centum assertionibus docte discussis, naturam perfectionis spiritualis demonstrans, et quasi propu- gnaculum omnium religionum maxime mendican- tium exhibens. Cet ouvrage eut une grande vogue au xvii^e siècle et fut fort apprécié; de nos jours, devenu assez rare, nonobstant les nombreuses rééditions, il est quasi inconnu. Suivant le témoignage du Jésuite Zaleski, ce livre fut écrit contre une épître du Jésuite Lancicius (Lanczucki ou plutôt Lcczycki), publiée en Allemagne, 1625, sans la permission de ses supérieurs. Dans cet opuscule, Lcczycki, poussé sans doute par un amour inconsidéré pour sa famille religieuse, avait mis trop au premier plan la Compagnie de Jésus, au détriment des autres ordres religieux; d'on ressentiments et animosités de la part surtout des ordres mendiants et des réformés.

Catalogus auctarum congreg. carni. dise. ms. des Archives générales des carmes déchaussés, Home; *Fasci- culus annor. Provincia. Spiritus Sancti carmel. disc. in regno Potanin.*, ms. des mêmes archives, fol. 13 r-68 v«; Augustin Biscarcli, *Patmites vinea. Carmeli*, ms. de 1638 conservé au collège Saint-Albrt, Borne, fol. 177 r; Philippe de la Trinité, *Decor Carmeli religiosi*, Lyon, 1665, part. III, p. 79α-81π; Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. n, p. 1131 b, n. 3966; Aubert Mineus, *Bibliotheca ecclesiastica*, part. II, num. 250, Hambourg, 1718, p. 335; Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum... carm. ere.*, Bordeaux, 1730, p. 303-301; Cosme de Villiers, *Biblio- theca carmelitana*, Orléans, 1752, t. n, col. 493-495; Bar- thélemy de Saint-Angert Henri du Saint-Sacrement, *Collec- tio scriptorum ord. carm. exe.*, Savone, 1884, t. n. p. 55-57; P. Zaleski, S. J., *Jezuici Polsce*, t. n, p. 267.

P. Anastase de Saint-Paul.

33. NICOLAS DE KENTON, savant carme anglais du xv^e siècle. — Nicolas, né à Kenton, près de Fnrmlingham dans le comté de Suffolk, devint carme au couvent d'Ipswich, fut ordonné sous-diacre à Londres le 2 mars 1419-1-120 (1 120 selon la compu- tation actuelle, car avant 1752 l'année anglaise ne commençait qu'au 25 mars) et prêtre le 11r décembre suivant. Après avoir obtenu le doctorat en théo- logie à l'université de Cambridge, il entreprit plu- sieurs voyages d'étude afin d'augmenter encore ses vastes connaissances. Aussi se distingua-t-il par ses qualités et scs travaux comme poète, prédicateur, philosophe, théologien et exégète. Il s'appliqua ce- pendant avec prédilection à la méditation et à l'étude de l'écriture sainte. Apprécié hautement non seulement hors de son Ordre (il devint chancelier académique de l'université de Cambridge), mais aussi de scs confrères, il fut élu, en 1441, provincial d'Angleterre, la plus florissante province de l'ordre des cannes, tant pour la sagesse et la ferveur que pour le nombre de scs religieux. Il gouverna cette province avec prudence et sagesse pendant 12 ans (1 141-1-1156). En 1 136, il demanda qu'on lui substituât quelqu'un dans la charge de provincial: il l'obtint et se consacra pleinement à la vie contemplative, qu'il avait tou- jours aimée et pratiquée pour autant que scs devoirs le lui permettaient. Il mourut plein de mérites à Londres le -1 septembre 1 168.

Ses œuvres sont nombreuses: telles, p. ex. : 1. *in Cantica Canticorum commentarii sive lectiones* A1 V; 2. *in historiam Elisivi propheto.*, lib. 1; 3. *in orationem dominicam* hb. /; 1, *In euangelia sermones* AT 17//.-5. *Propositiones ad clerum* Ub. 1; 6. *Posi- tiones theologica* lib. 1; cie. On peut voir les titres dans Baie, Cosme de Villiers, et les autres bibliogra- phes de l'Ordre. Cosme en rapporte 21. entre autres *Precationes divorum* lib. 1, poèmes en l'honneur de saint Albert de Sicile et de saint André Corsini,

évêque de Ficsolc, deux saints de l'Ordre des car- mes.

Jean Leland, *Commentarii de scriptoribus Britannicis*, Oxford, 1719, t. u, cap. 567, p. 459; Jean Bale, *Scriptorum illustrium majoris Britannia catalogus*, Bâle, 1559, cent, VIII, cap. xxvnr, t. I, p. 608*609; *Angtnrum Peliades*, Brit. Museum, m%. Harley. 363», fol. 91α-92α; mi. Sloane; Jean Pitsciis, *Bclationum historicarum de rebus anglicis tomus I*. Paris, 1619, p. 657-658; Gesner, *Bibliotheca (Epitome de Simlrr)*, Zurich, 1571, p. 5216; Sixtr de Sienne, *Bibliotheca sancta*, Lyon, 1575, hb. IV, p. 299a; Pierre Lucius, *Carmelilana bibliotheca*, Florence, 1593, fol. 67 r*-ve; Possevin, *Apparatus sacer*, Venise, 1606, t. π. p. 487; Gérant Voulus, *De hislorids latmls librl 1res*, lx-ydr, 1627, 11b. III, p. 571; Augustin Bhcartti, *Palmites vinea. Carmeli*, m*. de 1638 du collège Saint-Albert h Borne, fol. 177 VM78 r.; Alégre de Casanâte, *Paradisus carmelitki decoris*, Lyon, 1639, p. 358; Bollandiste*, *Acta sanctorum*. Anvers, 1643, t. n de Janvier, 30 jnnv., cap. vni, n. 38, p. 1072α-1073α, note a; J.-B. de Le7-ana, *Annales*, Home, 1645-1656, t. iv» p. 918-919, n. 5; Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. π, p. 1119.n. 3948; Ajb<rt Fabricius, *Bibliotheca latina Media. et infima. ditatis*. Florence, t. iv. p. 500-501; Thomas Tanner, *Bibliotheca britnnico-hibcmica*, Londres, 1748, p. 453; Coeme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléan», 1752. t. π, col. 499-501, n. 34; Hurter, *Nomenclator literarius*, 3* edit., t. II. col. 921; Leslie Stephen et Sidney Lee, *Dictionarg of national biography*, Londrr> 1908 sq., t. XI. p. 28-29; Benedict Zimmermann, *Arfa aptt. gener. o. carm.*. Borne. 1912. p. 208, 212, 220 et 223.

P. Anastase de Saint-Paul.

34. NICOLAS LOCKMAN ou LACKMAN, frère mineur, appelé encore Nicolas de Saxe ou Nico- las le l'cutonique, doit être originaire de Valckenstein et avoir vécu vers le milieu du xv^e siècle. Il a été ministre provincial de la province de Saxe (Wadding, *Scriptores*) et a pris une part active et prépondérante au concile de Bâle. En 1451, l'empereur Frédéric III l'envoya à Fléonorc, sa future épouse, pour lui transmettre l'anneau des tiançailles. Créé ensuite évêque de Carthage, il resta à la cour impériale jusqu'à sa mort. Prédicateur célèbre et recherché, il fut très goûté par l'empereur et sa cour. — Nous avons de lui. d'après Wadding: 1. *Super Sententias Petri Lomburdi libri quatuor*; 2. *Quirsiones carix*; 3. *Sermones de tempore*. Sbaralca y ajoute : 1. *Ser- mones de sanctis*; 2. *Historia desponsationis et coronatio- nis Friderici III imperatoris et Elconoræejus conjugis*.

L. Wadding, *Annales minorum*. Borne, 1734, t. xΓ p. 109; du minie. *Scriptores ordinis minorum*, 2* edit. Home, 1906, p. 178; J. JI. Sbamlen, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francise!*. 2. exiit., Home, 1921, t. n. p. 276; J. Ph. Bergomus, *Supplementum historiae*, l. XV. ud nnn. 1438; 'IYithemlu*. *Scriptores rccltsiastiei*, nd nnn. 1 140; Oudin, *Commentarius de scriptoribus eccle- siasticis*, Leipzig, 1722, t. IU, ad nnn. 1450.

A. TИ.И ТЛЕПТ.

35. NICOLAS DE LYNNE, théologien et savant astronome carme anglais du xix^e siècle. — Nicolas naquit à Lynne, faubourg de Norfolk, et entra, jeune encore, chez les cannes de Lynne. Il fut bon théologien; il enseigna, en effet, la théologie au collège de son ordre à Oxford et écrivit un ouvrage sur cette matière, mais il se distingua surtout en astronomie, à tel point que, de l'aveu de tous, il fut en cette science un des plus savants Anglais de son temps. Nicolas de Lynne eut un compagnon et un aide dans scs études et travaux astronomiques en la personne de Jean Some, dit aussi Sumbavus, carme lui aussi du couvent de Lynne. Suivant Hakluyt, notre Nicolas aurait fait, en 1360, un voyage aux régions encore inexplorées du Nord, et décrit son voyage en un livre intitulé *Inventio Fortunatr*, ouvrage qu'il aurait ensuite offert au roi d'Angle- terre. Quoiqu'il soit difficile de vérifier l'exactitude de celle assertion, puisque l'*Intentio Fortunatir* est

perdue, ce voyage et cette œuvre ne peuvent être attribués à Nicolas de Lynne. Hakluyt se base sur Gérard Mercator et Jean Dee; et ceux-ci sur un ouvrage Hamand de Cnoy. *L'œuvre île (moyen est perdue aussi; il en existe cependant (British Museum, ms. Cotton, Vilell., C Vil, fol. 261-269) des extraits qu'en lit Mercator pour les envoyer à Jean Dec. De ces extraits, il résulte que Cnoy apprit d'un prêtre qu'un franciscain d'Oxford, bon astronome. Ht un voyage aux régions*» du Nord, le décrivit et offrit l'ouvrage au roi d'Angleterre sous le titre latin d'*Inventio Fortunatæ*. » Dec suppose, avec raison d'ailleurs, que ce franciscain anonyme d'Oxford était le voyageur franciscain Hugues d'Irlande.

Nicolas de Lynne écrivit un grand nombre d'ouvrages, dont plusieurs sont conservés encore manuscrits dans les bibliothèques d'Angleterre. Tels : 1. *De ordine carnylilano*; 2. *Reductorium morale*, contenant *Expositiones sive capita in lotam Scripturam, exceptis epistolis*, conservé à la bibliothèque de l'université de Cambridge; et un grand nombre d'œuvres astronomiques dont on peut voir les titres, dans Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. n, col. 501-502.

Jr.in Letand, *Commentarii de scriptoribus britannica*, Oxford. 1719. t. n, p. 317. cap. 370; Jean Baie, *Scriptorum illustrium Ma/orls-Brilannla- catalogus*, Bâle, 1557-1559, cent. VI. cap. xxv, l. l, p. 168-469; *John Bale's index*, édité par Beginald laine Poll et Mary Bateson, dans *Anecdota Oxonlemia*, Oxford, 1902, p. 305; Jean Pitseut, *Relationum historicarum de rebus anglids tomus i*. Paris, 1619, p. 505; Gérant Mercator, *Alla*», édité, 1606, p. II; Bichnrd Hakluyt, *Voyages and dlüooertes o/ the cnglhh nation*, t. i. p. 121, 131-135; Augustin Blscarvtl, *Palmites tdneto Carmeli*, ηκ. de 1638. conservé au collège Saint-Albert de Home, fol. 178 v.; J.-B. de l'czana. *Annales*, Borne, 1645-1656, L iv, p. 670, n. 3; Daniel de la V.-M., *Speculum carmlilanum*, Anvers, 1680, t. n. p. 1119 a, n. 3918; Thomas Tanner, *Bibliotheca britannico-hibernica*. Londres, 1718, p. 516; Cosme de Villiers *Bibliotheca carmcililana*, Orléans, 1752, t u, col. 501-502, n.35; Benedict Zimmermann. *Monumenta historica carmlitana*, Lérins, 1907, p. 353, note I; Ledy Stephen et Sidney Lee, *Dictionary of national biography*, Lxmdm, t. xiv, p. 418.

P. Anastase de Saint-Paul.

36. NICOLAS DE MAJORQUE, capucin de la province d'Aragon, en Espagne, fut un prédicateur renommé et un célèbre théologien, auquel on avait généralement recours dans les difficultés d'ordre moral. Il vécut à la fin du xvn^e et au début du xvnr siècle, et est l'auteur de quelques ouvrages théologiques et ascétiques, ainsi que de quelques collections de sermons : 1. *Praxes parût morales*, ouvrage inédit, 2. *Oppositio gratia cum peccato, in triplici Christi tentatione exposita*, édité à Majorque, en 1734 ; 3. *Quatuor mariante jesuiliar scholar in Marite gloriam congregata, pro festo celebrando Incarnationis Filii Dei in efus utero virgin o habito respectu ad ejusdem Conception in in gratia*, publié à Majorque, en 1734; 4. *Arcus tridis cucharisllcus*, Palma, 1730; 5. *Psalterium Marianum synibolicum, panegyricum et morale, expositum in quindecim mqsteriis SS. Rosarii*, inédit; 6. *Novenarium in honorem magni Ecclesia-Ductoris S. Augustini*, Palma, 1718; 7. *Quadragesimalis conciones*. Palma. 1726; 8. *Sermone* varii*, restés inédits. La plupart de ces ouvrages sont écrits en espagnol. Nicolas de Majorque mourut, en 1736, âgé de plus de soixante ans.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ordinis minorum cu/iuecinorum*, Venise, 1717, p. 199-200; Édouard d'Alençon. *Bibliotheca Mariana ordinis eupactlnorum*, Home, 1910. p. 59; A. Zawart, *the history of /ranciscan preaching and of frmrlscun preachers*, New-York. 1928, p. 530.

V Teet aekt.

37. NICOLAS DE MÉTHONE (Modon) évêque de ccttc ville du Péloponèse, est un des théologiens byzantins le plus célèbres du xir siècle. Il fleurit sous Manuel Comnène (1113-1180) et mourut en 1165. Son activité littéraire, sans grande originalité, est utile à connaître à cause du courant d'idées dont elle témoigne à cette époque. On pourra s'en convaincre par la liste de ses ouvrages. Nous la dressons sans observer la suite chronologique, trop malaisée à établir.

1. *Ανάπτυξι τη Θεολογική στοιχεώσεω Πρόκλου Πλατονικού, publié par Voemcl, Francfort, 1825. Ἑρωτήσῃ καὶ ἀποκρίσῃ, publié par le même en deux Schulprogramme : 1825 et 1826. C'est la fin de l'ouvrage précédent, elle-même lacuneuse, comme l'indique l'éditeur lui-même (pars I, p. 13). L'idée générale et directrice de Nicolas de Méthone, dans cet ouvrage, est de substituer, touchant les divers problèmes de théodicée traités par Proclus, la réponse chrétienne à la réponse platonicienne. Les dogmes trinitaire et christologique sont exposés dans cette apologie. 2. Trois discours sur la prédétermination du moment de la mort, publiés par Démétracopoulos dans *Εκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη*, p. 219-265. Plusieurs traités sur l'eucharistie : 3. Sur la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, Nicolas fit un traité célèbre, plusieurs fois publié, *P. G.*, t. cxxxv, col. 509-517. Il a été utilisé contre les protestants dans la *Perpdluité de la Foi*, éd. Migne, t. i, col. 103-412. 4. Deux discours sur le sacrifice de la messe, publiés d'abord en 1865 sous ce titre latin qui en dit le sujet précis : *Orationes duæ contra hirresim dicentium sacrificium pro nobis salutare non trishijpostahr divinitati, sed Patri soli allatum esse*, et incorporés l'année suivante dans le recueil déjà mentionné, *Εκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη*, p. 293-359. Deux synodes se tinrent en 1156 et 1158 pour traiter ccttc question et la tranchèrent dans le sens de notre auteur; cf. art. Messe, l. x, col. 1336sq. 5. Un discours contre les Latins sur les Azymes, publié par Arsenij en texte grec et traduction russe, c'est le second des *Deux traités inédits de Nicolas de Méthone* (titre en russe), Novgorod, 1897, p. 51-116.-- Contre les Latins, Nicolas de Methone publia aussi plusieurs traités sur le Saint-Esprit : 6. Λόγο πρὸ τοῦ Λατίνου περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, publié par Simonides, Londres, 1858, p. 1-39; 7. Κεφαλαιώδει ἐλτ'χοί, courts arguments au nombre de 51, dans *Εκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη*, p. 359-380; 8. Ἀπομνήματα ἐκ τῶν δι' διχόφοροι λόγοι γεγραμμένων κατὰ Λατίνων περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος βλασφημίων, publié dans Arsenij, c'est le premier des deux *Traité inédits*, p. 5-19. — Nicolas de Méthone est aussi l'auteur de courts traités sur des objets moins importants : L'un est une : 9. *Réponse à la question* : Pourquoi les apôtres ayant en eux l'Esprit-Saint qui était dans le Christ ne sont-ils point Christs eux aussi, et quelle est la différence? *Εκκλ. βιβλιοθήκη*, p. 159-218. L'autre est : 10. une explication de texte de saint Paul. I Cor. xv, 28: *Cum subjecerit sibi Filius omnia*, etc. qu'il défend contre les interprétations arienne et origénisme. *Ibid.*, p. 293-320. On doit à Nicolas de Méthone : 11. une Vie de saint Méléce le Jeune, publiée par Vasilievski, avec Introduction et traduction russe dans le *Palestinskii Sbornik*, fasc. 17, Saint-Pétersbourg, 1886. Signalons enfin un ouvrage de circonstance : 12. Περὶ τοῦ ἐπὶ τῇ καταστάσει τοῦ Πατριάρχου ἀντιλογία καὶ περὶ ἱεραρχία. Le patriarche Cosmas ayant été déposé pour avoir favorisé le bogomile Niphon, Nicolas Muzalon fut élu à sa place d'une manière canonique, pour être revenu à la vie monastique après avoir occupé

un siège épiscopal (celui de Chypre), contrairement au canon 2 du concile de Sainte-Sophie de 879-880. Nicolas prend la défense de cette élection.

Γλυσσε Chevalier, *HUpertolre bla·bibliographique*. Ajouter, outre les ouvrages Indiqués dans l'article, les travaux suivants : L. Drftscke, *Nikolaas von Methone im l rrcilr drr h'ricdtnsschrift des Johanne* Ilckko**, dans *Xetbehri/l fur loisscntchit/l. Theol.*, I. XLIII, 1900, p. 105-141 ; W. M< lier. Compte rendu de l'édition de l'ouvrage indiqué ci-deMU* sous le n° I. dans les *Jahrbùchcr fur deulsrht Théologie*, p. 338-361 ; M. Jugic, *Theologia dogmatica Christianorum orientaliū...*, t. j, p. 108-109; BonwcUch, *Nikolaus uon Methone*, dans la *Protest. Rcalcnscyclopædic*, t. xiv. p. 31-83. — Dans son étude, *Ein unbckannter Gegner der Latiner*, J. Drftseke a cru pouvoir signaler un second Nicolas de Méthone, le *Jeune* ; l'indice, qui n'est autre qu'une poésie de N. Bleininyde contenant le vers Ντσο) άω <<<> ΜiOώνη . est bien fragile. Il s'agit de notre auteur, appelé Ni'o par rapport au grand saint Nicolas de Myre.

V. Ghūmf.L.

38. NICOLAS MUTIUS, frère mineur, originaire de Venise, doit avoir vécu dans la seconde moitié du **xiv** siècle. Sur la demande formelle de Grégoire **XI**, qui l'avait recommandé à François de Caronellis de Coneclano, O. M., Nicolas devint maître en théologie, le 21 novembre 1373. Le 21 décembre de la même année, Grégoire **XI** lui concéda ou continua. par l'intermédiaire du vicaire général, le cardinal Bertrand, plusieurs privilèges et faveurs. Il fut institué, vers la même époque, inquisiteur de Vérone. C'est donc à tort que Bodulphius, Gonzaga, Willolus et Posscvin font vivre Nicolas Mutius vers 1238, déçus probablement par des éditions du *De ctm/ormitale...* de Barthélemy de Pise, qui, à la onzième conformité, ont le texte suivant : *Inter alios luit Frater Nicolaus .Mutio, qui opera B. Gregorii per materias distinguendo fecit opus maximum multum pulchrum et notabile, ipsumque Domino Gregorio I. \ pressentant.* A la place de Grégoire **IX**, il faut lire Grégoire **XL** Nicolas Mutius s'est distingué principalement par sa compilation et son commentaire des œuvres de saint Grégoire le Grand, qu'il a divisées et distribuées d'après les matières qui y sont traitées. Cet ouvrage porte comme titre : *Omneloquium S. Gregorii papir*, et a été dédié au pape Grégoire **XI**. Il a été composé en 1372. Ces dilTércntes conclusions résultent de *VExplicit* d'un manuscrit qui contient cet ouvrage en deux tomes, le *cod. plut.* 11. n. /5 de la bibliothèque de la cathédrale de Tolède : *Explicit Omneloquium bcati papir Gregorii compilatum et dicatum sanctissimo Patri et Domino, Domino Gregorio divina providentia romano Pontifici dignissimo papir. II. Pontificatus sui anno, el ab Incarnatione D. N. J. C. 1372 per Fratrem Nicolaum Matium de Veneliis Minorum Ordinis pro/essorem.*

L. Wadding, *Annales minorum*, 2. édit., Home. 1733, t. vm, p. 277-279 et 333; du même. *Scriptores* ordinis minorum*, 2. édit., Home. 1906. p. 179; J. II. Sbandca, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2. édit., Home, 1921. t. il. p. 283; C. Eubcl. *liullarium /ranciscanum*. Home, 1902. t. vi, n. 1217. 1313. 1319.

A. Tkct abbt.

39. NICOLAS MYSTIQUE, patriarche de Constantinople (1^{er} mars 901 - 1^{er} février 907; et niai 912-15 mai 925). Son surnom lui vient de ce <[u'il fut le conseiller intime (μυστικός;) de son prédécesseur. Antoine Cauléas (893-901). Originaire d'Italie et disciple de Photius. il entra d'abord dans l'administration, fut sénateur et premier secrétaire du palais, puis embrassa la vie religieuse. Il fut sacré patriarche le dimanche de l'orthodoxie, 1^{er} mars 901. Dès son avènement, il travailla à augmenter la concorde entre les deux Églises latine et grecque, en veillant à l'application de la mesure proposée par le pape Jean **VI** If, au sujet des diocèses qui possédaient.

à la suite de ta querelle photicnnc, deux évêques de parti dilierent. Lne question de discipline vint bientôt troubler le patriarcat et amena la chute de Nicolas. L'empereur Léon **VI** le Sage, après avoir interdit les troisièmes noccs par sa nouvelle xct contracta lui-même un troisième, puis un quatrième mariage. Voir art. Léon **VI** le Sage, t. ix. col. 365 >q. Tout en acceptant de baptiser l'enfant né de cette dernière union, le patriarche exigea que le prince se séparât de sa femme, en attendant l'arrivée des légats pontificaux demandés par Léon **VI**, à la suite des troubles causés par cette querelle. L'empereur refusa et se vit interdire l'entrée de Sainte-Sophie. L'arrivée des légats (août ou septembre 906) mécontenta le patriarche à qui déplaisait l'intervention de Borne dans une question qu'il estimait de son ressort. Il refusa d'entrer en relations avec les envoyés du pape, mais la cour réussit à détacher de lui une bonne partie du clergé. Probablement déposé par un synode, il fut Jeté dans une barque, pendant la nuit du 1^{er} février 907, et conduit à Scutari. De là, il dut se rendre à pied, par une bourrasque de neige, au monastère de Galacrènc qu'il avait fondé aux environs de Chalcédoinc. Son successeur Euthyme condamna également les quatrièmes noccs, mais en déclarant qu'elles pouvaient être permises aux empereurs. Le clergé se divisa en deux camps, celui des nicolaites et celui des eulhymicns. La mort de Léon le Sage (11 mai 912) permit a Nicolas le Mystique de reprendre son siège, tandis qu'Euthyme était déposé et envoyé en exil. La controverse reprit et les deux partis recoururent également a Home. Le pape Anastase **III** répondit que l'Occident penneHait les quatrièmes noccs. Devenu tout-puissant à la cour, le patriarche réussit à faire prévaloir scs idées sur ce point. En juillet 921. un grand synode se réunit dans la capitale et rédigea le fomos de l'union qui interdisait formellement les quatrièmes noccs, et ne permettait les troisièmes qu'a certaines conditions (G. Hhalli et M. Potli, Σύνταγμα τῶν Ιερῶν κανόνων, t. v, p. 1-10; le texte de ce document a été complété vers la fin du **x**^e siècle). Lnc grande fête de l'union fut alors célébrée, mais sans calmer les esprits. Les cutliymiens en appelèrent de nouveau à Borne. Enfin, en 923 ou 921, le pape Jean **X** envoya deux légats pour rétablir l'union entre les deux partis. Elle eut eu. on ne sait à quelles conditions. Nicolas le Mystique eut une action politique assez étendue. C'est ainsi qu'il prit une part active à la conclusion de la paix, entre l'empire byzantin et le tsar des Bulgares, Syméon (926). L'Église grecque fête sa mémoire le 15 mai, anniversaire de sa mort. M. Gcdéon, Βυζαντινὸν εὐροπὸλόνιον. p. 105.

Le rôle important que joua le patriarche Nicolas le Mystique est encore attesté par des témoignages précieux. Ce sont cent soixante-trol· lettres adressées par lui aux personnages le> plus divers : trois à l'émir arabe de Crète, vingt-sept au tsar Syméon. d'autres au pape sur les quatrièmes noccs, a Bomain Lécapène, à un duc d'Arménie, à des évêques, à des fonctionnaires civils, à des moines, à des particuliers. Elles sont très importantes pour l'histoire de son époque. Le cardinal A. Mal les a publiées dans le *Spicilegium romanum*, t. x, 1811, p. 161-110. et Mignc les a reproduites. P.G.. t. cxi. col. 1-406. On a encore de Nicolas le Mystique une homélie au peuple de Constantinople, sur le sac de la ville de lhcssonlquc par le pirate Léon de Tripoli en 901. Les lettres à l'émir arabe de Crète ont été publiées également par J. Sakkelion, dans le Δελτίον τη Ιστορική; καί Εθνολογική Ιταφ(α τη; Ελλάδο , t. m. 1890-1892, p. 108-116. Le cardinal A. Mal admet que Nicola·» est l'auteur du typicon en vers

populaires attribue ordinairement à Nicolas Grammaticos (voir ce mot).

H. Cellier, *Histoire des auteurs saerts de l'ecclésiastique*. 2^e éd., I. XH, p. 776-779; Fabricius, *Hibliotheca graeca*, t. vi, p. 486; t. x, p. 295; *Acta Iulianorum*, t. ni de mai, col. 509-511; M. Gédéon, *Πατριάρχων π'να/κ*, 1890, p. 295-296, 298-300; K. Knimbarher, *Geschichte der byzantin, Literatur*, 2^e éd., 1897, p. 158; J^e. 6^e, t. en, col. 9-105; A. Mai, *Spicilegium romanum*, 1844, t. x, p. 161-440.

B. Janin.

40. NICOLAS NARDI FIERAGATTI, frère mineur, originaire de Bettona ou Vettona (diocèse d'Assise), devint docteur et maître en théologie, en 1376. Ministre provincial de l'Ombrie en 1385, il fut chargé par Ange, ministre général des provinces transalpines du parti de Clément VII, de l'examen d'une controverse : il avait probablement abandonné Urbain VI pour adhérer à Clément VII. Il fut créé évêque de Fulginas par Martin V, le 20 décembre 1117 et y mourut en 1421. On l'appelle encore Nicolas de Bitonio, de Brittonio, de Bitonlo. C'est cependant à tort que quelques auteurs le dénomment : « Nicolaus Veronensis I mber ». Il faudrait lire : « Nicolaus Vettonensis Umber ». Nicolas de Bettona aurait composé les ouvrages suivants : *L. Tractatus super facio schismatis ad Innocentium VU*. D'après le catalogue des manuscrits de Montfaucon, t. r, p. 109, ce traité serait conservé à la bibl. Vaticane. C'est une élude doctrinale sur le schisme; 2. *Super epistolas de eoangetia quadragesimalia*.

L. Wadding, *Annales minorum*, 2^e éd., Koine, 1731, t. IX, p. 392 et 561; du même, *Scriptores ordinis minorum*, 2^e éd., Borne, 1906, p. 177; J. IL Sbnnilen, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2^e éd., Boni», 1921, t. n, p. 272-273; C. Eubrl, *Ifullarium Irun-ci'anum*, Borne, 1901, I. vn, n. 1367; du même, *Ilitrarchia catholica Medii /Lui*, Munster, 1898, t. I, p. 267; J. Cappellettl, *Le Chifse d'liaita*, Vviihc, 1816, t. iv, p. 121; P. B. Gams, *Series episcoporum Ecclesia catholice*, Bntisbonne, 1873, p. 696; Ughelll, *Italia sacra*, Fulgnatenses episcopi, t. i, n. 39.

A. T. ETAEIT.

41. NICOLAS D'OCHAM, frère mineur, dix-huitième maître de son ordre à Oxford, a vécu vers la fin du xur siècle, et non vers 1320, comme le soutient L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2^e éd., Borne, 1906, p. 179. Il commentait, en effet, ks *Sentences* après 1280, à Oxford, et devint lecteur et maître régent après 1285. C'est à la première époque, c'est-à-dire au temps où il enseignait les *Sentences*, qu'il faut placer son commentaire sur les *Sentences* de Pierre Lombard. Ainsi un *Commentarium super quatuor libros Sententiarum*, ou *Quiritiones super quatuor libros Sententiarum* de Nicolas d'Ocham, est conservé dans *VOltob*, 623 de la bibliothèque Vaticane. Un commentaire sur le Pf el le II^e livres des *Sentences*, intitulé : *Lectura super primum Sententiarum ordinata a Fr. Nicholuo de Anglia ordinis minorum*, et *Lectura super secundum Sententiarum ab eodem edita*, est contenu dans le ins. *Conv. soppr*, G. 3. AIA de la bibliothèque nationale de Florence. Le premier livre débute : *Veleris ac nove legis... Queritur de sublecto théologie et quod sit Deus videtur*; tandis que le second livre commence comme suit : *L'trum mundus sit eternus. Et quod sic videtur per Aristotelem* I n extrait de ce ms., la q. n de la dist. 111 du I. I ; *An Deum esse sit per se noturn*, a été publié par Daniels, *Gottesbeueise*, p. 82-83.

Le ms. 319 du Gaius College de Cambridge (xni-Xiv^e siècle) contient un *Scriptum Nicholai super II d III Sententiarum*. Cet ouvrage doit certainement être attribué à Nicolas d'Ocham. Le I, II débute ainsi : *Creationem, etc. (Area istam distinctionem queritur*

primo utrum mundus sit eternus; tandis que le L III commence : *Cum venerit plenitudo, etc. Queritur de possibilitat inearnationis*.

Un commentaire anonyme sur les *Sentences* est conservé dans le ms. 134 de Merton College à Oxford (xiv^e siècle). Il doit sans aucun doute être considéré comme l'œuvre de Nicolas d'Ocham. Le début du l. II concorde, en effet, parfaitement avec celui du ms. 319 du Calus College de Cambridge : *Creationem, etc. Circa istam distinctionem queritur primo utrum mundus sit eternus*. Le l. I commence : *Veteris ac nove legis, etc. Queritur de subjecto théologie et quod sit Deus videtur*. La fin du l. II et le début du l. HI font défaut. Au folio 166 r^o, en effet, on saute de la fin de la dist. XXX du L II à la dist. XVII du l. III. Le l. IV commence par les mots : *Venite, ascendamus ad montem domini et ad domum dei Jacob, et docebit nos vias suas et ambulabimus in semitis eius*.

Via salutis parata et instructa, non restat nisi ambulare in ea. Il finit dans la dist. XLII aux mots : *Item ratione morali* (incomplet). Comme tous ces *incipit* concordent parfaitement avec ceux des autres mss. qui attribuent ce commentaire à Nicolas d'Ocham, il faut conclure que le ms. 131 de Merton College contient également le texte du commentaire sur les *Sentences* de cet auteur. Malheureusement il est incomplet : il contient tout le l. I, les (list. I-XXX du l. II, les dist. XVII et sq. du l. III et finit dans la dist. XLIII du L IV.

Le ms. *lat*. 14 565 de la Bibl. nationale de Paris (xiv^e siècle) contient, fol. 173 v^o, un ouvrage intitulé : *Fratris Nicolai minoris replicationes*. Il est cependant très douteux qu'il faille considérer ces *lieplicationes* comme une œuvre de Nicolas d'Ocham. Il semble plus probable qu'il faille l'attribuer de préférence à Nicolas de Lvrr.

C'est pendant la seconde période de l'activité littéraire de Nicolas d'Ocham, c'est-à-dire après 1285, qu'il faut placer une série de *Quiritiones* ou de *Quodlibda*, qui sont conservés dans le ms. 158 de la bibliothèque municipale d'Assise. Ces (piestlons sont au nombre de six : n. 123 : *Questio m vesperis N. de llotham*; n. 161 : *Questio M. Nie. de liotham. Questio est an creatura possit diligere Deum propter se et super omnia naturali dilectione*; n. 162, 163; n. 165 : *Fratris N. de Ochum minor. Determinaciones an relationes realiter distinguant et sola ratione*, (c'est une longue discussion de 31 feuilles; à la fin du manuscrit : *Questio Hothum in vesperis Cnot. Oxon. llespondit Persel*. C'est une dispute théologique entre Nicolas d'Ocham et Jean de Pershore à l'occasion des «vespérals» de Waller de Knollic, c'est-à-dire des discussions théologiques requises pour l'admission à la maîtrise en théologie.

J. Leland, *Commentaria de scriptoribus Hritannicis*, t. n. Oxford. 1709, p. 325. et L. Wadding, *Scriptores O. M.*, p. 179, attribuent à Nicolas d'Ocham un traité intitulé : *Opus de Verbo divino*. A. G. Little pense que c'est une question du même genre que celles qui sont mentionnées ci-dessus.

Le même A. Leland, *op. cit.*, mentionne encore un autre ouvrage qu'il faudrait attribuer à Nicolas d'Ocham : *Libellus de latitudine oppositionum, ingeniosi iudicium astrologi*. Ce titre a donné occasion à des auteurs postérieurs de distinguer deux ouvrages, à savoir : 1. De *latitudine oppositionum*, et 2. *Astrologi iudicium*. Le premier qui a fait cette confusion paraît être A. Baie, *Scriptorum illustrium maioris Hrilanniiv catalogus*, Bâle. 1557-1559, 1^{er} part., p. 395, suivi ultérieurement par H. Willol, *A thème orthodoxorum sodalitiu Iranciscani*, Liège, 1598, p. 281. A. Pitseus, *Ketationum historicarum de rebus anglicis*, l. î, Paris, 1619, p. 110, et L. Wadding. D'après d'autres auteurs, parmi

lesquels A. G. Little, il serait très douteux que ce (lender ouvrage constituât une ouvre de Nicolas d'Ocham. La même restriction doit être faite pour un autre ouvrage : *Sermone» Occham*, qui commencent de la façon suivante : *V'er/tas dr terra orta est... Veritas ante lapsum primi hominis*, cl qui sont conservés dans le ms. 71 de la blbl. du chapitre de la cathédrale de Worcester. .L Kesclll Gloyer, *Catalogue Ol mss pre-served in the Chapter library of Worcester cathedral*, Oxford, 1906, p. 147-118.

!.. Wadding, *Scriptore* ordinis minorum*, 2" édit.. Rome, 1906, p. 179; .I. H. Shandea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francfort*, 2· édit.. Koine, 1921. t. n, p. 284; Th. Tanner, *Bibliotheca brltannico-htberntai*, Londres, 171«, p. 556; A. G. Little, *The grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 158, 229; le même, *The fraudscan school at Oxford in the thirteenth Century*, dans *Archivum Iranciscanum historicum*, t. xix, 1926, p. 828, 857-858; *Dictionary of national biography*, Londres 1895, t. XI.I, p. 350.

A. T> et a e r t .

42. NICOLAS ORANUS, frère mineur de la province de llandrc (xvir siècle). - Né a Liège, Il fut successivement lecteur de théologie, gardien des couvents d'Avcsnc, de Liège, de Namur, de Luxembourg, de Couvln, etc. el deux fois deliniteur. Comme prédicateur, il eut de grands succès. Il mourut à Namur en 1631. Tous ses ouvrages, soit en latin, soit en français, sont autant de recueils de semions, souvent très intéressants pour les théologiens.

L *Condonea triginta de Judiv proditoris apostasia, sive triplici ejus defectu a fide, a gratia et ab apnstntatu, per quem omnes reprobi figurantur*. Anvers, 1611, Mons, 1611. — 2. *Oratio moralis et historia latine concepta, gallicc pronunciata, in honorem D. Alberti S. R. E. cardinalis nccnon Ecclesia* Lcodiensis episcopi et principis, ac tandem pro ecclesiastica libertate gloriosissimi martyris, in tempto nobilium donuceUa- rum collegii S. Aldegondis, Malbodii, dum solemniter ejusdem martyris reliquia- a Rhemis in Belgium redu- cerentur... postera dic quam ab Avesnis adventassent, / decembris a. 1612*, Douai, 1613, in-l®. 22 p.. pané- gyrique en l'honneur du bienh. Albert de Louvain, cardinal, évêque de Liège el martyr, prononcé en français. A Maubeugc. à l'occasion de la translation de ses reliques, de Heinis en Belgique. — 3. *Exi- lium generis humant felicissimum concionibus adven- tualibus explicatum, quibus triumphus mtscricordiir et veritatis Dri circa primos parentes illustratur*. Mons, 1615, in-8", 515 p., sermons pour Pavent sur le triomphe de la miséricorde et de la vérité dans la conduite de Dieu à l'égard des pécheurs. — 4. *Beniamin evangelicus sru conversio S. Pauli concionibus triginta quatuor....* Mons, 1621 et Cologne. 1621. 5. *Cou- versio Cornelii centurionis Ch*sarci facta per I). Pe- trum apostolum et triginta concionibus explicata*. Mons, 1632. — 6. *Mysteria Passionis Dominica con- cione Irihoraria explicata*, Cologne, 1631.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*. 2· édit., Koine, 1906, p. 179 ; J. II. Sbandea, *Supplementum nd scriptores trium ordinum S. Francfort*, t. II, 2· Mit., Home. 1921, p. 285; S. Dlrks, *Histoire littéraire et bibliographique des Frèrt* mineurs de l'observance de S. Français rn Brlglyuc et dans lrs Puys-Ras*, Anvvo, 1885, p. 17 1-176.

A. Tei t a e r t .

43. NICOLAS DORBELLES, frère mineur de l'observance de la province de Tours. - Originaire d'Orbelles. près d'Angers, il enseigna à Poitiers pen- dons la seconde moitié du xv* siècle. Maître en théo- logie. il s'est rendu célèbre par scs disputes, son ensei- gnement et ses écrits théologiques et philosophiques, dans lesquels il se rattache étroitement à la doctrine de Duns Scot, dont il est undes commentateurs les plus goûtés et les plus autorisés, el un des défenseurs les plus

acharnés et lrs plus loyaux. Il a contribué beaucoup à étendre l'école scoliste, et à répandre les idées et les doctrines du Docteur subtil. Aussi son commentaire sur lrs quatre livres des *Sentences* fut-il hautement apprécié et vivement recherché, par tous les théolo- giens non seulement contemporains, mais aussi posté- rieurs à Nicolas d'Orbelles, comme en témoignent les nombreuses éditions de cette époque. Ce commentaire, intitulé : *Commentarii in quatuor libros Sententiarum*, parut, en cflet, successivement a Paris. 1188, ex *emen- datione Thomir Sylvestri**. per Fel. Baligaat, in-4·: à Paris. 1198. *opera Fel. Ralliganlt, impensis Jcannis Richurdi*, in-8" (A. Castan, *Catalogue des incunables de la bibliothèque publique de Besançon*. Besançon, 1893, n. 731; W. A. < opinger, *Supplement to Hain's Reper- torium bibliographurum*, L 1, Londres. 1895. n. 12047; P». Proctor, *An index lo the early printed books in the British Museum*, part. I. Londres, 1898, n. 8261); à Boucn, sans année (Vers 1499), in-8* (J. JI Sbaralca, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Fran- cise!*. t. n, 2· édit.. Home. 1921, p. 286); 5 Ilagcnau. 1503 (Panzer, *Annales typographic^* t. vu, p. 68. n. 15); à Lyon, 1503 (Panzer, *op. cit.*. t. jx, p. 4 13. r 35); a Venise, 1507, avec le texte des *Sentences* de Pierre Lom- bard; à Pans, 1509 (Panzer, *op. cit.*. ! vu» p 538. n. 329), 1511, 1515, 1517. 1520. Plusieurs auteurs iden- tifient le *Super Sententias Compendium singulare elegantiura Doctoris Subtilis dicta summatim comprehen- dens*. avec les *Commentarii in quatuor libros Senten- tiarum*. J. I L Sbarvlea. *op. cit.*. p. 285, écrit : C< mmen- tarii in quatuor fibro* Sententiarum idem sunt atque Compendium super Sententias, qui débute par les mots : *Post brevem compilationem logiccr. physica* et ethica secundum opinionem Doctoris subtilis*. D'autres (J. Jci- ler, dans *Kirchnlrzikon*. t. ix, coi. 971). distinguent cependant ces deux ouvrages, et disent que le Compen- dium lupcr Sententias a été publié a Lyon, en 1503. et à Paris, en 1517. Nous pensons, avec lrs éditeurs de Sbaralen. qu'il faut identifier les deux ouvrages, parce qu'ils concordent parfaitement entre eux.

De plus, ce commentaire sur les *Sentence** que quel- ques écrivains dénomment : *Opus insignissimum et prope divinum*, doit avoir été terminé apres 1465. En effet, l'auteur cite. *In IV. Sent.*, dist. NI V. q. m. un privilège accordé, en 1 165. par le pape Paul, et ccmme le souverain pontife Paul II (1464-1471) est appelé *modernus*, il faut en conclure qu'il gouvernait ?ncorv l'Eglise au moment où Nicolas écrivait. Il résulte de ces constatations que les auteurs se trompent, qui font mourir Nicolas d'Orbelles en 1455.

Le frère Thomas Sylvestri, O. M., a ajouté une table au commentaire sur les *Sentences* de Nicolas d'Orl elles qui se trouve dans l'édition de Paris de 1198. publiée par les soins de frère Jean Alexandre. O. M., avec une préface par Lodolcus Ilonnonius Nervius. Enfin, vers 15(H). le frère mineur Jean le Picard a composé des *Resolutiones aurea* sur le commentaire de Nicolas d'Orbelles.

Nicolas aurait composé encore un traite intitulé : *Declarationes quorundam terminorum theologahum^ secundum doctrinam illuminati doctoris* (c'csl-iVdirc ITançois Mayron. O. M.), que l'on trouve à la lin d'a peu près toutes les éditions des *Commentarii in qua- tuor libros Sententiarum*, ou du *Compendium super Sen- tentias*. L'édition de \cuise, de 1507, attribue ce traité explicitement à Nicolas d'Orbelles. qui y donne des explications et des déclarations sur les noms et les attributs divins. Ce traité débute par les mots : *I t naviter ad facultatem,..*

Nicolas d'Orbelles a composé aussi de nombreux ouvrages philosophiques, qui ne furent pas moins célèbres que ses œuvres théologiques. Ainsi son ouvrage *Super summulas Petri Hispani ad mentem Scoti* ou

hqtc.r wmmtila cum Petri Hispani trxlū, qui ne constitue qu'un seul et même ouvrage et est un commentaire sur la *Summula togicæ* de Pierre «l'Espagne», a eu plusieurs éditions. Il en existe d'abord une sans date ni lieu, qui, outre cet ouvrage de Nicolas, donne aussi le Passu* *super universalialia* de François Mayron, les *Quaestiones de Iribus principiis rerum naturalium* d'Antoine André, O. M. et les *Formalitates secundum modum doctoris subtilis* de Nicolas Bond, O. M. Le traité de Nicolas y est intitulé : *Excellentissimi viri artium ac sacre théologie processoris eximii magistri Xic dai de Orbellis de Francia, ordinis minorum, secundum doctrinam doctoris subtilis Scoti logice brevis, sed admodum utilis super textum magistri Petri Hispani ■expositio incipit*. Il débute par les mots : *Quoniam teste sapiente, proverbiorum 22°, adolescens juxta viam suam etiam cum senuerit non recedet ab ea, utile est volentibus studere doctrinam doctoris subtilis Scoti*. Autres éditions : Panne, 1482, revue par Pierre de Panne, O. M. ; Venise, 1189, 1500 et 1516, dont la dernière a été corrigée par Lazare de Soardis et illustrée de notes marginales par Jérôme Crybellus, O. M. ; Bâle, 1191 et 1503. L'auteur y applique les règles de Pierre d'Espagne aux différents livres logiques d'Aristote.

Nicolas composa encore un traité : *De scientia mathematica ctpphysica*, qui aurait été public à Bologne, en 1173 (?) et 1185 (Sbaralea, *op. cil.*, p. 285) sous le titre : *Compendium dignissimum et utilissimum considerationis mutemdice quoad aritmetlcam et geometriam secundum ei qua* sunt necessaria naturalibus et supernaturalibus scientiis*, et un autre, intitulé : *Expositio in XII libros metaphysiar secundum viam Scoti*, Bologne 1185. D'après les éditeurs et commentateurs de Sbaralea, *op. cil.*, p. 286, les traités *De scientia mathematica et physica* et *Expositio in XII libros melaphysicæ*, appartiendraient à un même ouvrage comprenant originellement trois parties, qui pouvait s'intituler : *Compendium mathematicae, phtysicæ et metaphysics*. Cet ouvrage aurait paru pour la première fois à Bologne, en 1185, et aucune partie n'aurait été publiée séparément avant cette date. Dans cette édition, la deuxième partie contient : *Compendium librorum physicorum, de cctlo et mundo, de generatione et corruptione, et de anima*; mais elle ne donne pas le *Compendium librorum metheororum. ni Vethica*. Ces derniers traités sont contenus, avec les précédents, dans l'édition de Bfille, de 1191, qui porte comme titre : *De scientia mathematica, physica, de anima, de carlo et mundo, dr metheoris, de melaphysica ac ethica*. L'édition de BAlc.de 1503, ajoute à tous ces traités celui de la *Logica*.

Les éditeurs de Sbaralea, *op. cil.*, p. 286, citent encore un *Commentarium in libros Aristotelis de anima*, qui aurait été publié à Bâle, en 1512, et nullement en 1192, comme l'a corrigé à tort Sbarealea, *op. cil.*, p. 285. L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2^e édit., Borne, 1906, p. 180, ne parle donc pas correctement, quand il attribue à Nicolas d'Orbellcs un *Compendium tripartitum in mathematicam, ethicam et theologiam* Sbaralea, *op. cil.*, p. 286, attribue encore à Nicolas d'Orbellcs un *Tractatus de successione* et un *Liber de casibus conscientia*. Nous n'avons pu trouver aucun vestige de ces deux derniers ouvrages, et nous doutons fortement qu'il faille les attribuer à Nicolas d'Orbellcs.

Quant aux *Sermones in omnes epistolas quadragesimales* que l'on trouve, dans le *Kirchenlexikon*, t. ix, col. 971, attribués à Nicolas d'Orbellcs, et que L. Wadding, *op. cit.* p. 172 et PH. attribue à Nicolas et à Pierre d'Orbellcs, ils doivent être considérés comme l'œuvre de ce dernier. Nous en connaissons deux éditions avec deux titres différents; celle de Lyon, 1191, intitulée *Sermones In omnes epistolas quadragesimales*, et celle de

Paris, 1508 : *Sermones hortuli conscientia*. Or le texte de ces éditions concorde complètement et l'édition de Paris, 1508, attribue ces sermons explicitement à Pierre d'Orbellcs. Nous y lisons, en effet, au début : *Sermones hortuli conscientia. Fratris Petri Dorbelli*, et fol. 228 : *Fratris Petri Dorbelli Andrgavensis in sua theologia ordinis minorum predicatoris egregii*. Ensuite, au fol. 2, les deux titres sont condensés en un seul : *Incipit registrant hortuli conscientia. super epistolas quadragesimales*. Il faut donc considérer ces sermons comme l'œuvre, non de Nicolas, mais de Pierre d'Orbellcs.

Nicolas d'Orbellcs mourut cuire 1172 et 1175. Au chapitre général de Saint-Omer, en 1175, dans le recensement des frères morts depuis le dernier chapitre célébré à Bâle, en 1172, on fit une mention spéciale de Nicolas d'Orbellcs, *Vir doctissimus in provincia Turonin**. Nous ne pouvons mieux terminer cette courte étude qu'en reprenant l'éloge que Trithème, *Descriptioribus ecclesiasticis*, 1531, p. 116, fil de Nicolas d'Orbellcs: *Xicolaus Dorbellus. ord. /r. min. S. Francisci, Provincial. Thuronensis, oir in divinis scripturis eruditissimus et in philosophia scolastica nulli secundus, ingenio danis et ad disputandas enodendusque quits-Hones scripturarum satis idoneus. Scripsit quadam prccclara volumina, et in gymnasio Pictaviensi lum disputando, tum docendo, tum scribendo magnam eruditionis smr laudem commeruit*.

L. Wadding, *Annates minorum*, t. xii, Home, 1735, p. 166, t. xiv, p. 6 et 125; du même, *Scriptores ordinis minorum*, 2^e édit., Home, 1906, p. 179-180; C. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. ii, 2^e édit., Borne, 1921, p. 285-286; L. Jeilcr, *Xicolaus de Orbeillis*, dans *Kirchenlexikon*, t. ix, 1895, col. 970-971; *Catholic encyclopedia*, t. xi, p. 275; IL Hurter, *Homendator litterarius*, 3^e édit., t. n, 1906, col. 870; (L. W. Panzer, *Annales typographicæ*, t. vii, p. 535; W. A. Copinger, *Supplement to Itain's Hpcrtorium bibliographicum*, t. 1, Londres, 1895, n° 13 627; L. 11ain, *Repertorium bibliographicum*, t. 12 015-12 052.

A. Teet aert,

44. NICOLAS DOSIMO, frère mineur de l'observance, contemporain et disciple de saint Bernardin de Sienne, s'est illustré, pendant la première moitié du xiv^e siècle par sa science et sa sainteté. Originaire d'Oshno, dans la marche d'Ancône, il étudia le droit à l'université de Bologne et y conquist le grade de docteur. Il s'était à peine lancé dans la pratique de la jurisprudence et il était sur le point de faire sa première grande plaidoirie, quand, arrêté et bouleversé par une vision qu'il eut la nuit, il se détournait de la jurisprudence et entra dans l'ordre des frères mineurs de l'observance. Après l'achèvement de ses études théologiques, il devint un des collaborateurs les plus fermes de saint Bernardin de Sienne, dans la réforme de l'ordre et dans le renouvellement religieux et moral du peuple italien. Il parcourut l'Italie entière et prêcha partout avec grand succès. Comme lecteur de théologie, il s'efforça de faire des jeunes religieux qui lui étaient confiés des bons prédicateurs. Plus tard, pourraient travailler au renouvellement religieux et moral de leur patrie. En 1138, il fut nommé par l'igène IV, sur les instances d'Albert de Sarthiano, supérieur de Jérusalem et custode de la Terre sainte, et conUriné, dans ces fonctions, par le général de l'ordre. Calomnié par les amis de l'ancien supérieur, Nicolas renonça à la dignité dont on l'avait chargé et Jacques Delilnas fut confirmé dans ces fonctions de supérieur. Albert de Sarthiano prit cependant la défense de l'illustre religieux et écrivit de longues lettres, l'une au pape et l'autre au général, pour laver Nicolas des ignobles calomnies, dont les confrères jaloux l'avaient chargé. On peut lire ces lettres dans L. Wadding, *Annales minorum*, t. xi, Borne, 1731, p. 10-16. Il fut aussi, pendant

quelque temps, à la tête de la province de Saint-Ange.

Quand Bernardin de Sienne devint vicaire général de l'ordre, il choisit Nicolas comme commissaire cl vicaire, et trouva en lui un collaborateur Adèle et un appui précieux. Pendant qu'il était vicaire de la province de Saint-Ange, Nicolas composa de doctes commentaires sur la règle, que Guillaume de Casale, sur le conseil d'un grand nombre de religieux, approuva le 11 décembre 1139 et recommanda à tous les frères. Le même commentaire fut approuvé par le cardinal protecteur Jourdain et saint Bernardin l'envoya, en 1110, avec une lettre, à toutes les provinces des frères mineurs de l'observance. C'est pourquoi on a souvent considéré ce commentaire comme l'œuvre de saint Bernardin de Sienne. Cf. L. Wadding, op. cit., p. 102-103.

La même année, Nicolas prolita de l'absence du ministre général Guillaume, qui s'était rendu en France, pour solliciter d'Eugène IV l'exemption complète des frères mineurs de l'observance de la juridiction des conventuels. Cette grâce lui fut concédée mais, au retour du général, elle fut aussitôt retirée. Il assista aussi au quatrième chapitre général des observants, en 1119.

Nicolas d'Osimo fut aussi vicaire de la province des frères mineurs de l'observance des Marches, et il défendit la réforme contre les attaques répétées des conventuels, principalement de Robert Licincis, qui s'insurgeaient continuellement contre la bulle / *t sacra ordinis minorum religio* de 1416, par laquelle Eugène IV avait séparé les observants des conventuels, et avait permis aux premiers d'avoir un vicaire général que devait approuver le ministre général de l'ordre. Nicolas lit partie de la commission que le pape Nicolas V avait convoquée, en 1153, pour examiner la bulle d'Eugène IV et régler les relations et les rapports entre les observants et les conventuels.

Il mourut, à Borne, dans le couvent d'Ara cœli. en odeur de sainteté, après 1153 et nullement avant 1115, comme plusieurs auteurs le soutiennent. A côté «les preuves alléguées ci-dessus, à savoir, qu'en 1149 il assista encore au chapitre général et qu'en 1153 il prit part à la discussion, organisée à Borne par le pape Nicolas V, nous savons que le couvent d'Ara cœli, dans lequel Nicolas d'Osimo est mort, n'a été donné aux frères mineurs de l'observance, par le pape Eugène IV, qu'à la fin de 1411 ou au début de 1415. Il est cependant difficile de déterminer la date exacte de la mort de Nicolas.

Religieux exemplaire, Nicolas d'Osimo fut aussi un prédicateur célèbre et un théologien éminent, qui nous a laissé de nombreux ouvrages théologiques, ascétiques et homilétiques.

1° *Ouvrages (biologiques).* L'ouvrage le plus important de Nicolas est sans conteste le *Supplementum Summe Magis (ruliir seu Plsantlllic, ou la Summa casuum conscientia**. (c'est un supplément alphabétique à la *Summa de casibus conscientia* du dominicain Barthélemy de Pise ou de Santo Concordio (t 1347), dans lequel il complète et corrige les matériaux traités dans l'ordre alphabétique par le prêcheur, d'après les Actes et les décrets des souverains pontifes, parus depuis la composition de la *Summa Pisanella*. Ce *Supplementum* ou cette *Summa casuum conscientia*. (pic L. Wadding. *Scriptores ordinis minorum*» 2^e édit.. Rome. 1906, p. 176, considère à tort comme deux ouvrages différents, a été édité plusieurs fois: à Gênes, en 1173 et 1171, à Venise, en 1173, 1171. 1176, 1177. 1179. 1182. 1183, 1485 et 1189; à Milan, en 1479; à Cologne, en 1179 et 1483; à Reutlingen, en 1182; à Verceil, en 1185; à Nuremberg, en 1175. en 1178 et en 1188. D'après cette dernière édition, le *Supplementum* aurait été terminé dans le couvent de Sainte-Abirie-des-Anges ou de Saint-Ange, près de Milan, le

28 novembre 1111. Nous y lisons, en effet, à la fin : *Expletum apud locum nostrum prope Mediolanum S. Marin de Angelis» et vulgariter .S. Angeli M CC'CC.-XL 1/II. novembris 28, die sabbati proximi ante adventum hora quasi sexta.* Après cet *explicit*, on a le texte suivant : *Sacra docens populos oracula presbite aime fit tibi, nr dubites, utilis bte liber. Denique cognosce i, /rueris dum clave superna solvere, can/essor. quidve ligare potes. Hac alias multo tibi sunt scrutanda labore; sed cito, sed breviter de Plsancta tibi. Incola Nuremberg Antonius Koburger ut illam imprimeret, Georgia Stuchs dedit aris opem. Edidit hanc Sultzbach, docuit Xmemberga polite imprimat ut libros : nunc decus artis habet. Anno Christi M CCCC.LXXX.Vi1!.. m. /unii, d. XX.*

Il aurait composé encore un *Interrogatorium confessorum* qu'il cite dans son *Supplementum Summe Pisanella*, au mot *Absolutio*. Cet *Interrogatorium* aurait été publié à Venise, en 1189.

2° *Prédication.* A la suite de Marc de Barcelone, J. IL Sbaralea, *Supplementum*, t. n. 2^e édit. Rome, 1921, p. 261-268, attribue à Nicolas d'Osimo : 1 un *Liber sermonum latinorum* ; 2 un *Liber sermonum vulgarij* ; 3. un *Quadragesimale*. D'après le même témoignage, ces ouvrages seraient cités dans la *Summa angelica* et dans la *Summa rosella*.

3° *Ouvrages ascétiques* — 1. L'ouvrage le plus important dans ce genre de littérature est le traité intitulé : *Quadrige spirituale*. Cet ouvrage, écrit en italien et qui débute par les mots : *Dice l'apostolo, quello, el quale non sa cioè le cose necessarie alla salute, non è saputo du Dio, cioè come estraneo > reputato.* porte comme titre : *Quadrige spirituale*, parce qu'il traite des quatre choses, les plus nécessaires au salut, à savoir : 1) la foi ; 2) les œuvres de charité, les préceptes et les péchés ; 3) la confession, et 4) la prière. D'après un ms. du couvent Saint-François d'Assise, allégué par Sbaralea, op. cit., p. 267, ce traité aurait été terminé le 5 décembre 1142. On y lit, en tête, *explicit* suivant : *Explicit spiritualis Quadrige edita per venerabilem virum /r. Nicolaum de Auximo, ordinis fratrum minorum de observantia regulari M.CCC.C.XXXX/1. die V decembris.* Ce traité a été imprimé plusieurs fois. A côté de l'édition faite à Esii ou Aesliv en 1475 les éditeurs de Sbaralea (op. cit., p. 268), citent encore deux autres éditions, dont l'une doit être antérieure à 1175, l'autre, de* environs de 1186. Le traité proprement dit du *Quadrige spirituale* est précédé, dans la dernière édition, d'un opuscule, en langue italienne, sur la confession, commençant par les mots : *Ille novamini in novitate sensus vestri... El glorioso apostolo,* Il contient une brève exhortation à confesser les péchés et cinq considérations pour inviter à faire la confession de ses fautes. Cet opuscule n'est très probablement pas l'œuvre de Nicolas d'Osimo, mais de saint Bernardin de Sienne, auquel il est d'ailleurs attribué explicitement dans une édition, faite à Venise, en 1191, où il est imprimé, séparément du *Quadrige spirituale*, avec le titre : *Sancto Bernardino de confessione.* Le texte commence de la façon suivante : *Incomincia una doctrina di Sancto Bernardino utile del modo, che se debba lo homo confessure : e prima de la cagione che hanno da indurre l'anima a la confessione. Ille novamini in novitate sensus vestri et probetis quod sit voluntas Dei beneplacens et perfecta. El glorioso Apostolo Messer San Paulo nel sopradicto parire ci diti una maravigliosa doctrina...* Il existe encore une édition anonyme de ce traité sur la confession, faite à Naples, en 1181, et intitulée : *Forma recognoscendi et confitendi peccata.* Ce dernier opuscule sur la confession doit donc être attribué à saint Bernardin de Sienne, et ne fait pas partie du *Quadrige spirituale* proprement dit.

2. Nicolas aurait composé, sous le pontificat de

Nicolas V. un autre traite ascétique, en italien, qui porte comme titre : *Zardino de oratione* ou *Giardino di oratione*. Il a été publié sans nom d'auteur, à Venise, vers la fin du xv^e siècle, en 1511 et en 1521, et comprend 21 chapitres. L'attribution à Nicolas d'Osimo n'est pas prouvée, d'autant qu'il « n'existe aucune édition qui le lui attribue, qu'il n'a pas été publié avec la *Quadrige spirituale*, dans l'édition de Venise, 1591, et que l'image du frère mineur, tenant à la main un *chapelet* et ayant devant lui un ange et une église, ne caractérise pas uniquement les œuvres de Nicolas d'Osimo, comme on l'a cru jusqu'ici, puisque cette image se rencontre déjà auparavant dans un autre traité : *Monte dell' oratione*, que personne n'a encore attribué à Nicolas d'Osimo. Cf. Prince d'Essling, *Les livres à figures vénitiens de la fin du xv^e siècle*, part. I, t. n, p. 210 et 192-193.

3. Il a écrit, ensuite, une court commentaire sur la règle des frères mineurs ; *Declaratio super regula fratrum minorum*, cf. ci-dessus. Cette déclaration a été publiée pour la première fois, à Rouen, en 1509, dans le *Speculum minorum*, pars II, fol. 85-86. Elle a été imprimée ensuite dans les *Monumenta ordinis mihorum*, tract. II. Salamanque, 1511. et dans le *Firmamentum trium ordinum*, pars IV, fol. 179-180, Paris 1512. Enfin, Joseph Spczi, scrilttore de la biblio-thèque Vaticane, a publié, à Rome, en 1865, trois opuscles de Nicolas d'Osimo, conservés dans les *Cad. lut*, 7631, 7690 et 7339 de la bibi. Vaticane, sous le titre : *Trc opérette volgari di Fraie Niccolo da Osimo*. Le second dc ces opuscles est intitulé : *Dette regolc dell' OrdInc* ci expose les préceptes contenus dans la règle, tandis que le troisième porte comme titre : *Espasizionc delta nuova dichiaraxione sopra ta reqota*.

1. Nous avons encore de lui une apologie de la bulle d'Eugène IV, qui sépare les observants des conventuels. C'est une réponse aux attaques répétées des conventuels, principalement de Robert Liciensis, contre les observants (cf. ci-dessus). Elle est intitulée : *Apologia adversus Fr. Robertum Liciensem an, 1433 pro butta Eugniana*.

5, il faut mentionner encore une *Declaratio pre-eplorum regule sancte Clare*, publiée par L. Nunez O. F. M., dans *Archivum franciscanum historicum*, t. v, 1912, p. 308-311; un opuscule Sur l'état religieux intitulé : *Delta religione*, qui constitue le premier des trois opuscules que J. Spezi a édités à Rome, en 1865, sous le titre : *Tre opérette volgari di Frate Niccolo da Osimo*, cités plus haut ; un *Compendio de salule*, imprimé en 1179 : c'est un extrait du *Quadrigo spirituale*.

1.. Wadfling. *Annales minorum*, t. x, p. 119-120, ct 172; t. XI. p. 39, 81, 101, 110 ct 111; t. Mi, p. 29 rt 171; du même. *Scriptores ordinis minorum*, 2. édit., Rome. 1906, p. 176; J. II. Sbanilen, *Supplementum ad scriplores triton ordinum S i rancisrlA*, n, 2* edit., Rome, 1921, p. 266-268; J. Iubriciu*. *Bibliotheca latina Media: ct Infimiv .Elatis*, Padour, 1751. t. v, p. 101; L. Rain. *Repertorium bibliogra-phirton*, Stuttgart. 1826-1838» n. 2154-2167 ; W. A. Copinger, *Supplement to linin't Repertorium bibliographiciim*, Lanriirl» 1895-1902» 1.11, n. 785; D. Relchllng, *Appendices ad HoinU-Coplngtri repertorium blbllographicum*, Munich, 1905-1910. t. I. p. 118; I. n. p. 121. 112, ct n. 522. t. 111, P 11-12; I. v, p. 86 rt n. 1331 ; I. teller. *Nicolaus van Osimo*, dans *Kirrhcnlexikon*, t. ix, Fribourg en Br., 1895. coi. 335-336; *Catholic enegelupediti*, t. xi, p. 61; F. von Schulte, *Dit Cuhichte drr Quellen und I.lteratur des canonistlu η Rrrhts 00η Grattan bis au/ die Gegeninart*, I. It. Stuttgart, 1877, p. 135-437; J. Dlcctcrle, *die Summa· Confessorum*, dati' /eitsehrift fur Kirchengeschichlr, t. xxvn, 1906, p. 183488.

A. Teet aeht.

45. NICOLAS SIMONIS (dit aussi Hah-UEM_{inus}), théologien, canoniste et historien carme du xv^e siècle, — Nicolas Simonis naquit à Haarlem

(Hollande), et embrassa l'état religieux au couvent des cannes de sa ville natale. Certains auteurs le disent provincial de la province carmélitaine d'Allemagne inférieure. à tort cependant, car il ne figure pas sur le livre officiel de l'ordre. Bon théologien et canoniste, il fut en outre excellent prédicateur et défenseur ardent de la foi. il mourut à Haarlem en 1515 d'après les uns; d'après d'autres en 1511 à un Age avancé. On lui doit divers ouvrages; tels : 1. *Disputatio*, Venise, 1587; 2. *Repetitiones*, Strasbourg, 1593; puis ensemble ; *Disputationes et repetitiones*, Venise, 1497; 3. *De potestate papae, imperatoris et concilii libri quatuor in 11 libro Decretal, de foro competenti, cap. Si quis contra clericum*, Milan, 1595 et 1510; 4. Un volume de sermons du temps et des saints en latin sous le titre de *Vademecum*, Strasbourg, 1493 et Nuremberg 1498. Nicolas laissa encore à la postérité plusieurs autres ouvrages, restés probablement manuscrits : *Consiliorum volumina duo; Vitio sanctorum Patrum. lib. 1: De sacris mulieribus, lib. 1; Vita sanctae Anna: lib, 1; Vita sancti Cgrilli, lib. 1; Distorta ordinis carmelitarum, lib. 1; Farrago Fragmentorum, lib. 1; Chronicon temporum, lib. 1; et, d'après certains auteurs, une vie de saint Simon Stock.*

. Jean Trithème: *Catalogus illustrium, virorum. Germaniam... exornantium, Of>cra historica*, Francfort, 1601, p. 179-180; Bale, *Scriptorum iUustrium majoris Britannia: catalogus*, Bfde, 1559, cent. IV, cap. VII, l.1, p.297; Gcsner, *Bibliotheca (Epitome de Simler)*, Zurich, 1571. p. 525-526; Pierro Lucius, *Carmelitana bibliotheca*, Florency, 1593, fol. 68 r°; Possevin, *Apparatus sucer*, Venise, 1606, t. II, p. 495; André Valère, *Bibliotheca belgica*, Louvain. 1623, p. 629-630; 1643, p. 696-697; Gérard J. Vomitis, *Dc historicis latinis libri tres*, Leydc, 1627, lib. HI. cap. x, p. 565; Sweert, *Athcmr belgiar*, Anvers, 1628, p. 582; Biscarcti, *Palmites vinea: Carmeli*, ms. de 1638, conservé au collège Saint-Albert à Rome, fol. 179 v.; Alègre de Cnsanate, *Paradisus carme-Illici decoris*, Lyon, 1639, p. 372; .L Fr. l'oppens. *Biblio-theca belgica*, Bruxelles. 1639, t. n. p. 919 b; J.-R. de Lewmn, *Annales*, Rome, 1645-1656, t. iv, p. 991, n. 4; Daniel dc a Vierge Marie, *Spèculum carmelitanuni*, Anvers, 1680, t.n, p. 1109,11,3931; Albert Fabricius, *Bibliotheca latina Méditért Infimu .Etatis*, Florence, 1858, t. v, p. 125; Aubert Mlmms. *Actnarium dr scriptoribus ecclesiasticis*, Ham-bourg» 1718, p. 97. n. 525; P. A. Orhindi, *Origine e progressi della stampa (1437-1500)*, Bologne, 1722. p. 371; Mich. Maittnire. *Annules typographici*, Amsterdam. 1733, t. I, p. 191, 649; Cosine de VIJHcrs, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans. 1752. t. II. col. 511-512, n. 50; Goyrrs» *Annotationes in Bibtiolh. carm.* (de Cosme de Villiers), inanusc, de l'l niv. <le Gand. t. n, col. 511; Panzer, *Annales tyjio-graphici*, Nuremberg, 1793, t. I, p. 51. n. 257; I. m. p. 249, n. 1050; Ilaln» *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart, 1826, t.In, p. 492, n. 11777 et 11778; Hurler, .lomenclator literarius, 3. édité., l.11, col. 1177; Benedict Zlinincrmnnn, *Monumenta historica carmelitana*, Lérins, 1907. p. 268, 279, 308 et 522.

P. Anastase de Saint-Paul.

46. NICOLAS DE SPINACIOLA, frère mineur de l'observance (XVI^e siècle). Il fut plusieurs fois gardien du couvent de Sienne qu'il construisit; exerça successivement les fonctions de pénitencier de Saint-Jean de Latran, de ministre provincial, de secrétaire de l'ordre et fut élu, en 1639, définitif général. Il composa plusieurs ouvrages dont la plupart sont restés inédits ; 1. *Tractatus casuum conscientiae*; 2. *Tractatus de electione*; 3. *Omnes ordinis constitutiones ad reformationum utilitatem ac gubernium spectantes, juxta tenorem bullarum Gregarii A^o IIIⁱ et Clementis VIIIⁱ*; 4. *Constitutiones omnes apostolicae a religionis exordio usque ad annum 1645 a diversis summis pontificibus emanatas*; 5. *Libertulus multarum rerum ad generalium, provinciarumque ministrorum officium spectantium*; 6. *Judicialis praelita ad fustitiam administrandam erga sub ordinis religiosos*; 7. *Tractatus super*

regulam S. Eranchci; H. Origo atque annales sua· pro· cinctu· ab exordio religionis seraptdc& usque ad annum JGIS. Il mourut, en 1652, au couvent de Salcrne,
.I. II. Sbaralca, .S'up/drmr/ifoni ad scriptores trlum ordi· nam S. Francise!, t. n, 2 édit., Homo, 1921. p. 288.*

47. NICOLAS DE STRASBOURQ, dominicain de la première moitié du xiv· siècle. H enseignait ù Cologne vers 1330. Denille a montré qu'il a démarqué et plagié dans son *Deadoentu Christi* deux ouvrages de Jean Quidort : *De adventu Christi secundum carnem* et *De anUchrlsto*. M. Grnbmann a retrouvé dans le Vul/ *lat. 3091 la Somme* où Nicolas dc Strasbourg, avant la canonisai ion de saint Thomas, aborde les principaux problèmes de métaphysique ct de philosophie naturelle, *specialiter venerabilium doctorum fratris Thome dr Aquino ct domini Alberti duorum magnorum luminariurn Ecctcsic dicta connccendo*. Pfeiffer a édité ses treize sermons allemands qui rappellent davantage la manière d'Eckart el dc Tauler. C>. Théry conjecture qu'une des causes du procès d'Eckart est le rôle réformateur confié a Nicolasdc Strasbourg, en 1326, par le pape Jean XXII avec titre de vicaire du Maître général cl visiteur des couvents de la province de Germ mie. où il s'attira sans doute li haine d'l lcrmann de Summo, et, à coup sûr, un grave conflit avec Henri <lc Virnebourg, archevêque de Cologne, en janvier 1327.

Denille, *Der Plagiator Xiiola i> non Strassburg*, dan* *Archio f. LUI. und KirchengcsclthP.* t. iv. p. 312-329; Gnibnmnn, *Xrti aufgcfundrnc latcintxhc Wcrkc deutschcr Mystiker*, dans les comptes rendus de l'Acad. de Bavière. *Philos, phllolog. und historicité /Classe*, 1923, 3 AbhnnndL, p. 13-68; Pfeiffer, *Deutscju Mydiker des J4. Jahrhundertcs*, t. I, p. 261-305 – et avec une abondante bibliographie complémentaire : Théry, *Contribution a l'histoire du procès d'Eckart*, 1926, p. 9-10. 16-21.

M.-M. GailCS.
48. NICOLAS DE STRASBOURG II, voir Kempe (*Nicolas*), I. vin. col. 2337.

49. NICOLAS DE SWAFFHAM, philosophe el théologien carme anglais du xv· siècle. Né à Swaffham et ayant revêtu l'habit religieux des carmes, il lit ses études «l'abord au *studium generale* de Londres, où il fut ordonné sous-diacre le 2 mars 1397 (1398 suivant la computation actuelle), diacre le l'r juin 1398 el prêtre le 20 septembre 1399; puis à Cambridge. En 111 1, il fut prieur «lu couvent de Cambridge, année en laquelle il prit le grade de docteur, et il V enseigna. D'après Leland el Baie. Nicolas de Swaffham aurait été chancelier académique «le l'uni vcrslté; même Baie (ms. liailey fol. 101) dit «pi'il est censé avoir été chancelier dix-huit années non consécutives, mais ù plusieurs reprises. Ceci ne peut s'admettre, puisqu'il ne ligure point sur la liste des chanceliers, cl. pendant la première moitié du xv· siècle, il n'y a que sept années où le nom du chancelier manque: de plus deux religieux seulement obtinrent celle haute dignité : notamment un dominicain ct le carme Nicolas de Kenton. Il a pu remplir l'office de vice-chancelier une ou plusieurs fois; mais meme de ceci il n'y a point de preuves. Nicolas de Swaffham mourut à Cambridge l'an 1119. laissant A la postérité : I. *Dc rebus theologicis lib. ii*; 2. *Ordinarium lectionum, lib. I*; 3. *Determinationum, lib. I*.

Jean Leland. *Commentarii dr scriptoribus britannlcis*, Oxford, 1719, t. π. cap. ccccxiv, p 389; Jean Bale, *Scrip-torium Illustrium maforis Rrilanniæ catalogus*. Bale. 1559, cent. XI. cap. i.xwi, t. n. p. 69-70; Jean PiUrtis, *Relatio-num historicarum dc rebus anglleis tornus I*, Paris, 1619. p. G 11, cup. i>c< i xxxm; Gcsncr, *Ribliothecca (Epitome dc SImler)*, Zurich, 1571. p. 526; Possevin, *Apparatus sacer*.

Venise, 1606, t. n, p. 196; AugiKtin Kiscarcti, *Palmites vinea Carmeli*, mv dc 1638 conservé nu collège Saint-Albert h Home, fol. 180 Γ ; Alègre dr Casanatr. *Paradisus carmlritici decoris*, Lyon, 1639, p. 319; J.-B. d< Lezaxm, *Annules*, Home, 1645-1656, t. iv, p. 872, η. I; Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 168·», I. U, p. 1119, n. 3918; Inbricitis, *Hildiotheca talma Media: ct Inflow .Etatis*, Florence* 1858. t. V, p. 126 a; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans. 1752, t. n, col. 516-517, n. 60.

P. Axastase de Saint-BaUU
NICOLE Pierre |1'>27-1», .>» i il « Chartres le 19 octobre 1625. Il reçut d'abord les leçons de son père ct il acheva scs études de philosophie à Paris où Il fut maître ès arts, le 23 juillet 1611. Il étudia ensuite la théologie en Surbonne, 1615-1616 : sa thèse de baccalauréat sur la Béatitude, la Trinité cl la Grâce, 17 juin 1619, est dédiée à Mgr Lescot, évêque de Chartres. Par la faveur de deux «te scs tantes qui étaient a Port-Koyal. il fut lui-même accueilli dans cette maison ct Il fut chargé d'enseigner les Belles-Lettres aux Petites écoles. C'est pour ses élèves qu'il rédigea scs premiers écrits. A Port-Boyal, il sc lia d'amitié avec Amauld qu'il accompagna à Paris en 1655. A celte date, Amauld, ayant été exclu dc la Faculté, sc défendit avec la collaboration de Nicole, qui désormais se trouve presque toujours â côté dc lui, sauf durant les dernières années dc sa vie. où Amauld vécut dans les Pays-Bas et ou survinrent quelques légers dissentiments entre les deux amis Nicole resta, toute sa vie, simple tonsuré; il mourut à Paris le 16 novembre 1695.

Nicole est un écrivain extraordinairement fécond : beaucoup dc scs écrits ont été composés en collaboration avec Amauld. mais assez souvent les ouvrages ont été rédigés par Nicole, Amauld n'a guère fait que donner son approbation. Les écrits, ainsi composés se trouvent, pour la plupart, dans les (*Ettores* d'Arnauld, éditées en 13 volumes à Lausanne, 1775-1783. La *Preface historique ct critique*, placée par les éditeurs en tête «lu tome xxni donne de nombreux détails sur celte collaboration des deux amis. Nicole a publié. seul, un très grand nombre d'écrits, soit sous son propre nom. soit sous divers pseudonymes : Profuturus, Paul Irênêc. le sieur Damvilliers. Wendrock. un avocat au Parlement... La plupart dc ses écrits se rapp«>»rlcnt aux controverses jansénistes et, ordinairement, ils évitent les excès de fond et de forme qu'on trouve chez ln plupart des écrivains jansénistes. Il est difficile dc les classer, car presque tous sont dus ù des circonstances accidentelles de polémique. L'ordre chronologique reste dans l'ensemble le plus naturel.

Ovvhaues · Nicole a composé ses premiers écrits pour ses élèves de Port-Boyal : *Epigrammatum delectus ex omnibus lum veteribus tum rccenloribus poetis, cum dissertatione de vera pulchritudine ct adumbrata, nec non sentiis ex portis*, in-12, Paris, 1659. (le recueil, avec la dissertation qui l'accompagne ct les notes savantes et judicieuses qui sont nu bas dc chaque épigramme, fut rédigé par Nicole cl eut un grand succès, malgré les attaques du P. \uvasscur. S. J., qui consacra les cinq derniers chapitres de son ouvrage *Dc epigrammate, ii* la discussion de la dissertation <le Nicole, de ses notes el du choix meme des éplgrammes. Il semble bien que l'écrit de Nicole exerça une grande influence sur la littérature de Port-Hoyal (voir Pierre Joseph Monbm. *J.a rhétorique de Pascal*, dans le *Ilultelin de littérature ecclésiastique de Toulouse*, de juillet-octobre 1926. p. 165-176). ('est également pour scs élèves que Nicole publia *I.a logique* ou *I.*art de penser*, (pii fut revue el complétée par Amauld, in-12, Paris, 1662, 1661, très

souvent rééditée, avec des additions importantes, dues, presque toutes, à Nicole.

Il faut surtout signaler. Beaucoup d'entre eux, surtout avant la paix de Clément IX, en 1669, sont polémiques et sont dirigés plus ou moins directement contre les ennemis du jansénisme, et, tout spécialement, contre les jésuites. Après la paix de Clément IX et surtout après l'exil d'Arnauld dans les Pays-Bas, 1678, les écrits de Nicole sont beaucoup plus modérés, et même, sur certains points, ils sont en désaccord avec les thèses jansénistes.

De 1653 à 1657, Nicole prend part à la défense du livre et de la doctrine de Jansénius, condamnés par la bulle *In eminenti*, et aussi à la défense d'Arnauld que sa *Lettre à un duc* venait de faire exclure de la Sorbonne. Avec Noël de La Lane et Arnauld, il composa l'écrit intitulé : *Innocenti papæ X brevisima quinque propositionum in varios sensus distinctio, aperlaque de iis, tum calvinistarum ac lutheranorum, tum pelagianorum ac molinistarum, tum S. Augustini ejusque discipulorum sententia*, in-l., 1653. Avec Arnauld, il composa *Propositiones theologiae, de quibus hodie maxime disputatur, clarissime demonstrate*, in-l., 1656 et *Œuvres d'Arnauld*, t. xi.x, p. 705-718. C'est la défense des deux propositions qui venaient de provoquer l'exclusion d'Arnauld de la Sorbonne. La thèse, soutenue par les deux amis, dans cet écrit, fut attaquée vivement; une réponse parut, composée par Arnauld, Nicole et La Lane sous le titre : *Vindiciæ S. Thomæ circa gratiam sufficientem, adversus P. Joannem Nicolai, Ordinis PP. Prædicatorum, ubi omnia S. Thomæ testimonia de propositione Antonii Arnaldi contenta exponuntur et a perverso sensu illis afflicto vindicantur: ac ejusdem Arnaldi propositio et sententia S. Thomæ omnino conformis ostenditur*, in-l., 1656. Cet écrit se trouve dans les *Œuvres d'Arnauld*, t. xx, p. 591-711 et dans le recueil publié par Quesnel, sous le titre *Causa Arnaldina, seu Antonius Arnaldus a censura anni 1656 vindicatus, suis ipsius aliorumque scriptis in unum collectis*, 2 vol. in-12, Liège, 1699, I. p. 115-638. Contre le même dominicain, Nicole et Arnauld rédigèrent l'écrit intitulé : *Fratris Nicolai theses theologicæ notis Thomisticis expunctæ*, in-l., 1656. dans les *Œuvres d'Arnauld*, t. xx. p. 563-590, et dans la *Causa Arnaldina*, I.1, p. 407-112.

L'ouvrage intitulé : *Responsio ad Holdenum* est une réplique de Nicole à une lettre écrite par Holden à Arnauld, le 5 février 1656, pour justifier la censure de Sorbonne contre les deux propositions d'Arnauld. Nicole poursuit sa défense d'Arnauld dans la *Défense de la proposition de M. Arnauld louchant le droit, contre la première lettre de M. Chamillart. docteur de Sorbonne, par un bachelier en théologie*, in-l., 1656. Il s'agit de la proposition, d'après laquelle le grâce n'est pas toujours accordée aux Justes. Quelque temps après parut la *Réfutation de la seconde lettre de M. Chamillart*, où l'on fait voir que le passage de M. l'évêque d'Ypres, d'où il dit que la première proposition est extraite, ne contient rien que de catholique par la propre confession de M. Chamillart, in-l., 1656. C'est aussi pour défendre Arnauld que Nicole composa l'écrit intitulé : *Vera S. Thomæ de gratia sufficiente et efficaci doctrina dilucide explanata*. (cet ouvrage, qui porte le nom d'Arnauld, est certainement, en grande partie, l'œuvre de Nicole, ainsi que l'écrit suivant : *Antonii Arnaldi, super illa propositione SS. Chrysostomi et Augustini : De uit Petro lentato gratia, sine qua nihil poterat. Dissertatio theologica quadripartita*, in-l., 1656. Ces deux écrits se trouvent dans les *Œuvres d'Arnauld*, t. xx.p. 39-77, et p. 159-311 et dans *Causa Arnaldina*, I.1, p. 107-111, et p. 166-406.

Nicole eut quelque part aux célèbres *Lettres provinciales* qui portent le nom de Pascal et qui furent publiées, du mois de janvier 1656 au 21 mars 1657; il revit et corrigea plusieurs de ces lettres; en particulier, la seconde des vi., vu., vin., ainsi que les xiii. et XIV.; il donna le plan de la ix., de la x. et de la xi. et fournit la matière des xvi., xvii., xviii.. Plus tard Nicole reprit les accusations portées par les *Lettres provinciales* contre les Jésuites. Le P. Pirot, S. J., avait publié une *Apologie des casuistes*. Nicole et Arnauld répliquèrent par les *Avis de MM. les cures de Paris à MM. les curés des autres diocèses de France sur le sujet des mauvaises maximes de quelques nouveaux casuistes*, in-l., (parurent de 1656 à 1659. Ces *Avis* sont au nombre de dix ; le premier, daté du 15 septembre 1656, et le second sont l'œuvre commune de Nicole et d'Arnauld. Nicole seul composa les troisième et quatrième, 7 et 23 mai 1656, et les huitième et neuvième publiés en juin 1659. Arnauld composa les sixième et septième; Pascal intervint aussi et c'est à lui qu'on attribue le cinquième daté du 11 juin 1658. L'auteur du dixième est inconnu ; il est probablement l'œuvre commune de Pascal, de Nicole et d'Arnauld.

Dans l'écrit intitulé : *Triduum theologorum ad examinandas quinque propositiones ab Innocentio X selectorum suffragia, seu, ut appellant, vota Summo Pontifici scripto tradita, ex quibus verus sensus Constitutioni innotescit, et ad optatam inter catholicos theologos pacem stabiliendam via facilis aperitur*, in-l., 1657, Nicole travaille à ramener la paix parmi les théologiens, tout en défendant les cinq propositions de Jansénius. Nicole reprend cette idée dans un nouvel écrit qui a pour titre : *Pauli Irenæi disquisitiones ad présentes Ecclesiæ tumultus sedandos opportuna; prima, an sint in Ecclesia novi alijus hujus sectatores? secunda, de vero sensu Jansenii et multis commentitiis sensibus illi afflictis circa primam propositionem: tertia, sive Ecclesia turbata Fr. Annato Jesuita judice composita*, in-l., 1657. Cet écrit fut réédité, comme le précédent, dans la *Causa Janseniana, sive fictilia hæresis, sex disquisitionibus theologice, historice explicata et explosa a Paulo Irenæo: adjecti sunt insuper de eadem materia alij tractatus et epistola*, in-8., Cologne, 1682. Dans ce même recueil, on trouve un autre écrit de Nicole, publié sous le pseudonyme de François Profuturus. C'est une réponse à un écrit de Pierre de Afarca, archevêque de Toulouse, qui avait publié une *Relation de ce qui s'est passé depuis 1653 dans les assemblées du clergé, au sujet des cinq propositions*. Nicole conteste les affirmations de cette *Relation* dans le *Belga percontator, sive Francisci Profuturi, theologi Belgici, super narrationes rerum gestarum in Conventu cleri gallicani circa Innocenti X constitutionem, scrupuli*, in-l., 1657. Quelque temps auparavant, en collaboration avec Arnauld, Nicole avait composé une *Réponse au P. Annal, provincial des jésuites*, touchant les cinq propositions attribuées à M. l'évêque d'Ypres, in-4., 1651.

Sous le nouveau pseudonyme de Guillaume Wundrock, Nicole publia, en 1657, une traduction latine des *Lettres Provinciales*, qui souleva de vives polémiques. L'écrit a pour titre : *Ludovici Montalti Littene provinciales de Morali et Politica jesuitarum, e gallico latine versu: cum notis per Guglielmum Wundrockium. Accesserunt Pauli Irenæi disquisitiones et alia quidam ejusdem argumenti*, in-8., Cologne, 1658. Avec la traduction de l'ouvrage de Pascal, on trouve des notes de Nicole lui-même, et celui-ci a ajouté à la cinquième lettre provinciale une dissertation d'Arnauld ; *Disirrtatio theologica de probabilitate*, et, à la dixième, une autre dissertation d'Arnauld sur l'amour de Dieu, écrite contre le P. Sirmond, S. J. L'ouvrage de Nicole

cul, de suite, beaucoup de succès : A la fin de sa vie, Nicole donna une sixième édition qui renferme de nombreuses additions : la dissertation sur la probabilité est beaucoup plus complète; la xviii^e lettre provinciale est accompagnée d'un dialogue sur la grâce efficace; au commencement de l'écrit, Nicole a placé une histoire des *Lettres provinciales*, ou il raconte l'occasion où les suites des *Provinciales* et de la condamnation de *VApologie des casuistes*. L'écrit et les notes de Nicole furent traduits en français par Françoise-Marguerite de Joncoux, 2 vol. in-12, 1700, et, un peu plus tard, 3 vol. in-12. Dès que parut la traduction de Nicole, elle fut vivement attaquée en particulier par le jésuite Honoré Fabri, sous le pseudonyme de Bernard Stubrock, dans les *Notes sur les notes de Guillaume Wendrock et sur les disquisitions de Paul Irénéus*, in-12, Cologne, 1659. La traduction de Nicole fut dénoncée au Parlement de Bordeaux comme hérétique; les professeurs de la faculté de théologie de Bordeaux ayant fait la sourde oreille, ils furent eux-mêmes attaqués. Alors parut une *Défense des professeurs en théologie de l'université de Bordeaux* contre un écrit intitulé : *Lettre d'un théologien à un officier du Parlement* sur la question si le livre intitulé : *Ludovici Montalti littera* est hérétique, in-12, 1660. La discussion se poursuivit et provoqua une *Seconde défense des professeurs en théologie de l'université de Bordeaux*, contre divers écrits dictés par les jésuites, où l'on fait voir l'absurdité de la prétention de ces Pères que le fait de Jansénius soit inséparablement joint à la foi, in-4^e, 1660 (sur l'histoire des *Lettres provinciales* A Bordeaux, voir L. Bertrand, *Mélanges de biographie et d'histoire*, in-8^e, Bordeaux, 1885, p. 86-101, et *La vie de Messire Henri de Béthune, archevêque de Bordeaux (1604-1680)*, 2 vol. in-8^e, Bordeaux, 1902, I, i, p. 337-358). Les deux *Défenses* des professeurs de Bordeaux sont probablement de Nicole lui-même, qui collabora, avec Arnauld, à la rédaction de trois autres écrits qui se rattachent à cette polémique : 1^o *Réflexion sur la poursuite que les jésuites font au Parlement de Bordeaux pour faire condamner les « Lettres Provinciales » traduites en latin par Wendrock*; 2^e *Réfutation des raisons alléguées pour obtenir la condamnation des lettres de Montalt, traduites par Wendrock, avec des notes théologiques*; 3^e *Motifs de la déclaration qu'ont donnée les professeurs en théologie de l'université de Bordeaux touchant le livre de Montalt*. En même temps, Nicole écrivait contre les casuistes. D'après ses biographies, il est l'auteur du *Padum pour les curés de Rouen contre l'Apologie des casuistes*, in-8^e, 1658. et de la *Réponse à la lettre des jésuites contre les censures des évêques*, publiée en 1659, sous le nom d'Optat. C'est lui certainement qui a composé *l'Ordonnance de M. l'archevêque de Sens contenant la condamnation du livre de l'Apologie des casuistes*, in-1^o, 1659; il a aussi collaboré, avec Etienne de Lombard, à la *Lettre pastorale de M. l'évêque de Digne* (de Janson, futur évêque de Beauvais et cardinal) contenant la condamnation de *VApologie des casuistes*, in-4^e, 1659.

Nicole intervint d'une manière très active, dans la question de la signature des divers Formulaires. En 1661, il publia une *Idée générale de l'esprit et du livre du P. Amiotte*, in-1^o, 1661, pour réfuter l'écrit que celui-ci avait composé sous le titre : *Défense des constitutions d'innocent A et d'Alexandre VII*. En même temps, Nicole collaborait avec Arnauld aux *Mémoires touchant les moyens d'apaiser les disputes présentes*, 1661. et il rédigeait les *Difficultés proposées à l'Assemblée du clergé de France*, qui se tint à Paris en cette année 1661, sur les délibérations touchant le Formulaire; c'est encore Nicole qui publia l'écrit *De l'hérésie et du schisme que causerait dans l'Eglise de*

France la signature du Formulaire, sans souffrir la distinction du fait et du droit, in-1^o, 1661. Ces divers écrits reçurent au moins l'approbation d'Arnauld et se trouvent dans les *Œuvres*, t. xxv, p. 199-258.

Au sujet du mandement du 8 juin 1661, par lequel les vicaires généraux du cardinal de Bctz, archevêque de Paris, demandaient, pour la signature du Formulaire, non point la créance du fait, mais seulement la soumission respectueuse, Nicole composa trois lettres latines, l'une adressée au pape Alexandre VII, la seconde au cardinal d'Estc, protecteur des affaires de France et Borne, et la troisième au cardinal Bospiigliosi, au nom des grands vicaires, 1661, tandis qu'Arnauld, de son côté, publiait une *Défense de l'Ordonnance des grands vicaires*. *Œuvres*, t. xxv, p. 375-399. Comme l'ordonnance fut annulée par un arrêt du Conseil, Nicole et Arnauld publièrent des *Avis à MM. les évêques de France sur la surprise qu'on prétend faire au pape pour lui faire donner quelque atteinte au mandement de MM. les vicaires généraux de Mgr le cardinal de Retz, archevêque de Paris*, 18 août 1661. *Œuvres* d'Arnauld, t. xxi, p. 401-139. Un bref de Borne condamna le mandement des vicaires généraux. Le 1^{er} août 1661, et un arrêt du Conseil, le 1^{er} mai 1662, autorisa le bref. De concert avec Arnauld, Nicole composa la *Lettre de M. l'évêque d'Angers (Henri Arnauld) au roi, sur la signature du Formulaire*, 6 juillet 1661, et il traduisit en latin la lettre du t^{me} prélat au pape, datée du 8 août 1661.

Une thèse, soutenue chez les jésuites au Collège de Clermont, le 12 décembre 1661, attaquait l'infaillibilité du pape dans les questions de fait, aussi bien que dans les questions de droit. Elle fut vivement attaquée, en particulier par Nicole qui composa, dès 1662, *Les pernicieuses conséquences de la nouvelle hérésie des jésuites contre le roi et contre l'État*: l'écrit ne fut pas d'abord publié, mais un anonyme, l'ayant connu, en composa un ouvrage intitulé : *Défense des libertés de l'Eglise gallicane contre les thèses des jésuites, soutenues à Paris dans le Collège de Clermont le 12 décembre 1661, adressée à tous les Parlements de France*, in-4^e, 1662; dans cet écrit, il y avait des additions qui déplurent à Nicole, celui-ci désavoua l'ouvrage et fit imprimer le sien en 1661. avec une *Réfutation des chicaneries dont quelques théologiens tachent d'é luder l'autorité des conciles de Constance et de Bâle*. En 1662, Nicole avait déjà publié le *Tractatus de distinctione juris et facti in causa fan-seniana*, in-4^e. Les jésuites prirent la défense de leur thèse, dans un écrit latin : *Expositio thesios in Ciromontano collegio propugnata, 12 decembris*. Nicole répliqua, avec Arnauld, dans *Les illusions des jésuites dans leur écrit intitulé : Expositio thesios, pour empêcher la condamnation de la nouvelle hérésie*, 1662, *Œuvres* d'Arnauld. I. xxv, p. 531-542; il publia aussi un *Pactum de MM. les curés de Paris* contre les thèses des jésuites, 1662, *ibid.*, p. 513-518. Dès le mois de janvier 1662, Arnauld avait lui-même publié un écrit auquel Nicole avait collaboré : *La nouvelle hérésie des jésuites, soutenue publiquement, dans le Collège de Clermont, par des thèses imprimées du 12 décembre 1661, dénoncée à tous les évêques de France*, in-4^e, 1662. *Œuvres* d'Arnauld, t. xxv, p. 511-530.

La grave question de la signature du Formulaire reparut encore en 1662, et, durant les années suivantes, Nicole prit la défense d'un curé du diocèse de Rouen qui avait été interdit, le 11 avril 1662. par François de Harlay, alors archevêque de Bourges, dans *Nullités de l'interdiction du sieur curé de Chars au sujet de la signature du Formulaire, et les nullités et injustices de toutes les censures qui pourraient être faites sur ce sujet*, in-4^e, 1662. A Paris, les vicaires généraux

avaient publié le 31 octobre 1661, un second mandement qui annulait les prescriptions du premier, mais le cardinal de ReU, ayant donné sa démission, et son successeur P. de Marca étant mort avant même d'avoir pris possession de son siège. le 2U juin 1662, le chapitre de Notre-Dame publia, le 30 juin, le siège étant vacant, un troisième mandement, qui prescrivait la signature du Formulaire. Ce fut l'occasion de l'écrit qui parut le 8 Juillet 1662, sous le titre : *Nullités et abus du troisième mandement pour la signature du Formulaire, publié à Paris le 2 juillet*. Œuvres d'Arnauld. t. xxi. p. 159-482. Avec Arnauld, Nicole composa la *Deuxième lettre de M. l'évêque d'Angers au roi*, 1662, datée du 21 juillet, et la *Lettre de M. l'évêque d'Angers à M. le nonce*, 1662. Avec Arnauld encore, Nicole composa *Les justes plaintes des théologiens contre la délibération d'une assemblée tenue à Paris le 2 octobre 1663, et la défense des d'écus improbateurs du Formulaire, contre l'entreprise de cette assemblée*, in-I., 1663. Œuvres d'Arnauld, I. xxii, p. 109-171.

Nicole avait rédigé un petit traité qui devait servir de préface à *l'Office du Saint-Sacrement* qui s'imprimait en 1659. *L'Office* parut, mais sans le traité de Nicole. Cependant plusieurs copies avaient été prises de ce petit travail, dans lequel Nicole établissait la croyance constante de l'Église au sujet de la présence réelle de Noirc-Scigneur dans l'eucharistie. Le ministre Claude connut une de ces copies et lit paraître une réponse. Alors Nicole se décida à donner au public son écrit qui était *La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie, avec la réfutation de récrit d'un ministre contre ce traité*. C'est la *Petite perpétuité* qui parut à Paris, en 1664, sous le nom de Barthélemy. Œuvres d'Arnauld, t. xii, p. 73-102. Nicole y montre qu'aucune innovation, ni brusque, ni lente, ne s'est produite dans cette croyance. Claude répliqua dans une *Réponse aux deux traités intitulés la perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie*: Nicole reprit son travail (dont on trouve une ébauche avec des notes, à la bibliothèque Mazarine, manuscrit n° 2167); Il parut sous le nom d'Arnauld. afin que le nom du célèbre docteur lui donnât plus de poids : ce fut *La (grande) perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie, contre le livre du ministre Claude*, 3 vol. in-I.. Le premier volume parut en 1669; l'auteur y développe l'argument de prescription, et montre qu'il n'y a eu aucun changement dans la doctrine de l'Église, en réfutant les objections du ministre Claude. Celui-ci répliqua par une *Réponse au livre d'Arnauld intitulé : La perpétuité*, 2 vol. in-8., Charenton, 1671. Nicole lit une *Réponse générale au livre de W. Claude*, in-12, Paris, 1671 Œuvres d'Arnauld. I. xii, p. 211-112. Cependant Nicole, à la fin de son premier volume, avait promis de poursuivre son empiète : ce fut l'objet du second volume de *La perpétuité*, qui parut en 1672; on y trouve exposés, renseignements de l'Écriture et la croyance de l'Église durant les six premiers siècles de l'ère chrétienne. Enfin le troisième volume, in-I.. Paris, 1676. contient la réponse aux passages difficiles des Pères, objectés par les ministres, avec les preuves authentiques de la croyance des Églises d'Orient et d'Occident sur la présence réelle et la transsubstantiation. Cet écrit de *La perpétuité de la foi* a été souvent réédité, avec des additions importantes. Les éditions de 1702-1701 et «le 1711-1713. contiennent 6 volumes in-I* et comprennent les trois volumes de Nicole et Arnauld; le quatrième contient la *Réponse générale à M. Claude*, la créance de l'Église grecque touchant la transsubstantiation par Nicole. Les tomes v et vi renferment les travaux d'Étienne Rcaudot qui réfute les objections faites à l'écrit primitif. Il ne

édition plus récente, 5 tomes en 6 volumes in-I., Paris, 1781-1782. reproduit les deux éditions précédentes. et l'abbé Aligne dans sa collection, I vol. in-I., 1811, a publié *La perpétuité de la foi sur l'eucharistie* par Nicole, Arnauld et Rcaudot, *sur la confession* par Denis de Sainte-Marthe, *sur les principaux points qui divisent les catholiques d'avec les protestants* par Schellmachcr.

Les polémiques jansénistes, quoique atténuées, duraient toujours. Le P. Ferrier, S. .L, considérait les adversaires du Formulaire comme vraiment hérétiques dans *l'Idée véritable du jansénisme*. Nicole répliqua par *Les lettres sur l'hérésie imaginaire*, qui sont au nombre de dix. Elles parurent d'abord séparément, du 21 janvier 1661 au 20 novembre 1665, et furent réunies sous le titre d'*Imaginaires*, et le pseudonyme de sieur de Damvilliers, in-12, Cologne, 1667. A la fin de ses *Lettres*, Nicole avait publié un discours contre les pièces de théâtre et les romans. Racine s'y crut visé et répliqua par deux lettres à Nicole. La seconde ne fut pas imprimée, à cause de l'intervention de MM. de Port-Royal, alors réconciliés avec Racine, mais cependant ces deux lettres de Racine furent éditées dans un *Recueil de pièces diverses choisies*, 2 vol. in-12, 1711 (voir *Journal des Savants* du 11e juillet 1711. p. 135-141, et *Mémoires de Trévoux*, octobre 1711, p. 1716-1730). Pour l'humour et l'esprit, ces deux lettres de Racine valent les meilleures *Provinciales*. L'édition de Cologne contient, outre les *Lettres imaginaires* de Nicole, le *Jugement équitable sur les contestations présentes, pour éviter les jugements téméraires et criminels, tiré de saint Augustin* et un *Examen de la réponse à la neuvième imaginaire*, daté du 25 juin 1666. Une nouvelle édition de 1683 renferme aussi le *Traité de la foi humaine*, publié en 1661. et une *Lettre de M. d'Alai à M. de Péréfixe*.

Nicole fut, avec Arnauld, le défenseur des religieuses de Port-Royal; avec lui, il composa une *Apologie pour les religieuses de Port-Royal du Saint-Sacrement, contre les injustices et les violences du procédé dont on vient d'user envers ce monastère*, 1665. Œuvres d'Arnauld. t. xxiii, p. 165-831. La première partie de cet ouvrage était achevée au mois d'octobre 1661, et une préface, rédigée probablement par Claude de Sainte-Marthe, y fut ajoutée, en janvier 1665. La deuxième partie parut en janvier ou février 1665; la troisième est datée du 20 mars et la quatrième du 21 avril 1665. Arnauld collabora à cet écrit, mais il paraît bien que Nicole en fut le principal auteur; c'est certainement lui qui a composé les deux *Requêtes* des religieuses de Port-Royal à M. de Péréfixe, qui sont insérées dans la troisième partie de *l'Apologie*, ainsi que les *Réflexions sur la déclaration de M. de Péréfixe*, 1661, auxquelles Arnauld concourut peut-être. Desmarets de Saint-Sorlin attaqua *l'Apologie* dans un écrit intitulé : *Réponse à l'insolente Apologie pour les religieuses de Port-Royal*, 2 vol. in-12, Paris, 1666. Cette critique provoqua l'écrit de Nicole : *Les visionnaires* contenant huit lettres dont la première est datée du 31 décembre 1666; les autres parurent successivement. Elles furent réunies, avec une préface, sous le titre : *Les imaginaires et les visionnaires ou dix huit lettres sur l'hérésie imaginaire*, par le sieur de Damvilliers, 2 vol. in-12, Liège. 1667. Quelques-unes de ces lettres, par exemple, les nos. iv et v visionnaires, renferment des détails intéressants sur les religieuses de Port-Royal.

Nicole prit la défense des quatre évêques qui avaient refusé de signer le Formulaire. Il travailla aux *Mémoires sur la cause des quatre évêques*, in-1°, 1666. (Œuvres d'Arnauld. t. xxiv, p. 193-362, qui sont l'œuvre collective d'Arnauld. de Nicole et de La Lane; Nicole n'a rédigé probablement les sixième et septième, datées des 1er et 20 décembre 1666. Ces *Mémoires*,

nu nombre de sept, furent complétés, plus tard, par trois autres, qui parurent en 1668. Nicole collabora à *In Réutation du livre du P. Annat, contenant des réflexions sur le mandement de l'évêque d'Alct et sur divers écrits où l'on dé/end contre ce Père les mandements et les procès-verbaux de plusieurs prélats qui ont distingué le /ail et droit, sans exiger la créance du fait*, in-4., 1GG7.

Nicole fut un des principaux collaborateurs qui prirent part à la traduction du Nouveau Testament, imprimé à Afons, si choraux jansénistes. *Œuvres d'Arnauld*, t. vi, j). 1-550. Avec Arnauld, il réfuta les objections qui furent faites à cette traduction, dans la *Dé/ense du Nouveau Testament de Afons contre le P. Alaimboiing*, in-I., 1GG7. Cette *Dé/ense* est divisée en sept parties qui parurent successivement, *Œuvres d'Arnauld*, t. vi, p. 559-781, et furent réunies dans un volume in-8., en 16G9, avec un avertissement de Nicole. Celui-ci travailla aussi aux autres écrits qui furent rédigés à Port-Koyal pour la défense de la traduction et qui, pour la plupart, portent le nom d'Arnauld. C'est également pour défendre scs amis de Port-Royal que Nicole collabora à l'écrit intitulé : *Conformité des jansénistes et des thomistes au sujet des cinq propositions*, in-4., 16G7, et qu'il publia la *Requête de Al. l'archevêque d'Embrun avec des notes*, in-I., 1GG8, afin de réfuter les assertions de l'archevêque d'Embrun contre les solitaires de Port-Koyal, pour qui Nicole composa une nouvelle *Requête* au roi. M. Le Boy, abbé de Hauléfonlaine, avait publié une *Lettre sur la constance* à laquelle le P. Bouhours, S. J., avait répliqué. Pour défendre son ami et Port-Royal, Nicole publia une *Réfutation de la réponse à la lettre sur la constance et le courage qu'on doit avoir pour la vérité*, in-4., 1G68, et une *Lettre à AL l'archevêque d'Embrun, où l'on montre l'imposture insigne de son défenseur, touchant la lettre sur la constance et le courage qu'on doit avoir pour la vérité*. Ces deux écrits sont dirigés contre le P. Bouhours.

Nicole poursuivit la lutte contre le protestantisme, dans l'écrit intitulé : *Préjugés légitimes contre les calvinistes*, in-12. Paris, 1671. Ce livre, dont le but était de soutenir Arnauld, fut composé sous les yeux et avec l'approbation d'Arnauld, et il fut vivement et laqué par les ministres. Claude. Pajon et Jurieu. Claude, ministre de Charenton, répliqua à Nicole dans la *Dé/ense de la ré/ormation contre les préjugés légitimes*; Pajon, ministre d'Orléans, publia *VExamen du livre qui a pour titre : Préjugés légitimes*, et enfin, Jurieu, ministre à Metz, publia les *Préjugés légitimes contre le papisme*, in-12, Amsterdam, 1675, et *Le vrai système de l'Eglise et la véritable analyse de la /oi*, in-8., Dordrecht, 1682. Nicole défendit son ouvrage par l'écrit intitulé : *Les prétendus réformés, convaincus de schisme*, pour servir de réponse tant à un écrit intitulé : *Considérations sur les lettres circulaires de l'assemblée du clergé de France de 1682* qu'à un livre intitulé : *Dé/ense de la ré/ormation contre tes préjugés légitimes*, in-12, Paris, 1681 (voir E. du Pin. *Ribliothèque des auteurs ecclésiastiques du Ai// siècle*, t.in, p. 362-368). Le traité *De l'unité de l'Eglisc ou Réutation du nouveau système de Ai. Jurieu*, in-12. Paris. 1687 (voir *Journal des savants*, 22. 29 mars et 5 avril 1688. p. 159-179) est une réponse à la théorie exposée par Jurieu. à savoir que l'Eglisc catholique est universelle, qu'elle est répandue dans toutes les sectes, et a de véritables membres dans toutes les sociétés qui admettent la religion chrétienne, quelles (pie soient les divergences qu! les séparent et les portent à s'excommunier les unes les autres. Contre Jurieu, Nicole montre que la doctrine de l'Eglisc sur l'unité est celle qu! est embrassée par tous les chrétiens depuis seize siècles, et il expose les preuves du schisme

introduit par le calvinisme. E. du Pin, *op. cil.*, t. ni, p. 368-393.

Afais l'ouvrage capital de Nicole, celui qui a fait sa réputation, c'est le traité qui a pour titre : *Essais de morale*, qui parut d'abord en 4 vol. in-12, Paris, 1671-1678. Le premier volume fut imprimé en 1671, sous le nom de Afombrigny; le second, qui contient un traité de l'éducation d'un prince avec quelques autres traités de morale, parut en 1671 sous le pseudonyme de Chanterène; le troisième, qui parut en 1675 sous le même nom, contient quelques traités déjà publiés : *Traité des diverses manières dont on tente Dieu* et un petit écrit *De la comédie*, déjà imprimé en 1659, pour servir de préservatif contre les ouvrages de l'abbé d'Aubignac, qui, en 1657, avait fait l'apologie du théâtre. Enfin le quatrième volume parut, anonyme, en 1678. D'autres volumes *d'Essais* parurent plus tard ; mais déjà de nombreuses éditions, plus ou moins complètes, avaient été publiées, en particulier, à La Haye, 9 vol. in-12, 1686-1696. Après la mort de Nicole, les éditions se multiplièrent : une dixième édition en 10 volumes parut en 1799; celle de Paris, 1713-1725, contient 14 volumes, comme celle de 1753.

Les diverses éditions furent imprimées, avec des modilleations plus ou moins profondes, ou des extraits plus ou moins importants sous des litres divers : *Continuation des Essais de morale* contenant des réflexions morales sur les épllres et les évangiles de toute l'année, 4 tomes en 5 vol. in-12, Paris, 1687-1688 (A la bibliothèque Sainte-Geneviève, on trouve, ms. 1484, p. 166-182, des *Extraits* des principaux endroits des explications de Nicole sur les <pitres et les évangiles de l'année et. ms. 2874, un index, par ordre alphabétique, des matières traitées dans les réflexions mêlées de feu AL Nicole sur les <pitres et les évangiles de toute l'année et sur les mystères de Jésus-Christ.) Une autre *Continuation des Essais de morale* donne un tome neuvième, ouvrage posthume de AL Nicole, contenant divers traités, in-12, Paris, 1700. Enfin, on peut citer encore : *Continuation des Essais de morale*, contenant la vie de Ai. Nicole et l'histoire de scs ouvrages, in-12, Luxembourg. 1732 et Liège, 1767; *La science du salut*, tirée des *Essais de morale* par Orner Joly de Fleury, in-12. Paris, 1716; *Œuvres philosophiques et morales de Nicole*, contenant un choix de ses *Essais*, publiées avec des notes et une introduction par M. Jourdain, in-12, Paris, 1844.

Nicole lui-même compléta ses *Essais* par d'autres écrits qui n'en sont que le développement et qui parurent après sa mort. Ce sont : les *Instructions théologiques et morales sur les sacrements*, 2 vol. in-12. Paris, 1700, réédités en 1701, 1708, 1723, 1741: — *Instructions théologiques et morales sur le symbole*, 2 vol. in-12, Paris, 1706, réédités en 1716, 1723, 1761; ce sont 13 Instructions dans lesquelles Nicole aborde divers sujets religieux, en se plaçant au point de vue pratique (*Journal des savants*, du 11 janvier 1706, p. 17-24, et *Aiémories de Trévoux*, février 1707, p. 189-216, et novembre 1707, p. 1881-1892); — *Instructions théologiques et morales sur l'Oraison dominicale, la Salutation angélique, la sainte Afesse et les autres prières de l'Eglise*, in-12, Paris. 1706, rééditées en 1708. 1725, 17G1 ; ce sont sept Instructions dont la troisième fait un bel éloge de la sainte Vierge (*Journal des savants* du 5 juillet 1706, p. 401-406, et *Mémoires de Trévoux*, octobre 1712, p. 1741-1762); *Instructions théologiques et morales sur le premier commandement du decalogue*, où il est traité de la fol, de l'espérance et de la charité, 2 vol, in-12, Paris, 1709, réédités en 1711, 1741; c'est un écrit en forme de dialogues que Nicole n'eut pas le temps d'achever.

Toutes les œuvres morales de Nicole furent de nouveau éditées en 22 volumes, comprenant 8 volumes

d'Essais, 5 volumes de *Continuation des Essais*, publiés en 1723, puis 7 volumes, 1719-1728, d'instructions, et enfin 2 volumes sur la Prière, 1716. Un prêtre du diocèse de Limoges, Fichant, publia, en 1732, (cent) *Propositions extraites de 22 volumes de morales de M. Nicole*, où il s'applique à montrer que ces propositions contiennent les cinq propositions de Jansénius (*Mémoires de Trévoux*, juin 1732, p. 1032-1068); de leur côté, les *Nouvelles ecclésiastiques* du 18 octobre 1732, p. 189-190, disent que ces cent propositions donnent une explication parfaite de la bulle dans tous ces points (*Mémoires de Trévoux*, février 1733, p. 372-379). Dans tous ces écrits, Nicole exagère les faiblesses de la nature humaine et l'impuissance de l'homme pour le bien; il risque peut-être de développer les scrupules par ses analyses subtiles où tout empreintes de pessimisme. Voir Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. iv, *L'École de Port-Royal*, p. 466-472, dont la sévérité à l'endroit de Nicole paraît néanmoins outrée.

Nicole aborda aussi les questions de spiritualité, indirectement d'abord, dans la *Lettre des évêques de Saint-Pons et d'Arras au pape Innocent XI*, contre les relâchements des casuistes, 1677, et directement dans le *Traité de l'oraison*, in-1°, Paris, 1679. Nicole composa cet écrit pour défendre, contre Barcos, abbé de Saint-Cyran et neveu du fameux abbé de Saint-Cyran, un petit écrit *De l'oraison mentale*, que la sœur Angélique de Saint-Jean, abbesse de Port-Royal, avait publié, sous le nom de Philcrème. Pour éviter des polémiques, Nicole ne publia son écrit qu'après la mort de Barcos, 16 août 1678, et en 1694, il en donna une troisième édition, sous le titre de *Traité de la prière*, 2 vol. in-12, Paris, 1694. Voir Bremond, *op. cit.*, p. 418-482 et 501-553. Nicole fit imprimer, peu après le *Traité de l'oraison*, une *Histoire de Catherine Fontaine, autrement La Prieuse, et la vie de Jeanne Malin*, in-12, 1680; son but était de désabuser le public au sujet de ces deux prétendues dévotes qu'un prêtre habitué de Saint-Koch, nommé Villcri, exilé à Autun, prétendait justifier, dans un écrit qui a pour titre *Abrégé de l'histoire de la vie de Catherine Fontaine*, pour répondre à un libelle intitulé : *Histoire de Catherine Fontaine, autrement la Prieuse*, 1688. Sous le titre : *Egræ animæ et dolorem suum lenire conantis pia in psalmum exortatio soliloquia*, Nicole donna une explication libre du psaume cxviii, composée par M. Hamon, et il fit imprimer, en 1687, le second volume des *Traités de M. Hamon* dont le premier volume avait été publié en 1675. C'est aussi Nicole qui fit imprimer à Paris, en 1689, deux volumes des autres traités de piété de M. Hamon, avec une longue préface où il fait un éloge enthousiaste de ce bon solitaire de Port-Royal.

Aux ouvrages de spiritualité de Nicole, il faut ajouter celui qu'il composa à la demande de Bossuet, après une élude attentive des écrits de Molinos et de Mme Guyon *La Réutation des principales erreurs des quêtés*, contenues dans les livres censurés par l'ordonnance de Mgr l'archevêque de Paris du 16 décembre 1694, in-12, Paris, 1695, est le dernier ouvrage publié par Nicole lui-même qui mourut le 16 novembre 1695. Cet écrit, mieux que tout autre, montre bien le caractère anlimyslique de Nicole. Voir Bremond *op. cit.*, p. 483-488 et 553-588.

Nicole se sépara de Port-Royal sur la question de la grâce, où il eut des polémiques assez vives avec ses amis : Arnould, le P. Quesnel, le P. Hilarion Monnier, de la congrégation de Saint-Vanne, et le P. Lamy, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur. Contre ses amis, il soutint l'existence d'une grâce universelle accordée par Dieu à tous les hommes : c'est la grâce suffisante que Dieu ne refuse à personne, avec laquelle

d'ailleurs, si elle est seule, on ne peut agir réellement. Sur cette question. Nicole paraît infidèle au Jansénisme; il fut combattu, mais, pour éviter tout scandale, les écrits ne furent point publiés, du vivant des principaux antagonistes : Nicole et Arnould. Ce fut seulement après la mort de Nicole que quelques-uns des écrits virent le jour (voir *Préface historique et critique* des éditeurs des *Œuvres* d'Arnould, t. x, p. xix-xxix) : *Le système de M. Nicole touchant la grâce universelle*, in-12, Cologne, 1699. C'est un extrait d'un ouvrage qui parut plus tard. Le P. Souâtre, S. J., qui le publia, le donne comme le testament spirituel de Nicole (*Mémoires de Trévoux*, mars 1702, p. 65-76; on en trouve une copie à la Bibliothèque nationale ms. franç. 10393); *Traité de la grâce générale*, 2 vol. in-12, 1715, où on trouve réunis tous les écrits composés par Nicole sur cette question : au premier volume, il y a un long traité que Nicole avait composé en 1674 et cinq lettres qu'il avait écrites sur ce sujet, puis une *Réponse à un écrit sur le sentiment de Jansénius touchant la grâce suffisante des thomistes*; le second volume comprend un autre *Traité de la grâce générale*, beaucoup plus complet que le premier, puis quatre dissertations contre le P. Hilarion Monnier, bénédictin de la congrégation de Saint-Vanne, qui s'était déclaré contre le système de Nicole, et avait écrit sept lettres qui furent publiées en 1716, sous le titre de : *Réflexions sur le traité de la grâce générale*; à la fin du volume, il y a un *Éclaircissement sur diverses propositions condamnées par l'inquisition de Rome* dans le décret d'Alexandre VIII, puis une *Lettre à Quesnel* et un *Écrit de la part que Dieu a dans la conduite des hommes*; ce dernier travail est l'œuvre de Bourdaille, docteur de Sorbonne. Les théories de Nicole au sujet de la grâce générale soulevèrent de vives critiques de la part des amis de Port-Royal : on peut citer des *Extraits de deux lettres de feu le Révérendissime Père général des chartreux sur le système de M. Nicole* (*Mémoires de Trévoux*, octobre 1712, p. 1762-1779). À la Bibliothèque nationale, on trouve : mss. franç. 10693, *Le système de M. Nicole touchant la grâce universelle*; 19303, *Le système, de M. Nicole sur la grâce*; 10596, *Examen du système de M. Nicole sur la grâce universelle ou générale*. À la bibliothèque Sainte-Geneviève, ms. 1546, *Plan du nouveau système de M. Nicole touchant la grâce universelle*, et ms. 1533, *Réfutation du système de M. Nicole* par M. Duquel. Ce dernier écrit se trouve aussi à la Bibliothèque nationale, ms. franç. 302. C'est en s'appuyant sur la théorie soutenue par Nicole dans ces divers écrits que M. Henri Brémont a pu écrire tout un chapitre intitulé : *Nicole ou le jansénisme malgré lui*, dans l'ouvrage déjà cité, p. 426-466.

Dans le recueil de *Lettres choisies de M. Nicole*, in-12, Liège, 1702, on n'a réuni 54 lettres qui, presque toutes, abordent quelques points de morale exposés « avec beaucoup de soin et de délicatesse ». (*Journal des savants* du 13 novembre 1702, p. 629-636 et *Mémoires de Trévoux*, mars 1703, p. 371-383.) Elles se terminent par un panégyrique de saint François de Paule. Une seconde édition, qui parut en 1714, contient 103 lettres auxquelles on a ajouté cinq lettres de M. Rancé, abbé de la Trappe. Une autre édition parut en Hollande en 1718, avec un second volume qui a pour titre : *Lettres nouvelles*. En 1720, fut publié un *Traité de l'usure, où l'on traite à fond la question du faux dépôt*, et, en 1721, un *Mémoire sur la dispute entre le P. Mabillon et M. de Rancé, au sujet des études monastiques*. Ce travail, rédigé en 1692, dans lequel Nicole prend la défense de Mabillon, fut inséré parmi les *Ouvrages posthumes* de Mabillon, in-4°, Paris, 1724.

Nicole laissa un très grand nombre de manuscrits

dont quelques-uns, on vient de le voir, ont été publiés après sa mort ; niais beaucoup restent encore, en totalité ou en partie, inédits. La Bibliothèque nationale possède, aux ms. *fmnç.* /3 Aâ.'< des *Copies de lettres de M. Nicole, du P. Quesnet et de quelques autres* sur les affaires de Port-Royal, et ms. 17 H03, des *Extraits des lettres de M. Nicole à Mlle Gallier*, 1681-1682. La bibliothèque Mazarine, ms. 2 177, possède un *Essai de Nicole contre Pascal* sur le Formulaire, et. ms. 2 179, un *Parallèle du système de S. Augustin et de S. Thomas touchant les décrets de Dieu, la prédestination, la grâce et la liberté*, par M. Nicole.

Les ouvrages de Nicole curent une grande réputation et les contemporains de Nicole apprécièrent fort tous scs écrits. On connaît l'estime de Mme de Sévigné pour Nicole et le *Journal des savants*, en 1737, p. 197, après avoir cité Mme de Sévigné, ajoute ces paroles qui résument bien les appréciations des critiques de son temps. * Nicole est solide, profond, lumineux et nous n'avons peut-être point de meilleur modèle de la précision et de la netteté du style; scs ouvrages, quoique pour la plupart de piété, sont entre les mains de tous les gens d'esprit, et humainement H n'y en a point de plus propres à leur faire respecter la religion. » Aussi c'est avec raison que M. Bremond, op. *cil.*, p. 419, note, trouve · fâcheux, presque scandaleux, que personne n'ait encore fait une étude approfondie de Nicole. » Cette lacune sera peut-être bientôt comblée, puisqu'on a annoncé une thèse de doctorat sur Nicole.

Ajoutons enfin — et cela seul prouve le succès de Nicole — que beaucoup d'écrits sc sont inspirés de lui et ont pulsé largement dans son œuvre pour en tirer des ouvrages. Qu'il suffise de citer : *Œuvres de controverse de Nicole*, 6 vol. in-12, Paris, 1755; *L'esprit de M. Nicole ou Instructions sur les vérités de la religion*, par l'abbé Cerveau, in-12, Paris, 1765 et 1771; *Pensées de M. Nicole*, précédées d'une introduction et d'une notice sur sa personne et scs écrits par Moreau de Mersan, in-12, Paris, 1806; *Pensées de Nicole*, par J.-B. Champagnac, in-8. Paris, 1828; *Les moralistes français du 17^e siècle ou Pensées choisies de Pascal, Nicole, La Rochefoucauld, La Bruyère*, avec des notes biographiques et littéraires par M. Bouchez, in-12, Toulouse, 1833; *Choix de pensées de Nicole ou Traités de la paix avec les hommes*, in-12, Paris, 1812, & la suite des *Pensées de Pascal; Choix de traités de morale de M. Nicole* ; de la faiblesse de l'homme, de la soumission à la volonté de Dieu, des diverses manières dont on tente Dieu, des moyens de conserver la paix avec les hommes, de la civilité chrétienne, in-16, Paris, 1857, etc.

Michaud, *Bibliographie universelle*, I; xxx, p. 551-556; Hofer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxvn, col. 1018-1026; Morérl, *le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. vu, p. 1029-1033; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, édit. de 1820. t. xi. p. 139-150; FellerAXch*, t. M, p. 221-223; Bichnrd et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. xmi, p. 464-466; Chnudon et DrlundInc, *Dictionnaire universel historique, critique et bibliographique*, édlt. 1810, t. xn, p. 485-188; Nlrcron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. xxi.x, p. 285-333; Barraï, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, t. ni. p. 657-661; luidvocal. *Dictionnaire historique et bibliographiqu portatif*, t. n, p. 415-116; *Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques*, t. m. p. 227-231 ; lrs diverse* *Histoires de Port-Royal* : Clémencet, Gulbert, Fontaine, luincclot, du Fowê et plus récemment Sainte-Beuve dan* *on *Port-Royal*, t. n, c. vu et vm, parlent très souvent de Nicole, de mémo Bapin, *Mémoires*, édit. Auhlnrau, et Hermanl, *Mémoires*, édit. Gazier; Besolgn, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, 1752, t. JV, p. 223-336; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs de la vérité*, 1761, p. 293-296, et *Supplément au nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité des 17^e et XV/11^e siècles*, 1763, p. 265-

270; Goujt t. *Histoire de la vie et des ouvrages de M. Nicole*, in-8. et in-12, 1733 et 1766, placée en tête du t. xn de* *Essais de Nicole*; du mime, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIII^e siècle*, 1.1. p. 422-135 et 526-569; Unjuinals. *Études biographiques et littéraires sur .4. Arnould, P. Nicole et Jarques Neeker, avec une notice sur Christophe Colomb*, in-8% Paris, 1.823; I.lron, *Bibliothèque chartraine*, p. 291-298; Mertet, *Bibliothèque chartraine antérieure au 17^e siècle*, in-8f, Orléans 1882. p. 313-326; Mlgnc, *Encyclopédie théologique*, t. xn, col. 685-710; André Hallâys, *Le pèlerinage de Port-Royal*, in-8.. Paris, 191 I, p. 218-233. Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. iv, col. 4 11-448; Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste, depuis tes origines jusqu'à nos jours*, 2 vol. in-8», Paris, 1922, p. 162-164 et 214-216; Bremond. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. IV, *L'école de Port-Royal*, p. 418-588; Em. Thouverez, *Pierre Nicole*, in-16, Paris. 1926; Il faut ajouter *la vie manuscrite de Nicole* par Goujet, à la Bibliothèque nationale, m*. *franç.* 13 898; *Vie anonyme de Nicole*, écrite nu milieu du xvni^e siècle, distincte de celle de Goujet et de celle de Besoign, a la bibliothèque Mazarine, ms. 188.

J. Car re v r e.

NICOLLE Vincent, dominicain, mort en 1739. Il avait publié à Douai, in-4., une *Synopsis variarum resolutionum in historiam sacrum V. et N. T.*, qui est en réalité, sous forme catéchistique, une histoire doctrinale, en particulier des diverses hérésies, jusqu'au début du xviii^e siècle.

Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. iv, col. 1189.

M -M. Gor ce.

NICOLUCCI Jean-Dominique, dominicain italien qui publia à Bologne, en 1691, un *Tractatus theologicus de justificatione impii*. Canoniste, il écrivit aussi, entre 1676 et 1693, divers ouvrages sur l'état du clerc et du religieux.

Quétif-Echnrd, *Scriptores ordinis pnrdicatorum*, t. n, p. 734. — Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. iv, col. 390.

M.-M. Gor ce.

1. NICON, patriarche de Moscou en 1652, dépose en 1666 et mort en exil en 1681. I. Vie. IL Ecclésiologie.

L \ n Nicon, dans le monde Nikita Miniè, naquit en mai 1605 à Veldemanov, province de NiZnij-Novgorod, de famille paysanne. B entra dans le clergé séculier, mais, après une dizaine d'années, à l'âge de 30 ans, il se sépara de sa femme, qui entra dans le monastère de Saint-Alexis à Moscou, et partit lui-même pour les solitudes de In mer Blanche. Il se joignit tout d'abord au moine (en Russie, bienheureux) Eléazar, supérieur de la skytc de l'île d'Anzcr, mais, s'étant brouillé avec lui pour des questions d'argent, il le quitta pour se diriger vers le monastère de Kiozero où il devint bientôt higoumène (1642). En 1647, il va à Moscou pour les affaires de sa communauté et séduit par l'austérité de sa vie le jeune tsar Alexis Mikhaïlov 10(1629-1645-1676), qui lofait nommer archimandrite du monastère de Novospass à Moscou. L'influence de Nicon à la cour grandit si vile que. deux ans après, il est consacré métropolite de N Vgorod (1649)

En 1652, il persuade nu souverain de faire venir de Solovctz les reliques de saint Philippe. Il s'agit du métropolite de Moscou, assassiné sur l'ordre d'Ivan le Terrible (1530-1584) en 1569, et canonisé depuis lors dans l'Églisc russe. Tous les historiens russes volent dans cet acte une réparation faite parle pouvoir civil au sacerdoce outragé. Dans une lettre que Nicon devait lire devant le corps de Philippe, avant la translation, le tsar disait : < J'incline ma dignité royale devant toi, à la place de mon aïeul qui pécha contre loi, afin que. par la venue parmi nous, tu lui pardonnes son péché, afin que l'opprobre qui pèse sur lui pour l'avoir persécuté soit enlevé, et afin

que tous se rendent compte que tu t'es réconcilié avec lui. · Nikon, sans doute, avait jugé d'autant plus nécessaire de bien marquer cette indépendance de l'Église vis-à-vis de la couronne, que le nouveau Code de lois, promulgué à peine trois ans auparavant (1619), avait enlevé à l'Église russe ses dernières prérogatives, en soumettant le clergé à la juridiction séculière.

Durant cette absence de Nikon, le patriarche Joseph mourut. Nikon fut choisi — désigné par le tsar et du par le concile — pour être son successeur: mais, après son élection, il refusa de se laisser consacrer. Jusqu'à ce que le tsar et les boyards se fussent jetés à ses pieds et lui eussent juré obéissance. Il voulait évidemment paralyser l'opposition du tsar et de la noblesse contre l'émancipation de l'Église qu'il se proposait d'entreprendre.

Le *patriarche*. — Laissant de côté les multiples questions — d'ordre plutôt historique — qui font du patriarcat de Nikon une époque glorieuse dans l'histoire de Russie, limitons-nous à dire quelques mots de la fameuse réforme liturgique qui devait rester attachée à son nom. Depuis le concile de Florence, et surtout depuis la création du patriarcat en Russie, l'idée de Moscou, troisième Rome, avait fait son chemin. Jérémie II de Constantinople, et Théophane de Jérusalem avaient consacré cette expression louangeuse. Les Russes, d'autre part, méprisaient les Grecs, qui, soumis aux Turcs et obligés d'imprimer leurs livres à Venise, à Paris, ou à Rome « dans le territoire du pipe », étaient considérés comme ayant perdu la pureté de la foi. Or, au cours des siècles, bien des différences avaient surgi entre Grecs et Russes, soit dans le texte des livres liturgiques, soit dans les cérémonies elles-mêmes. En voici quelques exemples. Les Grecs lisaient //sus, les Russes *faux*; les Grecs faisaient le signe de la croix avec trois doigts, les Moscovites avec deux. Les Grecs disaient l'Alleluia trois fois, les Moscovites deux fois, etc., Le tsar et son entourage désirèrent unifier tout cela. Leur grecophlisme qui s'explique pour bien des raisons, principalement politiques, les poussait à se conformer en tout aux Grecs. Nikon, pour des motifs plus théologiques, partageait leur manière de voir, et ce fut une des raisons pour lesquelles il fut nommé patriarche. Au début du carême de 1653, il ordonna de « faire les métairies (Inclinations) quadragésimales jusqu'à la ceinture, et de faire le signe de la croix avec trois doigts. » Les anciens amis de Nikon, Neronov, Daniel et d'autres, tout le petit groupe qui sous le patriarcat précédent avait dirigé l'Église se révolta. Ce fut l'origine du schisme des vieux-croyants (*saromètes*), les plus nombreux parmi les *raskolniks* (ou schismatiques) de Russie. Nikon, fort de l'appui du tsar, les fit condamner, déposer, et exiler en divers endroits de Russie. Il se livra alors entièrement à la correction des Livres saints. En mars 1651, il convoque un concile où il décrète cette correction, rétablit la législation sur les mêlantes, proclame la nécessité de l'accord complet entre les divers patriarchats, et condamne Paul, évêque de Kolomna, à l'exil (les starovières disent à être brûlé vif, mais sans évidence historique) pour lui avoir résisté. Peu après, il envoie une longue lettre au patriarche de Constantinople, dans laquelle il lui pose 28 questions, et demande son approbation pour les décisions prises. Sans attendre l'réponse de Constantinople, sous l'influence du patriarche Michel d'Antioche, qui était arrivé à Moscou le 2 février 1655, il prononce l'anathème contre ceux qui faisaient le signe de la croix avec deux doigts. Nouveau concile en 1655, au cours duquel fut préparée la fameuse édition du missel de 1655, basée sur un eucologe imprimé à Venise. Il y eut un

autre concile encore en 1656 toujours sur cette même question.

Le patriarche Paisios de Constantinople répondit par une longue lettre, dans laquelle il s'exprimait sur les 28 questions, en expliquant ce qu'il y avait d'accidentel et d'essentiel dans la liturgie. La lettre est importante pour l'histoire de la théologie en Moscovie. Le patriarche Paisios n'approuvait qu'assez mollement les réformes niconiennes, et allait jusqu'à admettre des variantes dans la manière de faire le signe de la croix. Le patriarche de Jérusalem envoyait à Nikon l'ouvrage de Jean Nathanael appelé Skriialou Πίναξ. Ce dernier ouvrage marque une date importante, car ce fut alors que furent introduites en Russie les doctrines contraires à la tradition orientale que Notre-Dame fut sanctifiée du péché originel lors de l'Annonciation et que la transsubstantiation s'opère lors de l'épiclesse. La réforme liturgique fut poussée avec moins d'énergie après 1656. Il semble que le tsar, qui intercédait pour les exilés, doit être considéré comme responsable de ce ralentissement. Ses hésitations, croyons-nous, furent une des causes principales du développement initial du schisme des starovières.

Il se fatiguait d'ailleurs de Nikon. En juillet 1658, à la suite d'une altercation, il refusait de venir à l'église pour les fêtes de Notre-Dame de Kazan et de la Translation des reliques du Sauveur (7 et 10 juillet). Nikon, le 10 juillet, lors de la liturgie, prêcha au peuple un sermon retentissant, au cours duquel il quitta le patriarcat. Après cette manifestation, il attendit encore trois jours pour voir si le souverain viendrait à résipiscence, mais, sentant que tout était bien fini, il se rendit au monastère de la Nouvelle-Jérusalem qu'il avait fondé.

La lutte. — De 1659 à 1666, Nikon lutta ouvertement contre le tsar. Dès l'hiver de 1658, on posait déjà la question d'un appel à Constantinople pour demander l'autorisation d'élire un nouveau patriarche. Tout en tolérant les intrigues des boyards contre le patriarche déchu, le souverain lui donnait encore quelques marques de respect. Le métropolite des Kruticy, au grand scandale de Nikon, le remplaçait dans l'exercice des fonctions patriarcales. Le dimanche des Rameaux, assis sur la mule que le tsar tenait par la bride, il présidait la cérémonie symbolique de l'entrée du Christ à Jérusalem. En 1659, une invasion de Tatars donna à Nikon l'occasion de venir à Moscou, où le souverain le reçut aimablement. D'autre part, moins d'un an après, une tentative d'empoisonnement était dirigée contre lui.

Concile de 1660. -- En février 1660, le tsar fit convoquer un concile pour démontrer que Nikon avait abandonné le patriarcat de sa propre volonté, et qu'il devenait nécessaire de lui choisir un successeur. On fit venir tous ceux qui avaient assisté à la scène du 10 juillet 1658. Les dépositions ne furent pas faites de vive voix; elles furent écrites (ou dictées et signées, puis livrées au boyard Pierre Soltykov), et enfin lues devant le synode. Une critique, même sommaire, de ces témoignages, démontre qu'il y eut des pressions exercées et des injustices commises. Nikon d'ailleurs protesta violemment contre la procédure suivie, et condamna le synode qu'il appela une synagogue juive. Le concile, obéissant aux ordres manifestes du souverain, qui, d'ailleurs, imposait continuellement sa volonté, conclut que Nikon en fait n'était plus patriarche et qu'il était urgent de lui élire un successeur. Seul, le célèbre Épiphane Slavinskij osa dire : « On ne peut désigner un successeur sans avoir d'abord déposé Nikon. Quelques-uns disent que Nikon se déposa lui-même en renonçant à sa dignité. Je répondrai qu'il renonça seulement en paroles, afin de *forcer*

les désobéissants à l'obéissance, mnls pas en fait, car i) ne renonça à sa dignité, ni par écrit, ni en synode, Par conséquent, il me semble impossible de lui élire un successeur tant qu'il restera en vie. · Palmer, *The patriarch and the tsar*, I iv, p 24L La multitude des factums composés pour réfuter le mémoire d'Épiphanie prouve qu'il créa une véritable sensation. Mais l'autorité de ce savant moine klévien était si forte qu'il n'y eut pas de concile et Nikon ne fut pas déposé.

Le 7 avril suivant, Pitirim, métropolite des Kru-ticy, remplaça le patriarche absent pour la cérémonie des Rameaux. Peu après, il consacrait un évêque pour le siège de Kiev, soumis jusqu'à la Juridiction de Constantinople, chose que Nikon avait toujours refusée au tsar. Nikon attendit jusqu'au dimanche de l'orthodoxie suivant (16G2). Il éleva la voix alors contre les méfaits de Pitirim et contre le synode de 1660, et anathématisa · ceux qui abandonnent un évêque, métropolite, ou patriarche, et omettent son nom dans les prières liturgiques de l'Églisc,* avant qu'il ait été accusé devant un synode compétent, jugé, trouvé coupable, et condamné ». Il lança en particulier l'anathème sur Pitirim qui avait usurpé les fonctions patriarcales. Ce fut alors que Ligaridès Paise (voir t. ix, col. 751 sq.) vint à Moscou. Au début, il manœuvra entre Nikon et le tsar, mais bientôt, voyant de quel côté penchait la balance, il devint l'adversaire le plus terrible de Nikon. Dès le 15 août, il se faisait poser 30 questions par un des boyards les plus acharnés contre le patriarche déchu, et y répondait par une condamnation complète. Nikon réfuta ces questions et réponses dans ses volumineuses *Répliques* écrites en 1663 et 1664, dans lesquelles nous étudierons plus loin son ecclésiologie.

L'appel au pape. — On parle souvent d'un appel de Nikon au pape de Rome. Comme la question a son importance et n'a pas fait le sujet d'études spéciales, nous croyons utile de citer les documents avec quelque ampleur : en juillet 1663, Paise Ligaridès fut envoyé au monastère de la Nouvelle-Jérusalem pour enquêter sur certains procès qui pendaient entre Nikon et les propriétaires voisins, et aussi sur un prétendu anathème que Nikon aurait lancé contre le tsar. D'après l'histoire du concile de 1666, Palmer, *op. cit.*, t. ii, ce fut alors que Nikon aurait adressé un appel au pape de Rome. Ligaridès parlait en latin. Nikon lui dit : · Pourquoi ne me parles-tu pas en la langue maternelle qui est le grec, au lieu de me parler dans la langue maudite des Latins? — Je répondis : c'est la langue que tu entendras parler chez le pape quand tu iras à Rome présenter ton nppcl. ■ Palmer, t. m, p. 79. Dans le compte rendu de cette entrevue, publié par Gibbcnct, nous lisons : « Le 22 juin 1663, la 14^e heure du jour, lors de la sonnerie de cloches du soir, le métropolite de Gaza. Paise, et Joseph, archevêque d'Astrakhan, et l'archimandrite de l'Épiphanie mandèrent au boyard Nikita Ivanovlè(Odoevskij)— tout ce monde était alors à la Nouvelle-Jérusalem — qu'à la même heure Nikon venait de leur envoyer une longue lettre et ils défirèrent que le boyard et ses compagnons délibèrent avec eux pour savoir s'il fallait accepter ce document ou le renvoyer à Nikon. Et le boyard Nikita Ivanovlè et ses compagnons, ayant délibéré, décidèrent d'accepter cette lettre. Ils la prirent et la lurent, et dans cette lettre il était dit (pie Nikon se soumettait au pape de Rome, et il confirmait cette affirmation de sa signature. » Gibbenêt, *Étude historique sur l'affaire du patriarche Nikon*, t. n, p. 620. Le lendemain, il y eut une nouvelle visite de Paise et des boyards à Nikon, au cours de laquelle « il fut dit au patriarche qu'il avait envoyé

nu métropolite Paise des extraits des saints canons, dans lesquels il parlait de la Juridiction au pape, mais ces choses avaient été insérées dans les canons, parce qu'alors les papes étaient pieux, mais depuis ils ont défailli. C'était il y a 800 ans et, depuis lors, leur juridiction passa aux patriarches œcuméniques. Aussi Nikon parla mal dans son extrait des canons. » Nikon répondit : « Pourquoi ne pas honorer les papes pour ce qu'ils ont de bon? Ils célèbrent la liturgie*aux tombeaux des apôtres Pierre et Paul. · On répondit à Nikon que le pape avait été maudit en concile (*stef*), et qu'en fait le pape commettait beaucoup d'actions mauvaises. Gibbcnct, t. n. p. 629. Le même jour, Ligaridès écrivit une lettre à Nikon dans laquelle, entre autres choses, il disait : · Mais, peut-être, le pape au jugement duquel tu t'es adressé te confiera de nouveau l'Église que tu as abandonnée, et qui est devenue veuve à cause de toi... N'es-tu pas digne de déposition par le seul fait que tu t'es déclaré papiste? » Nikon, de son côté, nous a rapporté lui aussi cet incident. Il avait de fait mandé à Ligaridès de longs extraits des canons, non pour prouver la légitimité d'un appel à Rome, mais pour prouver que Ligaridès n'avait pas de juridiction sur lui. Or, parmi ces canons, il y avait le canon 106 de Carthage (dans Beveridge 109) et le 3^e canon de Sardique qui consacraient l'appel au pape de Rome. Nikon alors ajoute : « Quand le métropolite de Gaza eut entendu ces saints canons, il se mit à crier comme un possédé en latin. Le patriarche Nikon lui dit : Les arbres mauvais portent de mauvais fruits, a dit le Seigneur. Mauvais servant, je te jugerai par ta propre bouche. Tu n'es pas orthodoxe, puisque, pour m'insulter, tu parles latin. · Palmer, t. i, p. 595. Il n'y eut donc pas d'appel au pape, quoique, parmi les canons cités par Nikon, il y eût des canons qui justifiaient cet appel. D'ailleurs, si Nikon en avait appelé à Rome, l'affaire aurait certainement été discutée lors du procès de 1666. Or, dans le procès-verbal de ces fameuses sessions, où toute la vie de Nikon fut examinée, on ne parle pas d'un fait semblable.

Le concile de 1666-67 ou le Grand concile de Moscou. — Le tsar avait invité les patriarches orientaux. Deux vinrent : Macaire III d'Antioche et Paise d'Alexandrie. Il y eut le prolosyncelle de Constantinople. En fait, assistèrent 13 métropolitains. 9 archevêques. 5 évêques, sans compter les nombreux archimandrites, higoumènes et protopopes, en tout 76 personnes. La première partie du concile s'occupa de la personne même de Nikon. Les discussions furent orageuses. et Nikon se défendit avec éloquence. Le tsar lui-même plaida sa propre cause. Nikon, il fallait s'y attendre, fut déposé et envoyé en exil au monastère de Therapontov.

Mais, si le concile de 1666 condamna la personne de Nikon. Il consacra son œuvre. Toutes les innovations liturgiques du patriarche déchu furent acceptées, et de sévères châtiments promulgués contre les dissidents. Le concile reprit aussi l'idée de Nikon sur une nouvelle division des sièges épiscopaux. Mais la partie du concile pour nous la plus intéressante est la longue discussion sur le pouvoir civil et sa relation avec le pouvoir ecclésiastique. Discussion qui fut supprimée dans les actes officiels, mais dont Paise Ligaridès nous a laissé un compte rendu prolixe et tendancieux à l'extrême. Les idées de Nikon sur la souveraineté de l'Églisc avaient fait leur chemin, et deux évêques, Paul, métropolite des Krulicy depuis le passage de Pitirim au siège de Novgorod, et l'ilarion, archevêque de Rjazan. refusèrent de souscrire à la condamnation de Nikon. Il y eut de longues discussions, où, semble-t-il, ces deux hiérarques, n'étaient pas les seuls à défendre les droits de l'Églisc. La question

était de «avoir si le patriarche devait être considéré comme sujet du tsar. Paise Ligaridès, il fallait s'y attendre, prit résolument le parti de César. Mais parmi ses contradicteurs, il nomme < le synode », Palmer, t. II, p. 211, Simon, archevêque de Vologda (p. 215), le synode (p. 219). Il y eut aussi une dispute entre < les évêques russes - (p. 215) et le métropolite de Gaza (c'est-à-dire Paise Ligaridès), pour savoir s'il était permis de prononcer l'anathème contre ceux qui se révoltaient contre leur souverain, et les évêques russes défendaient la négative. On aimerait avoir des comptes rendus authentiques de ces séances, (pic la censure impériale effaça des actes du concile.

L'exil. – Dès décembre 1GGG, Nicon fut mené au monastère de Therapontov, près de Beloozero, puis, après quelques années, au monastère de Saint-Cyrille de Beloozero. où il passa le reste de sa vie dans une pénible captivité (1G66-1G81), Quand, après la mort d'Alexis Mikhallovle (1G76), son successeur Feodor Alcxccviê monta sur le trône, Nicon fut nu moins partiellement réhabilité. Ecodor Unit même par le rappeler à Moscou, mais Nicon mourut en chemin (1681). Il fut enterré solennellement, avec les honneurs patriarchaux. dans son monastère de la Nouvelle-Jérusalem. Il est piquant de constater que Nicon, qui avait été le grand ami et bienfaiteur des Grecs durant son patriarcat, qui avait été déposé par les patriarches et évêques de l'Oricnt grec en 1GG6, fut réhabilité par ces mêmes hiérarques quand Feodor Alexceviê le désira, tant il est vrai que la conscience des hiérarques grecs, en cette affaire, dépendait à peu près uniquement de la volonté du tsar, lequel d'ailleurs ne ménageait pas son argent.

Les Busses restent toujours divisés sur la personne de Nicon. Plusieurs historiens, en particulier Serge Soloviev. Kaplercv et d'autres, ne voient en lui qu'un intrigant. Le jugement est injuste. D'autres veulent le canoniser. Il a même trouvé sa place dans quelques listes hagiographiques locales, et des miracles lui ont été attribués.

11 L'ecclésiologie de Nicon. - On la trouvera formulée surtout dans son grand ouvrage : *Répliques aux questions du boyard Siméon Stretnou, et aux réponses de Paise Ligaridès*, et dans les lettres ou mémoires qu'il adressa au tsar de 1G58 à 1GG6. Il est malheureux que tous ces ouvrages soient inspirés par la polémique. Le ton est souvent exagéré, les digressions abondent, la pensée est difficile à saisir. La conception de l'Églisc que propose Nicon repose sur des bases plutôt juridiques que théologiques. Son exégèse de l'Écriture, qu'il connaît cependant à fond, manque de force et de clarté, mais il a une connaissance prodigieuse de toutes les sources, cependant complexes. du droit byzantin. Rappelons en passant que l'Églisc telle que Nicon la décrit n'a jamais existé en Russie. Nicon nous montre une Église souveraine, respectée. mais jamais dominée par la couronne. C'est un rêve... Depuis Justinien, les empereurs orientaux s'ingéraient toujours à gouverner l'Églisc. Il en fut de même en Russie. Nicon s'efforça de prouver le contraire et dit, bien malencontreusement, l'exemple de l'ivan IV le Terrible. Palmer, t. II, p. 336. Nicon lui-même, lors de son patriarcat actif, de 1G52 à 1658, accepta sans hésiter les interventions nombreuses du pouvoir laïque dans son gouvernement. Par conséquent, les remarques* de Nicon s'appliquent à une Église idéale. Mais, cette réserve faite, nous trouvons beaucoup à admirer dans sa conception grandiose du patriarche inoscovite.

1. *L'Église et l'État.* — C'est la clef de voûte de la doctrine niconienne. L'Église est absolument indépendante de l'État dans l'exercice de son autorité. Bien mieux, l'Église n'est pas seulement indépendante

de la couronne, elle lui est supérieure. Il est intéressant de voir ce patriarche orthodoxe, chef, par conséquent. d'une Église essentiellement nationale, développer cette idée qui ne peut être réalisée que dans une Église vraiment catholique, dont le chef a toutes les prérogatives de la souveraineté. Ainsi, pour citer l'exemple favori de Nicon. Constantin laissa place libre à Silvestre de Rome et s'en alla à Constantinople. « L'autorité du tsar est une chose, l'autorité de l'évêque en est une autre. Mais celle de l'évêque est supérieure à celle du tsar, comme le ciel surpasse la terre... Car l'évêque est l'image de Dieu et est assis sur le trône de Dieu. Le tsar n'a même pas le rang d'un lecteur, encore moins d'un sous-diacre, ou d'un prêtre et bien moins encore d'un évêque. » Palmer, t. II, p. 212. « Ce n'est pas le sacerdoce qui tire son origine de la royauté, mais bien la royauté du sacerdoce. » (*Ibid.*, p. 250.) Nicon n'ignore pas la distinction classique : « Le tsar est suprême dans les choses temporelles, l'évêque dans les choses spirituelles », mais il semble bien qu'il soit impossible que les deux autorités souveraines vivent côte à côte sans difficultés, et Nicon Unit par rappeler l'antique exemple de Constantin, s'en allant pour faire place libre à Silvestre (on connaît le récit apocryphe de la *Donation de Constantin* au pape Silvestre du patrimoine de Saint-Pierre). Tout le passage serait à citer, car le ton est moins polémique, et Nicon, croyons-nous, donne assez, clairement le fond de sa pensée : « Dans les choses spirituelles qui appartiennent à la gloire de Dieu, l'évêque est supérieur au tsar, car lui seul peut posséder et maintenir la juridiction spirituelle. Dans les choses de ce monde, le tsar est supérieur. Ainsi — conclut Nicon dans un excès d'optimisme — il n'y aura pas d'opposition entre les deux autorités. Néanmoins, l'évêque a un certain droit de regard sur la juridiction séculière, un droit de direction, dans certaines matières, mais le tsar n'en a aucun dans l'administration des affaires ecclésiastiques et spirituelles. » Mais le suprême degré de l'autorité restera bien dans les mains de l'évêque, d'après Nicon, car si le tsar n'obéit pas aux lois de Dieu, l'évêque pourra lancer une censure ou une excommunication contre lui. non pas contre lui en tant que tsar, mais contre la personne qui a apostasié contre la loi. Et. comme le tsar n'a pas la contrepartie, c'est bien, en fin de compte, l'évêque qui doit rester souverain. Nicon, sentant l'irréalité de cette doctrine pour son Église orientale, en vient à son exemple favori : « Mais le pouvoir et l'autorité de l'Églisc chrétienne furent principalement développés du temps de l'empereur Constantin le Grand, qui fut baptisé par le pape saint Sylvestre, et guéri par lui de sa lèpre. » Après avoir énuméré tous les honneurs que l'empereur prodigua à Silvestre pour la plus grande gloire de saint Pierre », il ajoute : « Ensuite, il lui donna Rome, et lui laissa comme sa province toute la région de l'Oucst. et transféra sa capitale à lui dans l'Oricnt. » Et la raison de ce transfert, Nicon la donne ailleurs. « Car il n'est pas convenable qu'un roi terrestre exerce son autorité là où le roi du ciel a établi le pouvoir épiscopal et la tête de la religion chrétienne. » Palmer, t. II, p. 327. En d'autres termes, le chef de l'Églisc doit jouir de la souveraineté. Nicon ne va pas expressément Jusque-là, il se contente de donner les raisons de la supériorité du pouvoir ecclésiastique : l'autorité de l'évêque est spirituelle. « par conséquent, le tsar est inférieur à l'évêque et doit lui obéir. » De plus, d'après Nicon, « l'évêque a le pouvoir et la juridiction de faire ce qui appartient à la juridiction du tsar, c'est-à-dire qu'il peut juger et gouverner par la double loi, la loi spirituelle et la loi de ce monde ». Mais Nicon se rend compte qu'il est sur un terrain moins sûr. Il conclut

ce passage des *Répliques*, qui est peut-être le plus intéressant de l'ouvrage, par sa fameuse comparaison des deux pouvoirs avec les deux astres : le soleil et la lune : « Le soleil, qui luit durant le Jour, c'est l'évêque qui illumine les âmes, mais l'astre plus petit illumine la nuit, c'est-à-dire les corps. Et, de même (pie la lune reçoit sa lumière du soleil, et augmente en lumière à mesure qu'elle s'éloigne de lui, ainsi le tsar dérive sa consécration, son onction et son couronnement de l'évêque. » Palmer, t. i, p. 250-253.

Le principe de la souveraineté absolue de l'Église vis-à-vis de l'État étant posé, bien des conclusions doivent en découler.

Les rois ne peuvent ni convoquer ni présider les synodes. Sans doute, tous les synodes russes, depuis plusieurs siècles, et même les synodes présidés par Nikon ont été réunis « par oukaze du tsar ». Nikon écrit sans hésiter : « S'il est vrai que jadis les synodes ont été convoqués par les religieux empereurs, ce fut par mode de requête et non de commandement, tandis que le système présent exige que les synodes soient convoqués par ordre et compulsion du tsar. (L 40.)

Le souverain ne peut pas non plus nommer les évêques ou autres dignitaires ecclésiastiques. Les revendications de Nikon sonnent faux, car nous ne pouvons oublier qu'il fut nommé archimandrite de Novospass, métropolite de Novgorod et patriarche par la volonté souveraine du tsar. De plus, quoi qu'en dise Paul d'Alep, qui visita Moscou en 1655 et 1656, nous connaissons plus d'un oukase du tsar nommant les dignitaires ecclésiastiques durant le patriarcat même de Nikon. Nikon, citant mal le 13^e canon de Laodicée et le 3^e canon du II^e concile de Nicée, écrit : « Celui qui a été élu par le pouvoir séculier est dégradé, ainsi que l'évêque qui l'a ordonné. » Et il commente : « Le souverain ne fait passer le métropolite des Kruticy (Pitirim), qui était le dernier des métropolitains et des évêques, au premier rang de tous sans synode et sans élection. Or, le 35^e canon des Apôtres et le 3^e canon du I^{er} concile déposent celui qui a obtenu une Église par l'entremise des princes séculiers... Cet homme est donc un ennemi de la sainte Église, et par les canons des saints Apôtres et des saints Pères, il est déposé et excommunié. » Nikon ne s'arrête pas en si beau chemin, et l'ardeur de sa polémique le pousse aux conclusions les plus inattendues : « Par le 2^e canon du II^e concile œcuménique (Près Constantinople), tous les prêtres, et tous les diacres, et autres clercs qui ont été ordonnés par un tel homme ne sont pas ordonnés, et ceux qui sont baptisés par eux ne sont pas baptisés, et on ne peut les appeler chrétiens. De même, tous les métropolitains, les archevêques, évêques et autres ecclésiastiques (pii ont communiqué avec lui, doivent être, suivant les saints canons, excommuniés et déposés. » Palmer, t. i. p. 502. Nikon, sans se rendre compte qu'il tombait dans le donatisme le plus grossier, répéta souvent que l'Église russe, contaminée par Ligaridès et Pitirim était elle-même tombée dans le schisme et que lui seul Nikon, gardait encore l'orthodoxie. Même le tsar est contaminé : « Si le tsar lui-même pèche contre ces canons, il en encourra la responsabilité », et un peu plus loin : « Tu dis qu'il appartient au tsar de choisir les patriarches, les métropolitains, les archimandrites, les higoumènes. alors qu'il n'a aucune autorité pour cela, et qu'il n'a pas gardé ses vœux envers Dieu, et par conséquent. Il n'est même pas digne d'entrer dans l'église, mais devrait passer toute sa vie à faire pénitence et seulement à l'heure de la mort, devrait être admis à la communion. » Palmer, t. i. p. 581. il est savoureux de voir comment

Nikon, entraîné par la lecture et la méditation des canons, songe sérieusement à faire revivre l'ancienne discipline pénitentielle dans la Moscovie du XVII^e siècle.

Ainsi de même, il fait revivre l'ancien *privilegium /ori* ou immunité personnelle du clergé, dont les derniers vestiges avaient disparu en 1649 par le nouveau *Code de lois*. D'ailleurs, Nikon lui-même avait toléré cette usurpation du pouvoir laïque, même quand il était patriarche, tant qu'elle n'était pas dirigée contre sa propre personne. De nouveau, il affirme que les ecclésiastiques qui acceptent cette juridiction sont dégradés, et que « ceux qu'ils baptisent ne sont pas baptisés, et ceux qu'ils ordonnent ne sont pas ordonnés », car il ne sait plus distinguer entre administration illicite et administration invalide des sacrements. Et, affirmant de nouveau — est-ce la rigueur de la logique, qui le pousse à ces conclusions épouvantables ou l'exaltation de son esprit? — qu'il n'existe plus de hiérarchie légitime en Russie, il s'écrie : « Et, si ceux qui communient avec les personnes excommuniées ou déposées parla sentence d'un homme doivent eux aussi être excommuniés et déposés, que penser de ceux qui sont rejetés et maudits par les commandements de Dieu? A combien plus forte raison celui qui communie avec eux doit-il être excommunié et déposé? Par suite de tous ces désordres, tout pouvoir épiscopal et ecclésiastique a été effacé en eux, du plus exalté jusqu'au plus humble. » Palmer, t. i, p. 501.

2. *Catholicité de l'Église*. — Pour échapper à l'emprise du pouvoir séculier, Nikon souligne le plus possible l'idée de catholicité de l'Église. L'Église du Christ doit être une, non pas seulement de l'unité intérieure et invisible du corps mystique, mais aussi de l'uniformité extérieure des rites et des textes liturgiques. Ce fut la cause de la réforme que Nikon mena avec tant d'énergie. Pour cette raison, de même, il s'adressa au patriarche de Constantinople pour lui demander d'approuver ses réformes, et en obtenir la solution de ses difficultés liturgiques. Enfin, en 1665, quand il fut acculé par le tsar, il écrivit une longue lettre au patriarche œcuménique de Constantinople et se remit à son jugement.

3. *L'autorité centrale*. — Dans toute l'œuvre juridique de Nikon, on trouve une véritable nostalgie d'une forte autorité centrale. Sans doute, Nikon n'était pas un latin, ni même un latinisant. C'est lui qui lit entrer dans la *Kormcaja* (Recueil canonique slave) ce stupide chapitre sur la *chute des latins* où l'on retrouve les sottises les plus lamentables. Il fit détruire les icônes peintes à la mode *allemande*, c'est-à-dire latine, et il trouva les expressions les plus cinglantes pour reprocher à Ligaridès ses anciennes relations avec Rome. En dépit de cette animosité, ce n'est pas une fois, mais trois, qu'il cite dans ses *Répliques* le 3^e canon de Sardique qui suppose la suprême juridiction de Rome; quatre fois, il rappelle le canon 106 de Carthage (dans Beveridge. 109), qui défendait le recours à l'empereur sans la permission préalable du pape de Rome. Non seulement il fait ajouter à son édition de la *Kormcaja* de 1651 le texte de la donation apocryphe de Constantin au pape Sylvestre: il y revient à plusieurs reprises dans ses *Répliques*. Il en transcrit le texte intégral. Ailleurs, il rappelle la phrase vigoureuse qui consacre la souveraineté temporelle du chef spirituel de l'Église que nous avons rapportée plus haut. Mais tous ces textes, qui affirment une autorité unique, souveraine et indépendante de l'empereur, il se les applique, oubliant, hélas! qu'un patriarche national ne peut pas être souverain.

K. \Vah*zeu*ki, Zx *berceau* (*Tune dynastie*, Pnrls, 1909, on l'on trouvera une abondante bibliographie; W, Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, 6 vol., Londres, 1871-1878.

La bibliographie russe est extrêmement abondante. Dan* le* grande* histoires : S. Soloviev, *Histoire de l'empire russe*, t. x et XI; Macaire, *Histoire de l'Eglise russe*, t. xn (!" édition, 1883). Pour la vie de Nicon, voir N'iricrin, *Vie du très saint patriarche Nicon écrite par un clerc qui vécut aire lui*. Saint-Pétre*bourg, 1817; Ac/rs de ht commis* sion archéographique, t. iv, Saint-Pétersbourg, 1838; .tries *historiques*, surtout, t. iv, Saint-Pétersbourg, 1811, et les *Suppléments* *nuxactes historiques*, 12 vol., Saint-Pétersbourg, 1816-1872 : *Actes du monastère* (Γ *Ibérie*, dans *Bibliothèque historique russe*, t. v, Saint-Pétersbourg, 1878; *Actes du gouvernement moscovite*, l. n, m, Saint-Pétersbourg» 1890; *Mémoires de la société archéologique*, Saint-Pétersbourg, t. Π (1861). On trouvera aussi de nombreux documents dans les *factures dr la société impériale d'histoire cl d'antiquités russes*, et dans le* différente* revues des académies ecclésiastique* mises. IX meilleur ouvrage que Je connaisse sur la vie de Nlcon sc compose des articles de P. Nikolaevskij, dans la *Lecture chrétienne* (*Revue de* ('Académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg), de 1881 h 1890, ctdeceux de N. Kapterev, dans le *Messenger lhéologique* (Bévue «le ('Académie ecclésiastique de Moscou), surtout de 1892 a 1910. Du mémo auteur : *Le patriarche Nicon et le tsar Alexis Mikhailovlc*, 2 vol., Sergiev Posad, 1909 et 1912.

Pour la correction des livres et cérémonies liturgiques, voir N. Subbotin, *Matériaux pour l'histoire du raskol*, 9 vol., ums date, mais édités A Saint-Pétersbourg de 1860 a 1891; Barksov, *Monuments des premières années du raskol russe*, Saint-Pétersbourg, 1912; Barksov et Smirnov, *Monuments de l'histoire du vieux ritualisme du X Vil- siècle*, Leningrad, 1927. Iji littérature sur ce point c*t immense. Voir surtout Maenire, *Histoire du raskol*, 3* édition, Saint-Pétersbourg, 1889; N. Knptcrev, *Le patriarche Nicon cl ses adversaires dans l'affaire de la réforme des livres et cérémonies liturgiques*, Moscou, 1887; Serge Belokurov, *Arsène Sukhanov*, 3 vol., Moscou, 1891-1891; du même auteur, *Silvestre Medoedrv* nu sujet de lu correction des livre* liturgiques sous les palriarche* Nicon et Joachim, dans la *Lecture chrétienne*, 1885. On trouvera le point do vue staroviérc dan* I). Varakin, *La correction des livres au XVIP siècle*, Moscou, 1910, cl V. K(nrlovic), *Étude historique sur la Justification des starovières*, 3 vol., 1 vol., Moscou, 1881, les deux suivants, Czernowils, 1883.

Les documents de l'affaire Nicon (sa lutte avec le tsar) ont été publié* par la commission archéographiqu : *L'affaire du patriarche Nicon*, Saint-Pétersbourg, 1897. Voir aussi, N. Glbbenct, *Étude historique sur l'affaire du patriarche Niton*, 2 vol., Saint-Pétersbourg, 1882-1884. où Ton trouvera beaucoup de documents. Voir au**i N. Subbotiji, *L'affaire du patriarche Nicon*, Moscou, 1882; Chrysostome Papadopoulos, Οι ζατρίαρχαι τών Ἱεροσο- >μων ω ••μιτιζο: χιρχγωγοί τή Ψωσσία ζατχ ιζ'αϊω <3, Jérusalem, 1907, qui traite principalement de l'affaire Nicon.

On consultera utilement aussi les récits des voyageur* : Paul d'Alcp, *Voyage en Russie de Macaire, patriarche d'Antioche* (traduit de l'arabe par Bclfour, voir Palmer, t. n). édition russe de Murko*. 6 vol. Moscou, 1896-1000; Olcariu*, *Relation du voyage d'Adam Olearius en Moscovie, Tartarie et Perse*,,, Trad, ir., Paris 1661; A. Mayerbrrg. *Relazione d'un viaggio in Moscovia*, Naples, 1696; Glu-vini-'. *De rébus Motcorum*, traduction russe «le Scmjnkin, Moscou, 1875; Samuel Collins, *Present state of Russia*, Londres, 1667. Le* Impressions de voyage «le J. Krlzanlv ont été publiée» par S. Belokurov, dan* *Jurl Krtzani- en Russie*, Moscou, 1901. Voir aussi, l'ouvrage d'ensemble : Léon Bum inskij, *Iji vie religieuse des Russes d'après tes donntes des écrivains étrangers du XVI- cl XV!1- siècles*, Moscou, 1871.

J. Ledit.

2. NICON LE MÉTANOÏTE (Saint).

Deux documents authentiques nous renseignent sur saint Nlcon : sa biographie et son testament. De sa biographie nous avons deux manuscrits grecs importants : celui de la bibliothèque vaticanc, *fonds Barberini*. i /, traduit en latin par le P. Slmiond et donl s'inspirent Baronlus, Sirius, etc., et celui du monastère athomte de Koutloumoussi (210), publié par Sp. Lambros dans le Νέο 'Ελληνομνήμω*, t. ni, 1906,

p. 129-222. Le *Testament de S. Nicon* édité en grec moderne à Venise en 1757, par Antôlpc Bortoli ct, en 1780, par Nicolas Glykys fut publié do nouveau par Sp. Lambros dans le Νέο 'Ελληνομνήμων, *Ibid.*, p. 223-228.

Originaire non pas d'Arménie mais de la région polémoniaque sise près du thème arménien », c'est-à-dire entre le fleuve Thermodon et Trébizondo, Nlcon, jeune encore, abandonne la maison paternelle et s'enfuit au couvent du < Hoher d'Or », sur les confins de la Paphlagonie et du Pont, où pendant douze ans il mène une vie ascétique des plus austères. Devant son père (pii retrouve enfin scs traces et qui le poursuit, il quitte son couvent et se dirige vers l'Oucst. Après un séjour de trois ans dans le désert, il va par les villes d'Asie Mineure prêcher la pénitence et réveiller, de sa voix forte, les échos endormis des âmes des pécheurs : « Faites pénitence : Μετανοείτε. » Son genre de prédication lui valut le surnom de Nicon le Mélandoïtc.

En Crète, où il arrive peu après les victoires de Nicéphore Phocas sur les Sarrasins (961), il entreprend d'effacer dans l'âinc des insulaires le souvenir peu chrétien des mœurs musulmanes; après un labeur de sept ans et avec le secours de sainte Photiné, il obtient la conversion de l'Ilc. Il se dirige alors vers la Grèce continentale, et, après avoir évangélisé Épidaure ou Damalas, Athènes, l'Eubée, la Béotie et un grand nombre de villes du Péloponèse, il vient aboutir à Sparte; à celte ville il consacre le reste et le meilleur de sa vie. Il y fait bâtir plusieurs églises, entre autres le célèbre sanctuaire du Sauveur et, après plusieurs années de prédication et de dévouement, il meurt, dans le couvent par lui fondé, entouré de l'amour et du regret de tous (998). Au point de vue chronologique, la date de naissance du saint reste incertaine, mais si nous plaçons son arrivée en Crète aux environs de 962, date très vraisemblable, un calcul approximatif de scs différents séjours dans la maison paternelle, dans le couvent du « Hoher d'Or », dans le désert et dans les villes d'Asie Mineure, nous conduit aux environs de 930.

Comme oeuvre écrite de saint Nlcon, nous n'avons que son *Testament* où il laisse aux futurs administrateurs de l'église du Sauveur ses volontés et scs conseils. D'autres œuvres lui ont été attribuées : *Traité contre les erreurs des Arméniens* ; *Lettre sur l'excommunication*; *Commentaires sur les commandements de Dieu*, etc., mais comme ces écrits à allure plutôt scientifique n'apparllennent très probablement pas à Nicon le Mélandoïte, nous n'en abordons pas l'analyse et l'exposé doctrinal.

Nous ne pouvons nous faire une idée de la prédication de notre saint et de sa doctrine qu'en relisant ses dernières recommandations aux habitants de Sparte. Crainte salutaire des jugements divins, humilité, amour de Dieu, amour du prochain se manifestant dans les œuvres de bienfaisance, dans le pardon des fautes, dans le rejet de tout sentiment de haine ou de vengeance, enfin confession fréquente de scs péchés, tel est l'enseignement que, pour la dernière fois, saint Nlcon livre à scs chers Spartiates, après l'avoir inlassablement prêché pendant toute une vie.

Sp. Honbro*. ·Ο βίο Νίχωνο τού Μιτανουίτ:, dans In revue Νίο (Ι.).)ηνομ·«ήμο»ν, Athènes, 1906, t. ni, p. 129-228; Διάλογο τού έν χγίοι πχτρώ ημών Γρηγιντίον. τήσζυπο·^ Κιφρώ, etc., Venise, 1747, p. 125-132; réédition du même ouvrage, Venise, 1780, p. 125-132; Sp. Lmbros, Mixrâû σ >·!■ ·. Allien-», 1905, i» iOI-406; i ·. Chevnlier, *Répertoire des sources historiques du Moyen Age*, Paris, 1907, t. u, col. 3359 et le* références donnée*, sauf Mnf, *Script, vet. collect.*, t. iv, p. 155, qui ne concerne pa* Nicon le Mélandoïte; Baroni*, *Annales*, année* 961-998; L. Petit,

Hibliographir des acoloulhcs grecques, Bruxelles 1926, p. 220, et les références données; Nicodéine rifaghloric» Znnh., 1868, L i, p. 301; Doukakis, M/vx Athènes 1895. mob de novembre, p. 580; *Analecla bollandiana*, t. xxvi (1907), p. 319; Sp. Uirnbnn, \io; 'E/λη/ομνήμων, Athènes, 1908, t. v, p. 301-301; N. Zlntnrskl, *Histoire dr rfitat bulgare au Moyen Age* (en bulgare), Solin. 1927, t. i, 2. partie, p. 843-850; 'lipò Συνδίσμο; Athènes, 15 novembre 1913.

E. St éphanoü.

NIDEC KI Anefrô-Patrlco (xvi. siècle), né A Cracovie, étudia surtout à Padoue, soit les belles-lettres, soit le droit. Rentré en Pologne vers 1559, il occupa diverses situations importantes dans l'administration civile et ecclésiastique. Titulaire de divers bénéfices A Cracovie, A Varsovie, à Wilna, à PJożsk, il fut enfin nommé évêque de Wenden (Livonie, actuellement Lettonie), en 1585; il mourut en 1587. Humaniste distingué, il avait publié des fragments de Cicéron et des notes inédites sur l'orateur romain. Conlrovcrsiste catholique, il défendit l'Église contre le luthéranisme qui avait envahi les pays baltes. On connaît de lui des *Parallela Ecclesiae orthodoxas cum synagogis hsrreticorum*, in-8., Cologne, 1576, et un ouvrage plus considérable : *De vera et falsa Ecclesia libri V*, in-fol., Cracovie, 1583.

JOchcr-Rotcrmund, *Gclehrten-Lexikon*, t. v, col. 1672 (au mot *Patricius*), qui renvoie A F. M. Gotze, *Otium Varsaulensc*, Breslau, 1755, p. 22 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3. édit., I. m, col. 216.

É. Amann.

NIDHARD Jean-Évornrd, religieux de la Compagnie de Jésus, puis archevêque titulaire d'Édsse et cardinal (1607-1681); son nom se trouve aussi sous les formes Nit abd on Niedhard. — Né au château de Falkenstein, en Autriche, le 8 décembre 1607, il avait été d'abord destiné A la carrière des armes; il entre dans la Compagnie le 16 octobre 1631, enseigne d'almsr A Graz la philosophie et le droit canon, puis est appelé A la cour de Vienne par l'empereur Ferdinand III (1637-1657), pour être le confesseur de l'archiduchesse Marie-Anne. Quand celle-ci partit en 1619 pour épouser Philippe IV d'Espagne, le P. Nidhard l'accompagna. Il exerça A la cour d'Espagne une grande influence et fut nommé inquisiteur général. Son action grandit encore après la mort du roi, 1665; comme confesseur de la reine régente, il devint membre du conseil et entra ainsi en conflit avec don Juan d'Autriche, bâtard du roi défunt, que l'on avait écarté du conseil de régence. Fort de l'appui des troupes et de l'opinion publique, don Juan marcha sur Madrid et força la régente A éloigner Nidhard (1669). Pour pallier sa défaite, la régente nomma celui-ci ambassadeur extraordinaire à Home. Fait archevêque d'Édsse en 1671 et élevé au cardinalat en 1672 par le pape Clément X, il mourut A Home le 1. février 1681.

Nous n'avons pas à étudier ici son rôle politique dont il reste en mss. de nombreux témoignages à la bibliothèque de Madrid. Au point de vue théologique, le P. Nidhard prit une vive part à la querelle faite aux dominicains A propos de leur attitude relativement à l'immaculée Conception de Marie. Ce fut lui qui, par ordre du roi Philippe IV, répondit A la requête du dominicain Martinez del Prado, lequel avait demandé quo ses confrères fussent dispensés de saluer au début de leurs sermons l'immaculée Conception; *Responsio pro imm. IL M, conceptione jussu Philippi IV... data ad rescriptum IL P. M. J. Jo. Martinez de Prado, O. P. provincialis* (1662?). Composé d'abord en latin, l'ouvrage fut traduit en espagnol; puis l'espagnol retraduit en latin. Douai, 1665; publié aussi en appendice A l'ouvrage du P. Théod. Morel, S. J., *De conceptione immaculata*

Ji. Virginis, Cologne, 1671— De la même date et de la même inspiration, un *Examen theologicum quatuor propositionum quorundum authorum anonijmorum, quibus aspergunt maculam cultui, festo, objecto et sententia: piic de immaculata SS. Virg. conceptione necnon constitutioni S. D. N. Alexandri VII* (8 déc, 1661) *in ejus favorem expeditæ*, donné d'abord en espagnol, Madrid, 1662, puis en latin, 1665. — A Home, Nidhard composa également, pour la remettre au pape Clément X, une *Informatio, sive allegatio theologica pro tuendo et retinendo juramento universitatis Neapolitana de credenda, tuenda et profitenda immaculata conceptione Virginis*; elle n'a pas été imprimée.

Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, édit. de 1711, t. m, p. 505-508; Moréri, *Le grand dictionnaire*, édit. de 1759, t. vu, p. 1037; Somtnervogel, *IIibl. de la Comp. de Jésus*, t. v, 1891, col. 1716-1722; Hurter, *Nomenclator*, 3. édit., t. IV, col. 310-311.

É. Amann.

NIDI Raymond, dominicain. Inquisiteur général A Pavie, il publia une *Lucerna inquisitorum pro absolute ab hirresi credentiall*, Pavie, 1664, ouvrage qui fut réédité A Pavie en 1695. Nidi écrivit aussi sur les décrétales, l'amitié, la vie religieuse.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis pradicatorum*, t. u, p. 636. — Hurter, *Nomenclator*, 3. édit., t. iv, col. 579.

M.-M. Gorce.

NIEREMBERG Jenn-Eusàbe, fécond écrivain spirituel de la Compagnie de Jésus (1595-1658). — Bien que né A Madrid, il était d'origine allemande : son père était Tyrolien, sa mère Bavaroise; mais il passa toute sa vie en Espagne. Entré au noviciat de Salamanque en 1614, il fut d'abord appliqué aux missions dans la région de Tolède; plus tard il enseigna l'histoire naturelle, puis l'exégèse à Madrid, où il mourut le 7 avril 1658.

Son œuvre littéraire céntréniement considérable (elle ne comporte pas moins de 57 numéros dans Sommcrvogel) s'occupe des sujets les plus variés. Naturaliste de mérite, Nieremberg a publié une *Curiosa filosofia*, Madrid, 1630, 2. partie en 1631, et une *Historia natura, maxime peregrine, libris XVI distincta*, in-fol., Anvers, 1635, qui donnent un curieux spécimen de ses connaissances. — Professeur d'Écriture sainte, il a écrit : *De origine Sacras Scriptura libri duodecim in quibus multa Seripture loca explanantur et antiquitates ex sacra profanaque eruditione eruuntur*, In-fol., Lyon, 1641, et aussi *Stromata S. Scriptura in quibus enarrantur, explicantur, illustrantur, tum commentationibus moralibus vita et historia Cain, Nabuchodonosor, etc., etc.* in-fol., Lyon, 1642. — Théologien, il a publié une traduction en espagnol du *Catéchisme romain*, qui n eu de nombreuses éditions et a été traduite en allemand, en italien, en portugais; mais surtout il a bataillé, comme beaucoup de ses confrères de l'époque, en faveur du privilège de l'Immaculée Conception de Marie : *De perpetuo objecto festi Immaculatæ Conceptionis*, in-4. Valence, 1653, dédié A Philippe IV et A Innocent X; *Exceptiones concilii U'ridcmtini pro omnimoda puritate Deipariv Virginis expensa, quibus non solum ejus actualis sanctitas, verum et justitia originalis confirmatur*, 2 vol., in-8., Anvers, 1655; *Theoria compendiosa de solida veritate conceptor Deipariv absque labe originali ex canonicis atque orthodoxis fundamentis*, in-8. Valence, 1656; *De sanctitate instituti festi certa et necessaria ad cultum ecclesiasticum singillatim in festo Immaculata: Conceptionis pncepto a summis pontificibus*, in-8., Valence, 1657; *Opera parthenica de superextmia et omnimoda puritate Matris Dei*, publié après sa mort, in-fol., Lyon, 1659; A quoi l'on ajoutera un ouvrage plus général de théologie mariale; *Trophiva mariana*.

sfu dr victrice misericordia Deipara: patrocinantis hominibus, in-fol.. Anvers, 1658. Lc *Theopoliticus*, in-1°. Anvers, 1611, rentre dans un genre un peu spécial, comme l'indique le sous-titre : *Breids illutidatio cl rationale divinorum operum atque providentia humanorum. Dissertantur pracipua qiusita circa divinam providentiam et tres cardines publica rei pie administranda digeruntur*.

Mais le P. Nieremberg a été surtout connu par ses innombrables opuscules et ouvrages de théologie ascétique et mystique. Sa vogue a été très grande au xviii^e siècle, où beaucoup de ses productions ont été traduites en une demi-douzaine de langues, y compris l'arabe (à l'intention des maronites). Cette vogue a persévéré jusqu'au xix^e siècle, qui a vu rééditer ou réadapter plusieurs de ses œuvres, ('est dire qu'elles n'étaient pas sans mérite.

Nieremberg a lui-même rassemblé les nombreux ouvrages sortis de sa plume féconde en 3 gros volumes in-folio: *Obras spirituales y filosoficas*, Madrid, 1651. — En dehors de quoi, il demeure encore : *De arte voluntatis libri sex, in quibus platonicus, stoicus et Christianus disciplina: medulla digeritur*, in-8°, Lyon, 1631 ; Paris, 1639; traduct. française par Louis Videl, Paris, 1657 (*L'art de conduire la voient*). — *Doctrinae asceticae sive spiritualium institutionum pandectae*, in-fol., Lyon, 1613; in-1°, Cologne, 1661; et en 6 petits vol. in-8°, Augsbourg, 1756. De ces titres il ne faudrait pas conclure que notre auteur s'occupe exclusivement d'ascétique. Les traités proprement mystiques abondent dans son œuvre. Citons : *De adoratione in spiritu et veritate libri quatuor, in quibus totius spiritualis artis, imitationis Christi et theologiae mysticae nucleus eruitur*, in-8°, Anvers, 1631, nombreuses éditions subséquentes; trad. allemande. 1717; anglaise, 1673 et 1871; française par L. Videl, en 1650, sous le titre : *L'esprit du christianisme*; italienne en 1662 et une autre en 1671; polonaise en 1663. — Et encore *De la hermosura de Dios y su amabilidad, por las infinitas perfecciones dei ser divino* (De la beauté de Dieu et de son amabilité), in-1°, Madrid, 1611; *Prodigio del amor divino*, in-1°, Madrid, 1611; *Aprecio y estima de la divina gracia* (le prix de la grâce), Madrid, 1638, qui a été remanié par L. Schönbach au xix^e siècle sous le titre : *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade*, Fribourg-cn-B., 1862. Après la mort de Nieremberg on a encore publié une *Hicromelissa bibliotheca, de doctrina Euangelii imitatione Christi et perfectione spirituali ex priscis Patribus et doctoribus*, in-folio, Lyon, 1659.

A quoi l'on ajoutera divers écrits hagiographiques, à savoir : une *Vida dei glorioso Patriarca S. Ignacio*, in-8°, Madrid, 1631; une vie d'un Père martyrisé au Japon, le P. Marcel-François Mastrilli. S. J., in-4°, Madrid, 1610; plusieurs vies de saints insérées dans le *Flos sanctorum* de Hibdonneira; une traduction de *limitation de J.-C.* qui a eu d'innombrables éditions en Espagne, en France et en Belgique.

Un notice sur la vie de P. Nieremberg figure en tête de l' *Hicromellus bibliotheca*; utilisée dans N. Antonio. *Filippintheru hispana notum*, t. i, p. 686-688; Moréri, *édit.*, de 1759, t. vii, p. 1037; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t^e v, col. 1725-1766; Hurler, *Nomenclator*, 3^e édit., t. ii, col. 959-961.

É. Amann.

NIGER ou NIEDER. Voir Ny d' h Jean.

1 NIGER ou NIGRI est le nom latin du dominicain allemand Pierre-Georges Schwartz qui mourut à Bude vers 1181. Il avait étudié à Montpellier, à Salamanque où il était entré en contact avec les Juifs, à Fribourg-en-Brisgau et à Ingolstadt où il perfectionna ses connaissances hébraïques et devint ba-

chelier formé. En 1171, se trouvant à Hatisbonne, pendant les fêtes de Pâques, il soutint à la demande de l'évêque contre les rabbins une dispute qui dura sept jours, où il eut l'avantage. Nigri en acquit une grande notoriété. Il écrivit là-dessus, quinze mois plus tard, en 1175, un livre intitulé *Tractatus contra perfidos iudeos de conditionibus veri Messiae scilicet Christi vel uncti*, rarissime incunable, le premier, sinon dans le monde, du moins en Allemagne, à comporter des caractères hébraïques. L'auteur en avait surveillé lui-même l'exécution à Essling. Le livre fut réimprimé à Nuremberg, en 1197. Pierre Nigri en édita aussi la même année, à Essling, une version libre en langue allemande : *Der Stern Mesechiah*. Le roi de Hongrie et de Bohême. Matthias Corvin, voulut couler à Nigri la direction des écoles de Bude. C'est là que Nigri rédigea son principal ouvrage théologique, le *Clypeus thomistarum in quoscumque adversos... liber acutissimarum quaestionum super artem veteris Aristotelis...* Venise, 1182, réimprimé en 1501. Ce bouclier du thomisme prétend défendre le thomisme non seulement en théologie, mais en philosophie naturelle. Cependant, il se maintient dans le genre de la scolastique de cette époque, au niveau de la logique formelle et de l'étude des prédicaments. Il y a au plus, ajoute-t-il quelques problèmes de psychologie ou quelques éléments d'une théorie de la connaissance : intellect agent et intellect patient, différence entre l'intelligence et la volonté, relations des puissances et de l'âme. Ses ennemis sont les scolastiques ou bien les nominalistes qu'il appelle aussi terministes et même - conceptistes ». C'est, dit-il, l'opinion de ceux qu'on appelle conceptistes que l'universel est un concept de l'esprit, et donc ils doivent dire que l'universel est toujours un accident.» Fol. 56 r°. La querelle des anciens et des modernes est surtout pour lui celle des thomistes et des nominalistes, qui et moderni dicuntur, fol. Hr°. La nature de la logique, fol. 29-10, l'intéresse davantage que la théologie. Cependant il donne des renseignements intéressants sur les deux grands groupes qui s'affrontent : d'un côté ses adversaires, Duns Scot. François Mayron, Pierre d'Auriol, Pierre d'Aquila, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini, Antoine André et deux autres que sans lui nous ignorerions. Jean Catalan et Landulf; de l'autre côté ceux qui représentent pour lui le thomisme, Albert le Grand. Hervé de Nédellec, Pierre de La Palud, Capreolus, Jean de Naples et un autre dont il nous révèle l'existence, Guillaume de Maricahn. Nigri est aussi une source intéressante pour l'étude des albertistes de Cologne, comme Heymerich de Cahpo. Il les avait rencontrés personnellement à Cologne et était renseigné sur leurs vains débats pour opposer, grâce à des différences de nuances. Albert le Grand et Thomas d'Aquin.

Printl. *Geschichte der Logik im Abendlande* Leipzig, 1870 et 1927, t. iv, p. 221-223; Morgottl. dans *Kirchenlexikon*. t. IX, col. 388-391; Sigism. Ferrarius, *De rebus hungaricis provinciarum O. P.*, Vienne. 1837. I. m c, p. 140 sq; Toiron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre des frères prêcheurs*, t. ii, p. 523-529; Quéttl-Eclinnl, *Scriptores ordinis predicatorum*, t. I. col. 1016-1118; linin, *Hypocritorum bibliothographicum*, 1.1. p. 506-507; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., I. n. col. 1010.

M.-M. Gohcb.

2. NIGER Antoine, frère mineur de l'Observance. Appelé aussi Antoine Aretinus ou de Neri ou Nereus. Il doit avoir vécu pendant la première moitié du xv^e siècle. Il est confondu quelquefois avec Ange Reatinus ou de Neri. et quelques auteurs distinguent Antoine Aretinus d'Antoine Niger et en font deux personnages différents. alors que ce n'est qu'un seul et même personnage (cf. L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2^e édit., Rome, 1906. p. 20, 21, 29, et Sbaraleu, *Supplementum*, I. n, p. 90). D'autres le

confondent avec Antoine de Oculis Nigris, provincial d'Aragon, en 1138. Originaire d'Arezzo, en Toscane, Antoine étudia à Paris, où il conquît le grade de docteur en théologie, d'après les uns en 1105, d'après d'autres en 1113. Il enseigna ensuite la théologie à l'université de Florence, où il fut, en 1121, doyen de la faculté de théologie. Entré d'abord dans l'ordre des frères mineurs conventuels, il passa ensuite aux frères mineurs de l'observance, sous le généralat de saint Bernardin de Sienne. Antoine a composé quelques ouvrages théologiques : 1. *Commentarius in Magistrum Sententiarum*, fruit de son enseignement à Paris, ou à Florence; 2. quelques *Opuscula theologica* ou *tractatus theologici*, et 3. *Sermones predicabiles*. Après s'être consacré à la prédication, pendant les dernières années de sa vie, il mourut, en odeur de sainteté, d'après les uns, à Arezzo, en 1450, d'après les autres, à Sergiani, près de Senario, en 1470.

1.. Wadding, *Annules minorum*, t. V, Borne, 1734, p. 120; *Scriptores ordinis minorum*, 2^e édit., Itonie, 1006, p. 20,21, 29; J. II. Sbandca, *Supplementum ml Scriptores trium ordinum S. Francfort*, t. i. 2^e édit.. Home, 1908, p. 90; Marc (le Iâsbonne. *Chronicorum ordinis /rutrum minorum pars III*, l. I, c. xi.ur, Fr. Ihiroldus, *Epitome Annalium Waddingl*, ad ana. 1421 et 1438.

A. Teet aer t.

1. NIL L'ASCÈTE ou **NIL D'ANCYRE** dit **LE SINAÏTE** (Saint), cénobite célèbre du v^e siècle, appartient avant tout aux théologiens de la vie spirituelle. i. Vic. II. Ecrits. III. Doctrine. l. Vie. — Saint Nil devra à ce siècle naissant de l'avoir tiré de l'oubli et peut-être d'avoir tenté le premier de lui rendre sa véritable physionomie. Sa biographie traditionnelle est tirée d'un recueil de *Sarrationes de aede monachorum rt de Thcodulo /ilio*, *P. (i., l. i.xxix*, col. 583-694, pillées par Nicéphore (ailiste. *Historia ecclesiastica*, l. XIV, c. liv, *P. G., t. CXI.VI*, col. 1256, et les livres liturgiques byzantins, d'où le compilateur du *Synuxaire* de Constantinople la tira au x^e siècle, ainsi que par les martyrologes depuis le Moyen Age. Consciencieusement étudiée par J. M. Suaresius. dans son *Sancti Nili tractatus*, reproduit en appendice aux œuvres de saint Nil, *P. G., t. i.xxix*, col. 1367-1131, elle tient en ces quelques lignes : Né à Constantinople d'une famille illustre, Nil fut olllcicr à la cour de Théodosc et préfet du prétoire. Engagé dans le mariage, il en eut deux enfants. Epris de solitude, il renonça, vers 390 (Tillemont, *Mémoires*, t. xiv, p. 190 et 191). ou en 401 (Léo Allatius, *Dr Nilis*, 11-14). à tout l'éclat de la vie politique, comme à tout le bonheur de sa vie de famille, pour aller, en compagnie de son llls Théodule, se mettre à l'école des ascètes du Sinai, tandis que sa tille et son épouse, également avides de vie religieuse, iraient la demander à l'Egypte. Nos ermites, au témoignage des *Narrationes*, excitaient à la fois la jalousie des anges et exaspéraient la haine des démons par leur vertu, quand, vers 410 (Tillemont, op. cit., p. 205). leur retraite fut troublée par une invasion de Sarrasins, qui lirent une razzia au mont Sinai, massacrèrent plusieurs moines et emmenèrent des prisonniers, entre autres Théodule. Epargné, Nil se mil à la recherche de son fils qu'il retrouva à Eluse, entre l'Arabie l'cirée et la Palestine. L'évêque de celte ville les ayant ordonnés prêtres l'un et l'autre, saint Nil revint au Sinai où il mourut vers 130.

Tel est le Nil des *Narrationes* ; est-ce celui des écrits ascétiques ? Encore que la grande majorité «les très nombreux manuscrits des *Narrationes* mettent en avant le nom de saint Nil, à l'encontre de quelques unités qui les donnent comme l'œuvre d'un certain moine Anastase, et bien que les *Narrationes*

aient été regardées jusqu'à nos Jours comme une autobiographie, il semble bien qu'il ne faille pas y voir plus qu'une manière de roman, tout au moins pour ce «pii regarde notre saint Nd (Heussi, *l'ntrrsuchungen*, p. 155 sq.), s'il est vrai que l'information littéraire, notamment en ce qui concerne la littérature gréco-romaine, de l'auteur des *Narrationes* n'est pas à mettre en parallèle avec la pauvreté de notre épistolographe, que les aventures «le Théodule souffrent par trop d'invraisemblance et que la chronologie du narrateur ne cadre pas avec les dates sûres «h Nil.

Notre Nil. dont l'entrée au monastère semblent pouvoir pas être reculée au delà de 390, d'après une lettre à un nommé Dioclétien A qui il propose l'exemple d'Apollinaire (t 392) comme de quelqu'un encore vivant, *Epist.*, i, 257. *P. G., t. lxxix*. col. 177, vécut pendant un temps plus ou moins long à Ancyre en Galatie. H faut même, d'après deux de scs lettres comme d'après le panégyrique du moine Albianus et le traité *Ad magnam diaconissam Ancyra?*. faire d'Ancyre, tout au moins de la province de ce nom. son pays d'origine. A cc compte, il faudrait en toute justice lui rendre le surnom d'*Ancyranus* que lui donnent les signatures de quelques manuscrits du recueil des lettres. Son origine galate n'est pas un obstacle à un long séjour à Constantinople où il puisa, aux pieds de saint Jean Chrysostome, dont, au dire du chroniqueur Georges le Moine (cf. Dcgcnhart, *Neue Heitrlge.*. p. 7 et 8), i) fut au sens plein du mot le disciple, cet amour lilial qui percera si souvent dans sa correspondance. *Epist.*, i, 309. col. 193; n, 265, col. 336, 293 et 294. 345; m. 13. col. 373; 199, col. 476. N'est-ce pas là qu'il s'acquît ces nombreuses relations qui le poursuivront dans sa solitude ? Peut-être les dut-il à un poste très honorable ? Il lui faut néanmoins refuser la préfecture de la ville impériale. L'absence de son nom dans tous les index connus des préfets du prétoire de Byzance doit, une fois de plus, nous mettre en méfiance contre l'information historique de Nicéphore Calliste.

Par ailleurs, il faut renoncer à faire de notre Nil un ermite et nous voilà de nouveau loin du Sinai. Outre qu'il s'en défend et qu'il prêche à qui veut l'entendre la supériorité de la vie religieuse renobilique sur l'érémitique. *De monachorum prerslantia*, *P. G., t lxxix*, col. 1061-1091. il apparaît dans ses écrits, comme fondateur d'un monastère dans les environs d'Ancyre, comme maître des novices et supérieur des moines, comme archimandrite expérimenté, consulte par ses confrères sur l'administration de leurs propres monastères *Epist.*, i. 18, col. 89; m, 303, col. 532. Cf. Dcgcnhart. *Der ht, Silus Sinaita*, p. 98. Imlln. A rencontre du Nil des *Narrationes*, i) semble bien qu'il n'a pas été prêtre. *Epist.*, n. 261, col. 333.

Le cercle d'influence «lu moine d'Ancyre paraît illimité et offre quelque chose d'extraordinaire pour ce temps. Sa volumineuse correspondance nous le montre en relations non seulement avec les hommes d'Eglise de renom, mais avec les fonctionnaires militaires et civils de l'empire et avec Arcadius lui-même. Il y apparaît comme le type des spirituels du temps, habillant toutes ses pensées, comme tous scs conseils et scs graves avertissements, d'images et de paroles scripturaires. Tempérament vigoureux, bon et doux, d'une condescendance évangélique pour la faiblesse, intraitable quand il soupçonne la malice ou une évidente mauvaise volonté, usant d'un saint franc-parler «pii frôle l'imprudence avec les grands, il s'émeut fémininement en face de la douleur. Ce type achevé de maître spirituel (lui fuyait le monde et le conduisait, était marqué pour être un entraîneur d'hommes parce que ses conseils seraient cm-

pruntés à la vie même, comme il le demandait aux supérieurs de monastères, *Dc monastica exercitatione*, c. xxi-xxxm, *P. G.*, t. lxxix, col. 718-761.

Le cénobite galate à la physionomie si personnelle ne peut pas être l'ermite homonyme du Sinaï. La question du véritable auteur des *Narrationes* est toujours à résoudre. Dès le v^e siècle nous les voyons attribuées à un Nil. L'identification de ce Nil est une des nombreuses énigmes de l'histoire littéraire de l'antiquité chrétienne. Son existence est à peu près certaine. Car, encore qu'elles soient fortement romancées, les *Narrationes* offrent un fonds historique indubitable, surtout si on les confronte avec une lettre de saint Nil dont l'authenticité ne peut être mise en doute. *Epist.* iv, 62, col. 580 et 581. A la gloire de son saint compatriote, le martyr Platon, saint Nil nous raconte qu'un vieillard originaire de Galatie, après avoir embrassé la vie érémitique au Sinai en compagnie de son fils, s'en vit séparé par un coup de main des païens et ne le retrouva que sur l'intervention miraculeuse de saint Platon. Le vieillard de saint Nil et le Nil des *Narrationes* offrent trop de ressemblances pour n'être pas identifiés, comme les récits qui les mettent sous nos yeux présentent des différences si graves que l'on a le devoir de distinguer leurs auteurs. De cette manière, l'existence, au v^e siècle, de deux saints du nom de Nil : Nil l'Ermite, auteur des *Narrationes* et Nil le Cénobite d'Ancyre, auteur des écrits venus sous son nom, nous paraît sortir du domaine de la simple hypothèse pour devenir une certitude.

IL ÉCRITS. — L'œuvre littéraire du moine d'Ancyre est fort étendue et reste, dans son ensemble, suffisamment établie, encore qu'elle demande une édition scientifiquement menée et quoique la critique n'ait pas encore dit son dernier mot. L'écrivain est abondant et facile, trop peut-être. Il ne recule pas devant les répétitions et se refuse de parti pris à briller son style, dût-il, par endroits, pour mieux éviter cette coquetterie indigne d'un moine, s'exposer à écrire en barbare. De même il se défend contre les réminiscences des littératures classiques. Stighnayr, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1915, t. xxxix, p. 576 sq. On peut grouper ses écrits en trois classes : correspondance; écrits consacrés aux vertus chrétiennes; écrits concernant le monachisme. Bestcront a signalé les écrits perdus et les œuvres inauthentiques.

1^{re} La correspondance. — Aussi volumineuse que celle de saint Isidore de Péluse dont, par ailleurs, elle ne réalise pas la haute tenue littéraire. La correspondance de saint Nil comprend, à notre connaissance, 1062 lettres ou extraits de lettres. Poussin a édité 365 à Paris, en 1657, d'après un manuscrit de Florence. Léon Allalius reprit l'édition à Rome, en 1668, et donna quatre livres contenant en tout 1061 lettres, qui sont passées dans la *Palrologie* de Migne, t. lxxix, col. 81-581. Il y faudrait ajouter une lettre au scholastique Nemertius, dont Plétra, qui l'attribue à Anastase, a édité la version latine. *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1855, t. m, p. 398. Ces pièces, inégales d'étendue comme de valeur, traitant de diverses questions dogmatiques, morales et exégétiques, dénoncent en leur auteur un homme de Dieu aussi expérimenté que consulté; elles forment un spécimen original de direction, en même temps qu'elles sont une vraie source d'information sur les usages monastiques et séculiers du temps. Nous sommes loin d'affluer qu'elles rendent toutes la manière de Nil dans leur rédaction actuelle. Admettons encore que l'examen des circonstances et de la vie de l'auteur en doive modifier la numérotation. Heusi, *op. cit.*, p. 63 sq. Elles restent cependant dans leur ensemble, au-dessus de

tout soupçon d'innocuité. Néanmoins, telle cette lettre 33 du IIP livre, col. 388-400, qui n'est qu'un conglomérat des lettres 138, 139, 179, 317, 110, 108, 109, 111 et 135 du IB livre, les lettres 61, 65, 113, 111, 160, 170, 218, 215, 320 et 322 du IIP livre, 1 et 7 du IV^e livre sont manifestement des emprunts étrangers ou de purs et simples doublets. Ilcusl, *op. cit.*, p. 80 sq. On avait considéré un grand nombre des lettres niliennes comme de simples extraits des ouvrages de Nil ou d'autres auteurs, tels que saint Jean Chrysostome et saint Isidore de Péluse, introduits au cours des siècles dans le recueil des lettres authentiques. Ilaldacher dans *Χρυσόστομικά*, Borne, 1908, fasc. 1, p. 226 sq. Mais Nil lui-même a fort bien pu se répéter et faire sien tel élément étranger qui allait bien à son but. Il arrive tous les jours qu'on s'inspire dans ses récits de ses lectures, Ilcusl, *op. cit.* p. 59.

2^o Écrits moraux. — Outre une grande partie de ses lettres, Nil a composé plusieurs traités concernant les vertus chrétiennes; ils ont dès lors une portée universelle. Tels sont : 1. Le *Sermo in cflatum illud Evangelii : Nunc qui habet sacculum tollat similiter et peram, et qui non habet, vendat pallium suum et emat gladium* (Lue., xxii, 36), *P. G.*, t. lxxix, col. 1263-1280, dont il n'y pas lieu de suspecter l'authenticité. — 2. L'instruction *Ad Eulogium monachum* contient de belles considérations sur l'aspiration à la perfection, expose une sage tactique pour les combats contre le mal et donne des conseils au sujet de la vie monastique. *P. G.*, t. lxxix, col. 1093-1110. Nicéphore Calliste qui la mentionne le premier l'intitule *Τὰ ζῶον Εὐλόγιον, Historia Ecclesiastica*, L XIV, c. lvi, col. 1256. On peut supposer qu'il connaissait plusieurs instructions adressées par saint Nil à Euloge. L'une seule nous est parvenue. — 3. Le *Dc oratione* est un délicieux traité de la prière ou de l'esprit de prière, divisé en 153 chapitres ou thèses, selon les 153 poissons de saint Jean (Joa., xxi, 11), où l'auteur procède sous les traits d'un professeur de jeunes moines. Imprimé à Anvers, en 1575, il a trouvé place dans Migne, *P. G.*, t. lxxix, col. 1165-1200. L'hotius connaissait déjà sa division en 153 chapitres, *Bibliotheca*, cod. cci, *P. G.*, t. an, col. 672. Les *Apophtegmata Patrum* lui empruntent 8 citations, *P. G.*, t. i, xv, col. 305, et, vers 620, le moine Antiochus de Saint-Sabas de Jérusalem en fit de soigneux extraits dans ses *Pandectes*. S. Ilaldacher. *Nilus-Exzerpte im Pandektes des Antonius*, dans la *Bevue bénédictine*, Marcdsous, 1905, t. xxii, p. 211-250. Il semble bien que Ilcusl n'ait pas de raison suffisante de douter de l'authenticité de la préface. *op. cit.*, p. 118 sq. — 4. Le *De octo spiritibus malitiis* qui ne s'inspirerait pas plus d'Évagre qu'il n'inspirerait Cnssien, Dcgenhart, *op. cit.*, p. 174 sq., mentionné pour la première fois par Antiochus de Saint-Sabas et marqué au coin d'une fine psychologie, s'étend longuement sur la théorie des huit vices capitaux, si répandue au iv^e siècle. Imprimé en 1557 par Fr. Ginus à Venise, réimprimé au même lieu en 1574 avec les ouvrages de saint Ephrem, puis dans la *Bibliothèque des Pères*, à Paris, en 1575 et dans le t. vu de celle de Lyon, enrichi d'une version latine par Gombel, il trouva place dans le t. i du supplément à la *Bibliothèque des Pères*, à Paris, en 1672, d'où il est passé dans Migne, *P. G.*, t. lxxix, col. 1115-1164.

3^o Écrits concernant le monachisme. — Ces écrits forment le groupe le plus considérable des œuvres niliennes. A remarquer qu'elles veulent le lecteur indulgent aux répétitions incalculables. Citons : 1. *Oratio in Albanum*, qui est un joli panégyrique du moine galate Albanus, dont Nil nous présente la vie comme une image lumineuse de la perfection *P. G.*, t. lxxix

col.695-712. Émigré d'Asie Mineure, Albianus se retira au désert de Nitrio en passant par Jérusalem et finit ses jours parmi les moines de ce bienheureux évêque Léonius, commémoré par Socrate, *HisLecc.*, l. VI, c. xvn. et par Sozomène, *Itst. ecc.*, l. VI, c. xxxiv; L. VIII, c. xx; Tillemont, *Mémoires*, t. xiv, p. 215-218. Éditée à Paris, en 1639 avec une version latine par le P. Poussines, *VOralio* fut redonnée par Allntius à la fin de son édition des lettres. — 2. Le *De monachorum praestantia*, P. G., t. lxxxix, col. 1061-1091, compare, à la louange de la première, la vie monastique menée dans le désert à celle qui est possible dans les monastères urbains. Degenhart, *op. cit.*, p. 93-95. — 3. Le *De monastica exercitatione*, appelé ordinairement *VAscétique*, publié à Venise, en 1557, par François Ginus, réimprimé en 1571 avec les œuvres de saint Éphrem, reproduit à Paris en 1575. dans la *Bibliothèque des Pères*, a été emprunté par Migne à Suarezius, P. G., t. lxxxix, col. 720-809. Ce traité, (pii donne une idée fort pessimiste du monachisme contemporain, se divise de lui-même en trois sections traitant respectivement de l'idée du monachisme ou de la philosophie chrétienne (c. i-xx), des obligations monastiques (c. xx-xu) et de l'initiation préalable à la vie monastique. Schiwietz voit dans les premiers chapitres une refonte postérieure, pour cela seul que leur teneur ne cadre pas avec l'état connu du monachisme oriental au v^e siècle. *Das Morgenländische Mönchtum*, t. n, p. 59. Degenhart, *op. cit.*, p. 10 sq., et Heusi, *op. cit.* p. 50 sq., sont, à juste titre, d'une opinion contraire. La nature des devoirs décrits, comme le ton général du traité, dénoncent un auteur d'âge mûr. Cet écrit étant par ailleurs plus court que celui *Ad Magnum* daté de 426 ou 427 qu'il semble inspirer, il en faut placer la composition vers 425. Saint Nil y a utilisé vingt-cinq passages de ses lettres plus anciennes. — 4. Le *De voluntaria paupertate ad Magnam diaconissam Ancyra*, P. G., t. lxxxix, col. 967-1060. que saint Nil nous aide lui-même à dater, col. 968 C et 997 A. développe, sous un jour moins noir, le thème du traité précédent. Degenhart, *op. cit.*, p. 100 sq. 172 sq. — 5. Le *De magistris et discipulis* est une petite considération sur le monachisme, adressée au maître des novices et aux novices dans le style des sentences. Il a été édité en grec et en latin par le P. van den Ven dans les *Mélanges Gode/roid Kurth*, Liege, 1908. t. n.p. 73-81. — 6. On a de saint Nil. au témoignage de Nicéphore Calliste, des chapitres ou sentences, *Hist. ecc.*, l. XIV. c. Liv. Photius en connaît plus de cent, *Bibliotheca*, cod. cci. Tout de même, Saint Maxime le Confesseur donne, sous le nom de Nil, des sentences tirées des *Capita parirnetica*, P. G., l. xcr, col. 725; t. lxxxix, col. 1252, n. 28. Par ailleurs, on cite sous le nom de Nil nombre de sentences qui, nilicnncs par le fond et la forme, ont été tirées plus tard de ses écrits. Citons les *Sententia abducentes hominem*, (pii comptent dans Migne 98 numéros, P. G., l. lxxxix. col. 1239-1250, et comprenaient dans les éditions antérieures 135 numéros. L'éditeur en a exclu les n. 98-121 parce que tirés de l'écrit *Ad Magnum* et les n. 122-135 fournis par le *De monachorum praestantia*. l'essler-Jungmann, *Instil, patrol.*, t. n b, p. 116 sq. L'*Institutio ad monachos* n'olirc pas de numérotation. P. G., t. lxxxix, col. 1235-1210. Les *Capitaparirnetica*, P. G., t. lxxxix, col. 1219-1251. comprenant 139 sentences et 8 aphorismes sans numérotation, sont authentiques, à l'exception des 25 premiers numéros qui forment un alphabet gnomique à restituer à Évagère le Politique. A. Filer. *Gnomica*, 1, *Sexti Pythagorici, Clitarchi, Evagrii Pontici sententia*, Leipzig, 1892. Krumbacher énumère plusieurs manuscrits à alphabet gnomique sous le nom de saint Nil numérotés Athos

1583. n. 10; Athos 2798; Athos 3250, fol. 178. G«-chlchte der btiantltschen /Atteratur, Leipzig, 1897, p. 718-720. Trois autres recueils de sentences, mis autrefois sous le nom de Nil avant de passer dans les œuvres d'Évagère, peuvent lui être restitués, P. G., t. xi., col. 1263-1270.

4. *Œuvres niliennes perdues*, — L'histoire littéraire connaît certains écrits de saint Nil qui ne sont pas venus jusqu'à nous. Ce sont : Un *Traité sur la Pénitence* (pie saint Nil doit avoir envoyé au diacre Polychronius, dans une lettre. *Epist.*, in, 11. col. 373, dont on ne peut suspecter l'authenticité, Heusi, *op. cit.*, p. 76 sq., encore que les extraits quelle nous livre de cet ouvrage rappellent par trop un traité similaire de saint Jean Chrysostome, *De compunctione*, P. G., t. xlvh, col. 393.-2. Deux *Chaînes* témoignent en faveur de l'existence d'un commentaire nilien sur le *Cantique des Cantiques*. Celle de Procope de Gaza ne fait pas moins de 61 emprunts à Nil, P. G., t. lxxxvii, 2^e part., col. 1515-175 L. Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkircht. Literatur*; Erlangen, 1883, t. n. p. 217. Le grand nombre de citations empruntées à Nil laisse penser à l'existence, au temps de Procope, d'un commentaire nilien dont l'authenticité est assez démontrée par l'identité de processus exégétique entre les citations susdites et les passages similaires des lettres. La *Chaîne des Trois Pères* de Psollos est un témoignage moins précieux, puisque Psollos néglige de citer le nom de ces Pères. P. G., t. cxxn. col. 537-586. Le docteur A. Soule, après la visite des bibliothèques et l'étude de 18 manuscrits, annonce qu'il a pu reconstituer le commentaire nilien du *Cantique des Cantiques*. *De Vi/i monachi commentario in Cant. Cant, restituendo*, dans *Biblica*, Home. 1921, p. 45-52; il en donne d'ores et déjà un spécimen, *O Kommentaru Nila monaha* (t 430) *Pjesnu nad Pjesmana*. Zagreb, 1925, p. 18-22. et annonce qu'il publiera Intégralement sa reconstitution dans les *Monumenta biblica et ecclesiastica* de Berne quand les circonstances le pernnclliont *ibid.*, p. 16. Par ailleurs la chaîne exégétique de Nicétas fait six emprunts à saint Nil. Mai. *Scriptorum peterum nra collectio*, Home, 1837, t. ix. p. 626-722. B. Devresse signale d'autres *sculics* de saint Nil qui devraient être étudiées pour une édition critique des lettres niliennes. *Chaînes exégétiques grecques* dans le *Dictionnaire de la Bible*, supplément. 1.1, Paris, 1928. col. 1113, 1133. 1159. 1160. 1172, 1190. 1202. 1222. Nil serait, m exégèse, étroitement dépendant d'Origène. W. Biedel, *Die Auslegung des Ilohenlieds in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche*, Leipzig, 1898, . 75. Au vrai, il est le tout prvmier à dévoiler sa méthode. *Epist.*, u, 223, col. 316CD-317 A. — 3. Anastase le Sinaitic donne l'extrait d'un écrit de Nil sous le titre : *Xili ex iis qmr scripsit ad Eucarpium monachum*, *Quaestio* 5, P. G., t. lxxxix, col. 357. Or nous avons parmi les correspondants de Nil un certain Pionius dont le père, appelé Eucarpus, était un ami intime du moine d'Ancyre. *Epist.*, m, 31. col. 385-388. — 4. Photius, *Bibliotheca*, codex cclxxvi, et Migne, P. G., l. lxxxix, col. 14S9-1502, donnent de longs passages (les *armons* (le saint Nil. deux Mir PAques et trois sur l'Ascension. Mais la personnalité de l'auteur n'est pas tellement déterminée qu'il ne puisse s'agir d'un autre Nil prédicateur. Il semble même que le Nil du codex photion cclxxvi doive être distingué de notre Nil du codex cci — 5. Nicéphore t'allisle fait mention d'un traité nilien *Adversus gentiles* dont il n'y a pas d'autre mention. *Hist. ecc.*, l. XIV, , ij v.

5. *(Euvres inauthentiques*. — Certains ouvrages, signalés comme l'œuvre de Nil, doivent lui être refusés comme apocryphes. Ce sont : 1. Le recueil des *Sep-*

tern narrationes de e/rde monachorum ff de Theodulo fillo, qui est. pour le moins, très douteux. /*. G., l. lxxix, col. 583-694. - 2 Le *Tractatus de vitiis quibus opposita tant virtutibus ad Eulogium*, court et apparemment Incomplet, et présentant comme la suite du traite des vertus chrétiennes *Ad Eulogium*, s'éloigne par trop de la manière nilicenne et ne peut être qu'une œuvre postérieure. Dcgerihart, *op. cit.*, p. 30 sq, P. C», L lxxix, col. 1139-1143. Le traité *De octo vitiosis cogitationibus*, P. G., *ibid.*, col. 1435-1436 IM. n'est qu'une refonte et une amplification postérieure de l'autentique *Dr acto spiritibus matitiis* - l. De même le *Dr malignis cogitationibus*, *ibid.*, col. 1199-1231. assez émaillé de citations d'Évagre pour lui avoir été attribué, reprend servilement des sujets déjà épuisés dans d'autres ouvrages authentiques. Le chapitre xxm notamment, consacré à la prière, peut s'identifier avec le *Dr oratione*. Ilcusi donne de fort bonnes raisons pour douter de son authenticité, *op. cit.*, p. 163-166. 5. L'écrit *Ad Agathium monachum Pcristeria seu tractatus de virtutibus excolendis et vitiis fugiendis*, col. 811-968, traitant, en deux sections, des devoirs et des vertus de l'homme considéré dans sa vie individuelle et sociale, semble bien avoir été composé à Alexandrie. AnnStasc le Simule qui en cite trois passages, dit (pie l'écrit appartient à un moine Nil. P. G., l. lxxix, col. 437, 536 Heusi, après Tillmont, *Mémoires*, t. xiv, p. 209, montre que notre Nil n'en peut être l'attributaire. parce qu'il vivait dans un tout autre monde de l'ensécs que l'auteur, *op. cit.*, p. 160-163. — 6. Le *Tractatus moratis et multifarius* est un sermon incolore d'origine inconnue, P. G., t. lxxix, col. 1285-1312. - 7. *L'Epicteti enchiridion seu manuale* est une paraphrase chrétienne du *Manuel* d'Epictète, représentée par de très nombreux manuscrits, dont l'auteur inconnu est certainement de beaucoup postérieur à notre Nil. P. G., col. 1285-1312. C. Wotkc, *Ilandschriftliche Heilrge :u Nilus Paraphrase von Epiktets //andbûchlein*, dans *Wiener Studlen*, 1892. t. xiv, p. 69-74; Drgharl, *op. cit.*, p. 18-20. - 8. La *Narratio de Paehon patiente bellum meretricium et vincente*, P. G., *ibid.* col. 1311-1316, est un extrait de *VHlstoire lausiaque* de Palladius, Butler-Lucot, *Palladius, Histoire lausiaque*, Paris, 1912. chap. xxm. 9. L'hymne intitulée *Paradisus* qui porte, dans beaucoup de manuscrits, le nom de Nil. doit être restituée au poète Jean le Géomètre, P. G., t. cvi. col. 867-890.

111. Doctum. — Saint Nil n'a rien d'un théologien de profession. Mais ses écrits, ses lettres notamment, vint un trop prédeux témoin de la tradition pour ne pas voir leurs conclusions consignées ici. La spiritualité nilicenne. encore qu'elle soit aussi peu originale que possible, veut en outre être commémorée. Ces divers points de doctrine seront donnés d'allilée et les références se feront toutes à P. G., l. lxxix. Pour l'emploi de lettres, le chllTrc romain en dira le livre et le premier chapitre arabe en indiquera le numéro.

1. Exégèse. Saint Nil cite les livres saints sous le nom de paroles, ut, 228, col. 488 C; 213. col. 496» D, ou d'écriture divine, n. 321. ml. 357 A. Sa collection, comme en font foi les citations fréquentes, contenait les 11« et 11 P épltre* de saint Jean et l'épllrc de saint Judc. Semblablement Nil recevait les pericopes de Daniel dans la fosse aux lions, i, 88. col. 121 AB; des trois jeune* Hébreux dans la fournaise, n. 310.

2. 352 < . le livre d' FMIh r. n. *220, col. 313 I)-316 A; l'épllrc de * tint Jacques, m, 228, col. 189 B. et l'épitre aux Hébreux, n. 251, col. 329 C. Les citations d'apocryphes sont fort rares. Différentes versions se trouvent utilisée* : ici. Symmnquc, ni, 78. col. 124 CD; h. Aquiln, Symmaque et Théodotimi, ni, 191. col.

472 D et 173 A. Sans rejeter pour autant le sens illténil propre à la ligure, son exégèse dénonce une forte tendance alexandrine, cherchant partout, à la faveur d'une étymologie ingénieuse, i. 90, col. 121 CD, un enseignement moral ou mystique, n, 223, col. 316 C-317 A.

Ajoutons que la foi nilienne repose en outre sur la tradition, n, 210, col. 312 A et sui les saints canons II. 135. col. 273 B.

2° *Monothéisme et création*. Nil vide résolument et non sans humour, i, 231, col. 168 1) et 169 A. le panlléon hellénique, n, 32. col. 212 I) et 213 A; 42. col. 216 G; m, 16, col. 377 BG; il en expulse nommément le Hasard et la Fortune, l, 278, col. 181 D et la tourbe impudique des Eons mâles et femelles, i. 296, col. 192 A; 248, col. 173 G. Leur sacrilier serait s'agenouiller devant Satan et s'attirer, en manière de récompense, le Uni de sa haine, n, 289, col. 340 D. S'adonner à la magie, n, 118, col. 269 A, consulter les augures et les aruspices, c'est s'exposer pour sa propre punition à ce que Dieu les réalise, n, 151, col. 269 D-272 A. Il ne serait, au contraire, que de rejeter tout ce fatras de superstitions pour voir cesser les maux de l'empire : pestes, famines, guerres, tremblements de terre, i. 73. (<»l. 116 AB.

Il faut plutôt adorer le vrai Dieu, créateur et conservateur de toutes choses, i, 19, col. 89 A. Dieu de qui, quoi qu'en aient les manichéens, la nature tire sa bonté essentielle, n, 299, col. 349 G-350 A, sa malice apparente ne venant que des cœurs corrompus qui la regardent et en usent, r, 32 et 33, col. 97. en sorte qu'il faille agir κατὰ φύσιν pour nous ramener à la rectitude originelle, n, 199, col. 304 D et 305 A. et qu'il n'y ait pas lieu d'embrasser la désespérance manichéenne et de nous asseoir dans le péché puisque la conversion est possible, fl, 317, col. 356 A. Dieu a créé nos premiers parents à son image et à sa ressemblance, n, 191, col. 300 CD. les a bénis, dès avant leur péché, comme destinés à répandre l'espèce humaine, i, 190, col. 153 1). Il faut donc rejeter la préexistence platonicienne et origéniste des Ames et leur chute dans les corps, i, 189, col. 153C.D, tout autant que leur anéantissement final prêché par Aristote, t, 192, col. 156 B. Mieux encore, ces âmes spirituelles et éternelles ressusciteront leurs corps, l. 109-113, col. 129-132; 163, col. 149; 192. col. 155; n, 82. col. 237; 200, col. 305. Avec cela l'être humain est-il pour Nil un composé de trois éléments substantiels comme le veulent les Irirholonilsles ? Ce n'est pas impossible : Nil commit fort bien le σώμα, la ψυχή et le πνεύμα, *Ad Eulogiurn*, col. 1011 A, et donne une division tripartiti* des vertus. *De oratione*, c. cx.xxii, col. 1196; mais sa psychologie n'est pas exclusive et soutient même la plupart du temps la division de l'homme en corps et en âme, i. 292, col. 189 B; n, 76, col. 233 G; *De monastica exercit.*, col. 781 IL

3° *Trinité*. Le Dieu créateur de Nil est le Dieu un en trois personnes, *Institutio ad monachos*, col. 1237 G. Il n'y a qu'une divinité du Père, du Fils et de l'Esprit. qu'une nature, qu'une puissance et qu'une volonté, l, 191, col. 136. La nature divine est une en essence ou en divinité et trois en personnes ou en hypostases. A n marquer que Nil se sert parfois du mot πρόσωπον pour indiquer la nature divine commune aux trois personnes, i. 174, col. 152 A. Contre les ariens. Il soutient. sans craindre les répétitions, que le Verbe, Fils de Dieu, subsiste de sa nature, est adorable, créateur de toute chose, Incompréhensible et qu'il n'est ni créature ni engendré de rien, mais engendré du Père, non pas comme du créateur mais comme du Père, avant tous les siècles, sans aucune passion, seul de seul, lumière de lumière, vrai 1)1. u de vrai Dieu, semblable

en lou(nu Père : en puissance, en essence, en bonté, eu autorité et en toute perfection, en sorte qu'il com prenne en lui le l'ire et qu'il en soit compris, créa- teur avec lui et avec le saint, consubstantiel et adorable Esprit. de tout ce qui est. i, 205, col. 160 A; 206. col. 160 AB; 79, col. 117 B; n, 30, col. 213 CI). Les lettres de saint Nil il Gainas (t 23 decembre 400), j dit le *Chercheur de Dieu*, en qui il flagelle l'évidente mau vaise foi des ariens, ont In précision cl la con- cision d'un symbole de fol, i. 70, col. 113 A; 79. col. 117 B. Il dit pareillement de l'Esprlt-Salnt qu'il est de même nature que le Père cl le l lls, qu'il leur est coéternel et a les mêmes droits aux honneurs divins cl éternels qu'eux; en On qu'il est un, encore que ses vertus soient multiples, i, 210, col. 309 I); 201, col. 308 AG. Il ne lui restait qu'à s'en prendre h Euno- mius pour avoir voulu scruter la nature humaine- ment inintelligible de Dieu, i. 16 et 18, col. 88 CD; 158, col. 118 B.

1° *Christologie*. — Le Fils unique et Verbe de Dieu en se faisant homme, encore qu'en aient les ano- méens, n'est point déchu de sa divinité, mais il est vraiment Dieu depuis son incarnation, comme il l'était avant qu'il prit un corps du sein de la Vierge, i. 102, col. 125D 128 AB. I) est vrai Dieu selon la nature qui ne parait pas et vrai homme selon celle qui se volt, car il n'est pas sans Ame et sans intelli- gence comme le veut Apollinaire, ir, 40, col. 213 D- 216 A. Fait en tout semblable 5 ce que nous sommes : corps, Ame, esprit, à l'exception du péché, i, 170, col. 149C. il est Dieu pars» nature intérieure et fils de l'homme par sa naissance de Marie, I, 171, col. 149 C. Il a prouvé la vérité de son incarnation en buvant, mangeant et dormant, i. 149, col. 144 D et 145 A. S'il a emprunté un corps au ciel qu'était-il besoin de la Vierge? C'est donc d'elle qu'il s'est formé lui-même ce corps sans aucune corruption; car il ne peut y en avoir dans ce qui est l'œuvre du Saint-Esprit, I, 272, col. 181 I). Comme sa conception dans le sein de la Vierge s'est faite sans volupté, clic s'y est aussi faite d'une manière très pure, r, 293, col. 189 BC. Sa naissance n'a pas été moins miraculeuse, étant sorti du sein de la Merge sans rompre le sceau de la virginité, i, 270, col. 181 B En sorte que Marie, vraie mère sans douloureux enfantement. 1. 171, col. 119 C, vraiment Θεοτόκο, it. 180, roi. 293. est demeurée vierge après son enfantement comme auparavant, t. 269, col. 181 B, comme le veut Isole, π, 180, col. 293 A. Joseph qui ne l'avait pas connue avant son enfantement, ne la connut pas après, vivant avec elle non pas comme son mari, mais comme ministre de Dieu, i, 271, 181 CD. (elle insistance A réfuter la théologie nestorienne, alors qu'il ne nomme pas Nés- tarins, saint Nil la met encore à aflrmcr l'unité per- sonnelle du Verbe incarné, ni. 91 et 92. col. 428 CD. C'est bien la personne qui soutire, mais c'est l'hu- manité du Verbe qui est cruellement cl qui meurt pour nous. n. 300. col. 319 A; i. 115. col. 133 B; n. 292. col. 315 AB. Au reste, il est hérétique d'enseigner quo Jésus-Christ serait un jour crucifié pour le salut << s dvinons, i. 204, col. 157 D-16.» \

50 f.rs *sacrements*. Le baptême est semblable au feu sous le symbole duquel il est représenté dans l'Écriture parce qu'il consume nos péchés et nous communique la grâce vivifiante; mais on ne pourrait le réitérer sans crucifier A nouveau le Christ, i, 204. *ibid* Avant les paroles du prêtre et la descente du Saint Esprit, il n'y avait sur l'autel que du pain ordi- naire et du vin commun, mais après les invocations terribles de *Vtipiclése* et la descente du Saint Esprit, c'est le corps cl le sang de Jésus-Christ, i, It.cOI. 101, dont on ne peut s'approcher comme d'une nourriture commune, n. 111, col. 265 CD Des conditions requises

pour la communion sont la crainte et un grand amour, i. 44. col. 104; m, 280, col. 521 D. Faut-il l'état de grâce ? Nil ne le dit pas. Il aflnm par contre que l'eu- charistie est purificatrice, i, 99. col. 124 D-125 A, el même qu'elle purifie et vivifie ceux qui sont morts dans le péché, m, 39, col. 405 B(L 11 s'agit bien 1A de péchés mortels, s'il est vrai que ce sont les péchés mêmes qui sont la matière de la pénitence, i, 274. col. 184 A. On soit dans le même texte que la μετόνοια nilirrne qui est un don dis in, m, 115. col. 436 I), vivifie également les Ames mortes. Nil ne peut souffrir les novotiens qui disent le pardon impossible, n, 155, col. 273 AB et la longue lettre, ni, 243, au prêtre Chariclus, col. 496 D-501 B, condamne ccs rigo- ristes qui prétendent que la confession ne suflit pas A la μετόνοια.

6° *Grâce et vie chrétienne*. — On u coutume de cher- cher les origines du pélagianisme parmi les moines orientaux. Saint Nil aurait été l'un de ses pères. La plupart des textes allégués sont empruntés aux écrits inauthentiques. Parmi les autres il en est deux qui n'auraient pas besoin d'être beaucoup sollicités pour faire du moine d'Ancyre un authentique semi-péla- gien, n, 326, col. 360 C; iv, H», col. 557 BC. En insis- tant sur la part humaine dans la vie chrétienne, Nil appuyait A peine sur un principe qu'il avait reçu de son maître Chrysostome. Au reste, il confesse la grande faiblesse humaine, i, 47, col. 217 C, et rapporte tout A la grâce. *AdEulogium*, col. 1133 A. cette grâce abso- lument nécessaire pour se repentir de scs fautes, et surmonter les tentations, u, 210, col. 257 D sq., pour voir où est le plus parfait, n, ^U2, col. 325 B. Et c'est encore à In grâce de Dieu que Nil attribue la sainteté héroïque des moines, i. 1, col. 81 AB; 1112 (

La vie chrétienne v n à rejeter tous les péchés graves, non seulement ceux qui sont regardés comme tel*, l'homicide et l'adultère par exemple, mais tous ceux qui sont graves de soi. comme les faux segments, t, 3. col. 83 C, et les pensées impures, m, 259, col. 513.

L'âme appellera à son secours la prière dont le Christ nous a donné l'exemple, encore qu'il n'ait pas prié pour lui, i, 111, col. 132 (D; 115. col. 133 A. Le chré- tien priera le matin avant de se mettre nu trasall et de préférence dans 1rs sanet unires puisqu'ils sont faits pour celn.i, 165, col. 119. les bras en croix pour lou- cher le Christ, i. 86.col. 120. A genoux en semaine et debout le «limnnchr, m. 132, col. 411 D. Il priera pour les morts, afin que Dieu leur accorde sans tarder s< s mi- séricordes éternelles, i. 311. col. 196 B. L'Ame s'adres- sera aux saints et aux martyrs dont les Images se con- templant dans le chœur des églises élevées en leur honneur mais non dans le sanctuaire résené à la croix, pane qu'ils sont ses médiateurs auprès «te Dieu et que leur intercession obtient des merveilles, iv. 61 et 62, col. 589 et 581. Ccs deux lettres nilenncs furent lues au deuxième concile de Nicée (787): les iconoclastes se réclamant bien A tort de In première, il leur fut répondu par la seconde, Mansi. C< tied ,t. xm. col. 34 et 35.

Ajoutons <pir notre saint est un témoin de In tra- dition qui fait expirer saint Pierre A Home dans le supplice du crucifiement, n, 31)6. col. 349 I).

7° *Ln idc monastique* — Lavie religieuse nilienne aux appellations multiples : ó μονήρη βίο, col. 240 C. 729 B. et 1020 A. ó μοναδικό βίο. col. 724 A. 729 A, ó έρημικό βίο. col. 589 A. ou simplement ή έρημίσ, col. 745 D. et άναχώρησι, col. 257 A, qui groupe une άδελφότη. col. 217 A, ou des άσκητα7. col. 320 A. 111 A. appelés encore μονάζοντε, col. 433 C, aux soins d'un οικονόμο, col. 133 D. sous un κοινοβιώτη, col. 193 B. ou αρχιμανδρίτη, col. 141 A, dit Ici sim- plement πατήρ, col. 1129 AD, dans un μοναστήριον ou μάνδρα, col. 228 1), ou kuινόόιον. col. 1136 A,

ou άσκητηριον, col. 412 C, ou simplement τό κέλλιον, col. 256 A. est, pour ce vrai disciple de saint Jean Chrysostome, la vraie φιλοσοφία, la philosophie spirituelle. Jean Chrysost., *De sacerdotio*, I, 3; Nil, col. 720 sq; 732 C. 1100 A, 121 C, 110 C, c'est-à-dire la réforme des mœurs accompagnée de la science vraie de Celui qui est, col. 721 B. Saint Jean-Baptiste et les Apôtres en sont les vrais fondateurs, col. 996 CD. Elle eut pour premiers membres les chrétiens des temps apostoliques, auxquels donnèrent la main, par delà des siècles de disparition de l'idéal chrétien, les solitaires, col. 721 C-724. A la vie active, l'ascèse, elle doit unir la vie contemplative, col. 1112D-1113 A. Et dès lors il faut construire les monastères hors des villes et ne pas succomber au prétexte que la ville offrant plus de difficultés à la vie monastique doit pour autant être plus sanctifiante, col. 1061 A. (l'e n'est pas sans raison qu'on a appelé les moines des villes *colombes* et ceux du désert *tourterelles*, parce que les premiers courent le risque de ne lustrer leur plumage que pour se mirer dans les yeux des hommes, col. 1092 BC. On choisira donc de préférence la solitude et ce sera une première ησυχία, col. 1068 AB-1075. Mais il faut une molno une ησυχία supérieure, col. 1236 B, une manière de clôture, col. 510 C, prêchée par la vie de tous les saints, col. 792 I) et 793, faite d'une certaine stabilité, irréductible aux mœurs gyrovagues des moines du temps, col. 221 D. 228 C, 232 D, 252 A, 189 BD, 137 C et 1109 A, et faite de sainte indifférence à l'égard des proches qu'on s'abstiendra d'aller visiter, encore qu'il soit bon de les assister en leurs besoins dans toute la mesure du possible, col. 528 A, 773 C. De cette stabilité le moine ne se dispensera pas par motif de commerce ou d'agriculture, col. 711 D-748, cette plaie du siècle, col. 725 sq., ce qui n'est pas exclure le travail manuel par ailleurs nécessaire, col. 1001 ; cette stabilité enlin préviendra bien des chutes en interdisant au moine d'aller prier dans les maisons de femmes pieuses, col. 217 BC.

Au reste, cette ησυχία n'entraîne pas pour autant la nécessité de l'érémisme. Le cénobitisme lui est préférable, col. 421 C. C'est même par lui qu'il faut débiter 1133 D-I 136 A : les frottements de la vie commune, tout comme l'obéissance aveugle qui s'interdit de rechercher les motifs des ordres des supérieurs, auront tôt fait de hausser le moine à la taille du Christ, col. 229 AB, 772 C-773 A. Avec l'âge, le moine peut demander à se murer dans une cellule hésychaste, col. 1136B. à la condition qu'il revienne au monastère ou s'adjoigne un compagnon, quand l'orgueil, l'impureté ou les démons commencent à l'assaillir, col. 256 AB, 1108 B. 529 B. L'orgueil entre autres s'entend à creuser à même le roc les cellules des reclus et à exhausser les colonnes des stvlites, col. 211 AC, 219 AD.

8» *La vie spirituelle*. — Adam, créé dans l'état d'innocence. Jouissait de la sagesse, de la science parfaite et pouvait s'adonner à la contemplation, *De vd. piap.*, c. xv. col. 988. Tout de même son ησυχία n'était pas troublée par les soins de la vie. *op. cit.*, col. 985 sq. Cette perfection d'Adam était à l'image de Dieu parla communion harmonique de toutes les facultés humaines au vrai et au bien contemplés par le vou et était à sa ressemblance parla participation à la nature divine, réalisée par le moyen de la grâce, des vertus, notamment de la charité, col. 1023 BC-1025 \!>.

La spiritualité du moine d'Angora. comme la mystique fulgurante du moine de Scutari, saint Maxime le Confesseur, son disciple de génie, va tout simplement à nous ramener à l'image et à la ressemblance originelle' col. 172 B, par la vie active et la vie contemplative, nous dirions volontiers, avec quelques nuances, par l'ascèse et la vie mystique, col. 1112 D et 1113 A.

Cette marche mystique, dont l'amour de Dieu, πόθο est Podomètre, est à triple étape: l'ascèse, la contemplation naturelle et la théologie qui se pratiquent en Égypte, au désert et dans la terre promise par les vertus corporelles, psychiques et spirituelles, col. 1069, 1196, c. cxxxn.

La reconquête de l'image par l'ascèse, parce qu'elle ne peut être qu'une lutte ardue contre l'habitude tyrannique, col. 1020 A. c. xi.i, habitude qui, engendrée par l'accoutumance, s'est muée en nature, col. 785, c. uv, doit avoir sa stratégie, l'n travail négatif s'impose tout d'abord au commençant : quitter l'Égypte ou éliminer le péché κατ' Ενέργειαν, col. 808, c. i.xxiv, par une lutte sans merci contre les huit vices classiques: gloutonnerie, luxure, avarice, colère, tristesse, dégoût de la vie spirituelle, vaine gloire et orgueil qui voudraient le retenir en Égypte, en le saisissant par le pan de son manteau de sensibilité. *De oculospir. malit.*, col. 1115-1161. Il n'est que de leur répondre par Γέγκρότεια byzantine, aux attributs multiples, qui serait à la perfection de la vie ne live ce que la fleur est au fruit, 1145 A, et par Γήσυχία nilicenne, qui vous ramène à la sainte indifférence originelle, col. 1148-1152; 748, c. xxi; 775, c. xi.v. Il faut surtout prendre garde aux sens, s'il est vrai qu'ils sont comme le concierge du vou, col. 470 BC et que toute tentation a son origine, en définitive, en une impression exercée sur la sensibilité par l'objet extérieur, col. 18-1, /.>/<. i, 275.

Mais l'ascèse corporelle doit se parachever dans la mortification spirituelle sous peine d'être vainc. Le progressant, en route vers l'*impassibilité* du désert, doit éliminer les mauvaises pensées, s'il ne veut être ramené par elles en Égypte, col. 768 C, c. xxxix; 808 AC. Parce qu'il siège au cœur même de la place, l'ennemi est beaucoup plus à craindre, iv, 49, col. 573, comme le prouve le dégoût le processus de l'amitié charnelle, née d'une émotion esthétique et terminée bientôt dans le mélange fougueux des corps, *Epist. f u*, 177, col. 280. Alors seulement, parvenue au désert, l'âme est revêtue par Dieu d'impassibilité, απόθεια, *Epist.*, I, 101, col. 128; 186. col. 153; iî, 66, col. 229; 120, col. 252; 168, col. 285. C'est, à la fois, une vertu et un étal qui donne la similitude angélique, parachève l'image divine et permet de tendre à la ressemblance par la vue mystique, col. 721, c. iv. A remarquer toutefois (pic ΓάπράΟεια parfaite n'est pas de ce monde, *Epist.*, iî, 43. col. 408, et que le parfait lui-même peut déchoir. *Epist.*, n, 83. col. 237. L'ascèse n'était «pic pour la contemplation naturelle, θεωρία φυσική, col. 1177, c. i.r, à laquelle le vou, purifié pour avoir reçu l'Esprit de Dieu. *Epist.*, i. 17. col. 88, peut se livrer avec d'autant plus de fruit que son ησυχία le met à l'abri de toute préoccupation distrayante, col. 809. c. i.xxv. L'âme doit transformer cette contemplation en oraison, col. 1177, c. u, ιλ i et l vu. Mais l'oraison de colloque intime sans image, col. 1181, c. lxx, sans aucun intermédiaire, col. 1193, c. cxvn, du vou avec Dieu, col. 1168, c. m, cette chute dans les profondeurs de la divinité, col. 1173, c. xxxv, où l'amour des suprêmes ressemblances s'allume, col. 1193, c. cxvnf, n'est pas nu pouvoir de Γαπαθή lui-même. 1177, c. i.v. Elle ne peut venir que de Dieu, col. 1180, c. j.viii. (Euvre de l'Esprit-Saint, col. 1180. c. i.xn et l xiii, comme du reste toute la vie spirituelle, *Epist.*, n, 204, col. 308, elle s'achève normalement dans la *théologie*, col. 1180. c. i.x, et l'amour déifluc, col. 1184, c. lxxv h.

Mais, il importe de le remarquer, cette oraison qui purifie, nourrit et illumine, tout comme elle transforme en Dieu, *Epist.*, n. 92, col. 211. ne va pas sans les épreuves purificatrices très douloureuses, Dieu ayant

coutume d'éprouver les bons, *Epist.*, î, 37, col. 100. Et c'est le démon qui devient, pour saint Nil, le pñneur providentiel de l'Ame épouse de Dieu. Le débutant s'était déjà mesure avec cet adversaire qui, après l'avoir acculé au péché par la tentation de l'obsession, l'écrasait sous le désespoir, *Epist.*, n, 172, col. 288. Il se transfoime, maintenant en ange de lumière, col. 1108-1109 A, et, s'il le faut, pour prendre l'Ame au piège de l'illusion, il lui npparalt dans la lumière thaborique à la manière de Dieu, col. 1181-118-1, c. lxxii et LXXin; 1188, c. xav, quitte à l'assaillir d'obsessions irrésistibles de blasphème s'il est découvert, *Epist.*, n, 91, col. 241; 152, col. 272. Mais l'Ame peut le repousser par le signe de la croix, *Ad Eulogium*, col. 1129 A, tracé sur le front ou sur la poitrine, *Epist.*, n, 301. col. 349, ou sur toute autre partie du corps, *Epist.*, n, 278, col. 521. Secourue du reste par les bons anges, col. 1184 et 1185, c. i.xxiv, i.xxv, lxxxii, il ne lui est que de se plonger plus profondément dans l'oraison *Epist.*, î, 155. col. 457. Qui donc porte la main au fer rougi au feu ? Puis encore. Mohe lui-même n'ayant pas été jugé digne de voir Dieu, *Epist.*, î, 180, col. 152, l'Ame asséchera le marais des illusions humaines et diaboliques en éliminant le désir des visions, col. 1192, c. cxv et cxvj. Qu'elle entre plutôt en son intérieur pour y percevoir l'odeur enivrante du Saint-Esprit, *Epist.*, î, 175, col. 151, s'en remettant en tout au discernement de son père spirituel, *Epist.*, n, 333, col. 364.

Cette notice qui, quant à la partir doctrinale, repose presque exclusivement sur les sources, donne, dans sa partie biographique et d'histoire littéraire, les conclusions des auteurs recueillies par O. Bardenhewer, *Geschichte der atikiicldichen Literatur*, Fribourg-en-B., 1924, t. iv, p. 161-178; Fr. Degenhart, *Der ht. Nilus Stnalla*, Munster, 1915; du même auteur, *Nruc Bcitrriige sur Nilusfonchung*, Munster, 1918; K. Hcussi, *l'ntcrsuchungen su Nilus dem Asketrni* dans *Texte und Untcrsuchungen*, l'ipzig. 1917, t. xi.n, Insc.2; L. Allât lus. *De Nilis el eorum scriptis diatribe*. Home, 1668, § 1, dans />, G., t. ixxix, col. 25-56; J.M. Suarcslus, *Dissertatio de operibus S. NUI ejusdem liber chronologicus de vita S. Nili abbatis*, P. G., t. ixxix, col. 1317-134; Tillemont, *Mémoires /tour servir à Thisloirc ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1709, t. xiv, p. 189-218; 712-744; C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig, 1722, t. î, p. 1254-1258; G. Cnvc, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, Bâle, 1741, p. 428 sq.; l abriclus-Harlès, *Bibliotheca grtea*, t. r, p. 701 sq.; t.vni, p. 647, 676, 679; t. IX, p. 123;t.x.p. 1.3-17,251,291,325, 772; B. Geillier. *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris. 1717, t. xm. p. 146-195; P. BatifTol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 251 et 255; Fessier, *Institutiones patrolugler*, Innsbruck. 1851, p. 592 sq. dans P. G., l i.xxix, col. 1-21; HoΠηηηηη, /liblingraphisches Lexikon der gesanden /iteratur der (iricchn, Leipzig, 1839, t. η, p. 638-612; K.Hcussi, *NilusderAsket und der /berfall der Manche am Sinai*, dans *Ncue Jahrbücher jür das klas-slsche Altertum*, 1916, t. xxxvii, p. 107-121; C. Wotke. *llandschri/ltchc licilrtige zu NUns Paraphrase ion Epiklets llandbuchlein* dans *H iencr Studirn*, 1892, t. xiv, p. 69-71; S. Haidacher, *Nilus-Exccrptr im Pankdttes des Antiochus*, dans *Brüiie bénédictine*, 1905, t. XXil, p. 214-250; du même auteur, *Chrysostonnis-Fragmcnle in der liricf-sammlung des hlJN Uns* dans *λρυσσοστομικ* 7. Home, 1908, t. i,p. 226-231; NTχο A. Bēη ,i' S xf, gov, Bip) sâp χώ'.î; τών <πιστο/ών xat χ<φα>χίων τοῦ ἀοδὰ Nec)ου τοῦ 'γγχ>.-ραλοῦ /it Μαξιμου τοῦ ὁμο/ογητοί, dans la */levur de l'Orient chrétien*, Paris. 1012, t. xmi, p. 32-4 I; J. Stgltnayr, *Der Asketiker Nilus Sinaita und die anltken Schri/lstel/er*, dans *Z.eihchr.Jur kath. Théologie*, 1915. t. xxxix, p. 576-581; A. Ncander, *linge ans dem Leben des h. NUus, oder dus Christrnthum, ein Licht auch in den Zeiten der grüsslen Finsternh*, Berlin, 1813, in-4", 16 p.; luiuchert, *Der unter Nilos des arllern Nanen ubcrlie/crte Πχσι^κσο*; dans *Byzantin. Zeitschr.*, 1895, t. iv, p. 125-127; O. Zöckler, *Das Lehrsilick ion den sieben llauptsiinden*, dans *liblischr und kirchenhhtorische Studicn*, 1893, I. in, p. 28-31;

Johannes Kunze, *Marcus Trenita*, Ixdpzig, 1895, p. 37, 46, 63, 129s(., 161 sq.; S. Schlwklz, *Das morgenlondische Mon-chlun*, 1913, t. u, p. 37-72; P. Van den Ven, L'n opusculc inédit attribué à S. NU, dans *Bibliothèque de la Faculté de philosophie rt lettres de l'université de Liège*, 1908; *Mélanges Gode/raid Kurth*, t. u, p. 73-81; T. X. Werfer, *Nili asccUr panenctira e codicibus Darmstadlensi et Bernensi* dans *Acta philologorum Monacensium*, Muniet», 1820, t. in, fasc. 1. Pour la bibliographie de détail, voir t. Chevalier. *Bio-biblllographle* au mot *Λ il*, col. 3661 et 3662 et les ouvrage^ cités au cours de la notice.

M. Th. Disdier

2 NIL DIASORENUS, métropolite de Rhodes (xiv^e siècle).— Originaire de Cbio, il s'appelait Nicétas avant de se faire moine. Il prit part à la querelle hésychaste du côté de Palamas. Il lutta aussi contre les Latins, nu témoignage de Joseph de Méthone, *P. G.*, t. eux, col. 968. Le patriarche Philothée le nomma en 1357 métropolite de Rhodes et en 1366 en fit son exarque. Macaïrc, successeur de Philothée (1376-1379) le déposa.

G:livres. — 1^e *Enarratio synoptica de sanctis et œcumcnicis synedis*, publiée avec traduction latine dans *Vocl et Justel, Btblicheca juris canonici*, t. n, p. 1155-1160. Nil de Rhodes compte neuf conciles Œcuméniques. Le huitième est celui qui rétablit Photius, et où, selon la tradition schismatique qui remonte plus haut que notre auteur, fut condamnée l'addition du *Filicque*. Le neuvième est le concile palamite de 13-11. Voir l'article de M. Jugic, le *nembre des conciles oecuméniques reconnus par l'Eghse gréco-russe et ses théologiens*, dans *Échos d'Orient*, t. xvm, p. 305-320. 2^e L'archimandrite Arsenij a publié en 1891 *quatre écrits inédits de Nil métropolite de lllcdcs* (titre, introduction, appareil en russe) : contenus dans le *Aiosc.* 492 (Vladimir, n^e 434). Ce sont 1. un éloge de sainte Matrone de Chio et 2. trois homélies évangéliques : a) sur le début de saint Matthieu, b) sur la parabole du festin, Luc., xiv, 16 sq., c) sur la résurrection du fils de la veuve de Nairn. Luc., vu, 12 sq. — Parmi les inédits de Nil dans ce meme manuscrit, à signaler un discours sur la Présentation de la sainte Merge, et une poésie de 168 vers pentédécasyllabiques intitulée Ηθοποίη; c'est un discours de la Vierge à son Fils en croix. 3^e Un autre codexdc Moscou, n. 25S (Vladimir, n^e düb) contient un canon iambique sur l'Assomption de la sainte Merge. 4^e A notre Nil appartiennent plusieurs réponses canoniques à un certain Job hlcromoine; questions de réponses ont été publiées par A. L Almazov dans l'ouvrage intitulé : *Réponses canoniques du patriarche Luc Chrysoberga et de Nil métropolite de Ehedes* (en russe). Voir sur cet ouvrage les comptes rendus de Krasnozen dans *Vizantiiskij Vrrmennik*, t. x (1904), p. 174-180, el de V. Beneseviè, dans le *Journal du ministère de l'Instr, publique de Russie*, n^e 351. janvier 1904, p. 231-244. 5^e Ηήγη γνώσεω , inédit, ouvrage didactique sur la grammaire, la métrique, la logique et la rhétorique. Cf. Passos. Breslau. Vniversitôts Programm, 1831, in l., 6 pages. — D'après Allât lus, *Pc Nilis*, dans Fabricius. *Jlibl. gruca*, t v, p. 80, Nil de Rhodes est aussi l'auteur d'un écrit *De versibus anacreonticis*, peut-être un fragment du précédent, el de mélanges : *Dc lapidibus, de confectione unguenti Mosaicl, de generatione artificiosa, de anno bis cxlo*. — Au témoignage, toujours douteux quand il est isolé, de Nicolas Comnène Pipadcpouli, *Peu notions mijstagogiar*, p. 12, 17, 138, etc., Nil de Rhodes aurait de plus composé une *Explanatio caninum synodicorum*, distincte de la *Synaptica enarratio* mentionnée ci-dessus. Peut-être faut-il attribuer à notre personnage l'ouvrage de polémique antilatine attribué à un certain *Nil moine*, signalé par Démétracopoulos, 'Ορθόδοξο Ελλὰ , p. 94-95.

On trouvent dans le *Répertoire* de Chevalier In bibli-»* graphic non Indiquée ci-dessu«. Voir en outre le compte rendu détaillé de l'ouvrage d'Artonij dans la *Rgzantinische Zeitschrift*, 1895, t. IV. p. 370-373.

V. GHUMEL.

NINGUARDA Félicien, dominicain du xvr siècle. — Originaire de Morbigno dans la \ alteline, il prit à Milan l'habit de saint Dominique. Il fut d'abord envoyé en Allemagne pour rétablir l'observance dans les couvents de son ordre à titre de vicaire général. Puis il enseigna la théologie à Vienne et fut orateur et théologien de l'archevêque de Salzbourg aux sessions de 1562-1563 du concile de Trente. En septembre 1562. il y conseilla la plus grande prudence dans l'affaire délicate de la comm inion sous les deux espèces. Ce passé cl les qualités qu'il comportait, le lirent désigner par Pic V, de concert avec l'emJcrrur Maximilien II. pour être commissaire cl visiteur apostolique des couvents de tous ordres en Allemagne. A partir de 1567, Ninguarda s'acquitta de cette mission avec babetéél surtout avec une grande énergie. On l'a considéré conrn? un de ceux qui ont le plus contribué au raffermissement clan maintien du catholicisme dans une partie de l'Allcm igné. Ninguarda fut alors nommé (1576) évêque de Scala en Sicile. Il fut transféré de là au siège épiscopal de Sainte-Agathe (1583). En 1588. Sixte IV le lit passer à l'évêché de Côm c qui avait besoin d'un prélat habile pour éviter le protestantisme ct agréer la discipline de Trente. Nmguard l s'intéressait aussi aux luttes religieuses en France. Comme, après l'exécution du conseiller-clerc au Parlement de Paris, le prêtre Anne du Bourg, pendu el brûlé le 20 décembre 1559, les protestants avaient fait de ce coreligionnaire un de leurs martyrs, il ne sc trouva pour ainsi dire personne en France pour justifier par un écrit suffisamment ferme la condamnation du conseiller-clerc qui avait pourtant été convaincu d'hétérodoxie. Son sort n'avait été que celui qui était, en ce temps, coutumier aux dissidents en matière religieuse. Cependant un livre huguenot lui attribuait des miracles. Après l'attitude religieuse intransigeante des protestants français au colloque de Polssy en 1561 cl leur entrée en guerre à la suite de l'échauffourée de Vassy en 1562, il importait de leur ôter leur martyr Anne du Bourg el d'enlever tout prestige à cc nom. Félicien Ninguarda s'y employa, tandis qu'il se trouvait au concile de Trente en 1562, à litre presque officiel. Son ouvrage parut en 1563, in-4°, 210 folios, à Venise chez Dominici Nicolini : *Assertio fldcl catho-Hex advenus articulas utriusque confessionis fldci Armer Rurgensis furls doctoris, ct in academia Aureliæ-nensi olim professoris ac postremo Parlamenti Parisini senatoris quam ipse eidem Parlamenloobtulit, cum propter hrresim diu in carccre inclusus paucis post diebus ad supplicium esset deductus, necnon adversus ple-raque id genus alia. Prtderca contra ejusdem mortis historiam gux martyrium inscribitur, Lutetiæ editam, deque hrrcticoriim miraculis speciatis additur articulus auctore Feliciano Ninguarda a Morbinio, dominicano, ductore theologo, Rev. et IU. archicpiscnpi ac principis Salisburgensis consiliario et in sacro Tridcntino concilio oratore, salvo semper S. E. R. iudicio cui me in his et exteris omnibus cum omni humilitate submitto.*

Du gros effort fait par Ninguarda pour maintenir le catholicisme dans l'/Mlcmagnedu Sud nous avons deux témoignages directs : son *Oratio de eo habita synodi provincialis Satisburgensis initio, die xi mardi 1569*, Dillingen. m-1., et surtout sa *Defensio fidei majorum nostrum*, Anvers, Plantin, 1575, ouvrage signalé par Echard ct ignore de Hurter, 3* édit. - Ninguarda a encore laissé trois autres ouvrages Intéressant la théologie pastorale aussi bien que le droit canon el

l'histoire de l'Église. 1. *Manuale parochorum et aliorum curam animarum habentium complectens omnium sacramentorum rationem, naturam et administratiinem cum instructione pnrsentibus temporibus conveniente*, Ingolstadt, 1582, signalé par Hurter, ignoré par Echard; cet ouvrage avait été composé pour le diocèse de Salzbourg. — 2. *Enchiridion de censuris, irregularitate ct privilegiis, curam animarum gerentibus ct rerum ecclesiasticarum iudicibus utile*, Ingolstadt, 1583.—3. *Manuale visitatorum duobus libris complectens qua ad visitationem pertinent ac diversos visitandi modos, omnibus qui eo munere funguntur commodum*, Home, 1589. Ce dernier ouvrage a été traduit en italien et imprimé à Cône, en 1899, en deux volumes, sous le litre *Atti delta visita pastorale visitatorum*. L'ensemble de ccs trois écrits représente une encyclopédie de théologie pastorale, conforme aux principes du concile de Trente cl appropriée au vif danger de protestantisme, adressée aux divers échelons de la hiérarchie ecclésiastique.

Quétif-Echanl, *Scriptores ordinis priediratorum*, t. n, p. 313, 31 1,826; *Année dominicaine*, édit, de Lyon, 1883, t. I, p. 185-186; *Concilium Tridcntinum*, t. u. Diariorum pars II », p. 560; Actorum, t. v, p. 500, 501, 506, 519, 521, 878; I. vi, p. XXX, 771; .burnou, *L*Allemagne cl la Réforme*, trad, fninç., L v, p. 201, 225, 226; Hurter, *Nomenclator*, 3. édit., t. iir, col.341,312, avec une note l sur les travaux de Schlpcht. Scbellhass, Helchenberg, Albers, concernant la mission «le Ninguarda en Allemagne.

M. -M, Gorce,

NINI Luo, frère mineur, appelé encore Lucas (Jams, Senensis, de Marsiliis (xv. siècle). — Docteur en théologie, il était en 1124, procureur général de l'ordre. En l 128, il fut nommé inquisiteur dans les Marches et dans la république de Sienne ct, en 1434, Eugène IV le chargea d'une enquête contre Boger de Bertoux, suspect d'hérésie. Agrégé, en l 138, ù la faculté de théologie de l'université de Florence, il fut convoqué par Eugène IV. en 1437, au concile œcuménique de Ferrare. Il prit une part active dans les discussions préliminaires qui se tinrent au couvent des frères mineurs de Bologne, où le général avait réuni les religieux les plus éminents en vue du futur concile. Le pape leur avait envoyé les m itières à discuteret à définir, surtout en vue d'une union avec l'Église grecque, à savoir la question du primat de l'Église romaine ct les problèmes des attributs divins, principalement celui de la procession du Saint-Esprit. Commencé en 1138 à Ferrare, <|u'on dut abandonner la même année, à cause de la peste qui y sévit, le concile sc poursuivit à l lorence. Luc Nini fut un des seize théologiens latins que le pape avait choisis ct désignés pour discuter avec autant de théologiens grecs les questions qui séparaient les deux Églises, principalement celle de la procession du Saint-Esprit. Il composa à celle époque un opuscule sur le mode dont le Saint-Esprit procède du Père : *Opusculum de Spiritus Sancti a Patre processione*. Il apporta une contribution notable à l'union entre l'Église latine et l'Église grecque, qui fut atteinte ct réalisée, en l 139, dans ce concile. Luc Nini fut envoyé, la même année, par la république de Sienne, comme nonce cl comme théologien au concile de Bâle, dans lequel l'immaculée conception de la sainte Vierge fut décrétée comme *pia et consona cultui ecclesiastico, fidei cathotikir, recite rationi ct sacra Scripturie*. Il écrivit A Bâle une lettre à ses concitoyens de Sienne sur la légitimité du concile et sur l'obligation d'accepter les définitions qui en émanent : *Epistola ad suos cives de legitimo RasHccnsi concilio acceptando*. - Il composa encore. *Constitutiones theologici collegii Florentini; Flores epistolarum S Hieronymi collecti ct Sermones varii*.

L. Wadding. *Annales minorum*, t. X, Home, 1743, p. 82 et 221; I. xi, p. 2 et 29-30; J. II. Sbaralra. *Supplementum ad Scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. I, 2^e édit., Home, 1921. p. 170.

A. T. ET AL. K. T.

NIVELLE Gabriel-Nicola* (1687-1701) naquit à Paris, vers 1087, d'un avocat qui le destina d'abord au barreau. En 1709, il est prieur commendataire de Saint-Géréon, au diocèse de Nantes; puis il entre à Saint-Magloire, où il est ordonné prêtre en 1712. C'est dans cette maison qu'il se lia d'amitié avec le docteur Boursier, un irréductible opposant à la bulle *Unigenitus*. Nivelles fut un agent très actif pour recruter des appelants, au lendemain de la publication de cette bulle; lui-même fut appelant et réappela; plus tard, en 1726, il groupa des curés contre le mandement de l'évêque de Saintes, au sujet des 101 articles, sur lesquels on avait un instant compté, pour faire l'accord de tous les prélats. Pour ce fait. Il fut enfermé à la Bastille; après avoir, une première fois, réussi à s'évader, il resta incarcéré du 11 septembre 1730 jusqu'aux derniers jours de janvier 1731. Après sa libération, il s'occupe à réunir des écrits ou à éditer les ouvrages de Petitpied contre la bulle *Unigenitus*. Il mourut à Paris, le 6 janvier 1761.

Tous les écrits de Nivelles ont pour objet la bulle *Unigenitus*, qui, le 8 septembre 1713, avait condamné 101 propositions extraites du livre des *Réflexions morales* de Quesnel : *Relation de ce qui s'est passé, en 1714, dans les assemblées de la faculté de théologie de Paris au sujet de la constitution Unigenitus*, 8 vol. in-12; *Le cri de la foi ou Recueil des différents témoignages, rendus par plusieurs facultés, chapitres, communautés ecclésiastiques et régulières au sujet de la constitution Unigenitus*, 3 vol. in-12. s. 1., 1719; *Les Ilexaples ou les six colonnes de la constitution Unigenitus*, 7 vol. in-4°, s. 1., 1721. Nivelles eut la direction de ce travail et rédigea la troisième colonne qui contient l'appréciation des 101 propositions d'après l'Écriture sainte et les Pères. — Mais l'ouvrage le plus important de Nivelles est celui qui n'a pour titre : *La constitution Unigenitus déferée à l'Église universelle ou Recueil général des actes d'appel interjetés au futur concile général de cette constitution et des lettres Pastoralis Officii, par M. le cardinal de Noailles et beaucoup d'autres évêques de France, par un grand nombre de chapitres d'Églises métropolitaines, cathédrales et autres, d'universités, de facultés de théologie, d'abbayes, de curés, de clergés, de communautés séculières et régulières, et par une multitude de différents particuliers de presque tous les diocèses: avec les arrêts et autres actes des Parlements du royaume qui ont rapport à ces objets*, 4 vol. en 3 t. in-fol., Cologne, 1754-1757. Nivelles est l'auteur des *Préfaces*, placées en tête de chaque tome, des *Observations* qui relient les diverses parties de l'ouvrage et des *Analyses* d'ouvrages, trop étendus pour être publiés *in extenso*. À la fin du dernier volume, on trouve quelques écrits insérés dans le cours de l'ouvrage et un appendice raconte les démarches des cours de Savoie, des Pays-Bas, d'Allemagne et de Vienne, au sujet de la constitution. On a publié séparément quelques parties de l'ouvrage sous le titre : *Arrêts, actes et démarches des différents parlements du royaume, à l'occasion des attentats portés à l'autorité royale et pour le maintien de la doctrine établie dans la Déclaration de 1632*; on y a joint les arrêts du parlement qui ont rapport à la bulle *Unigenitus*, et où l'on trouve exposés les principes des maximes et des libertés de l'Église gallicane.

Nivelles a édité des ouvrages posthumes de Nicolas Petitpied : *Examen pacifique de l'acceptation de la bulle Unigenitus avec la vie de l'auteur*, 3 vol. in-12,

i. 1.. 1749; *Traité de la liberté*, 2 vol. in-12, s. 1..1753. Nivelles a aussi publié *l'Histoire de la vie et des ouvrages de Nicolas Petitpied*; c'est la préface historique, mise en tête de *l'Examen pacifique*.

Nivelles a laissé quelques manuscrits, parmi lesquels on peut citer, à la Bibliothèque nationale, nouv. acq., n° : *Catalogue de livres ou pièces concernant le jansénisme, à partir de l'époque de la constitution Unigenitus*, rédigé en 1739 et 1710 (977 feuillets); et à la bibliothèque Mazarine, ms. 2/C/ : *Catalogue des ouvrages sur l'ancien et le nouveau jansénisme, rangé par ordre de matières*,

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxx, p. 607-608; Horfr, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxviii, col. 102-103; *Nouvelles ecclésiastiques* du 3 avril 1701, p. 53-55; Cerveau, *Nécrologe de plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité au XVIII^e siècle*, p. 270 et *Suite du nécrologe*, t. vi, p. 6-1-72; De*^c*M>rts, *Les siècles littéraires*, t. v, p. 23-21; Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, 2 vol. in-8°, Paris, 1922, t. J, p. 322-323.

J. Car r r y r b.

NOAILLES (Louis-Antoine de), prélat français (1651-1729).naquit au château de Pcyndères près d'Aurillac, diocèse de Saint-Flour, le 27 mai 1651. Il fit ses études à Paris et fut reçu docteur en théologie le 14 mars 1670. En mars 1679, il fut nommé à l'évêché de Cahors, puis à l'évêché de Châlons-sur-Marne, en juin 1680. où il succéda à Vialart, le premier approbateur du fameux livre de Quesnel, les *Réflexions morales sur les livres du Nouveau Testament*. En avril 1693, il monta sur le siège de Paris et fut nommé cardinal, le 29 juin 1700, par l'influence de Mme de Maintenon. À Paris, il se trouva en face de difficultés immenses, dont il ne sut pas triompher, et il mécontenta tout le monde, par ses hésitations et ses variations perpétuelles. Son opposition, plus ou moins ouverte, à la bulle *Unigenitus*, à laquelle il ne semble pas qu'il se soit vraiment soumis, même à la veille de sa mort, amena des troubles profonds dans le diocèse de Paris. Il mourut le 4 mai 1729.

Il est impossible de signaler tous les écrits publiés par Noailles lui-même, ou sous son nom. On peut dire que le cardinal de Noailles fut mêlé, plus ou moins directement, à toutes les discussions religieuses qui s'élevèrent en France, depuis le moment où, en 1695, il succéda à François de Harlay : d'abord à la querelle du quiétisme où, sous l'influence de Bossuet, il se dressa contre Fénelon; ensuite au renouveau des querelles du jansénisme, auquel il resta toujours attaché.

À Châlons, le 25 avril 1695, Noailles publia une ordonnance qui condamnait quelques écrits quiétistes : *Orationis mentalis analysis* de François La Combe; *Moyen court et facile de faire oraison*, Imprimé à Grenoble et ensuite à Lyon, en 1686; *La règle des associés de l'Enfant Jésus* et *Le cantique des cantiques de Salomon, interprété selon le sens mystique et la vraie représentation des états intérieurs*. Imprimés à Lyon, en 1686. Puis à Paris, avec Bossuet et Godet des Marais, évêque de Chartres, il publia une *Déclaration sur le livre intitulé : Explications des maximes des saints sur la vie intérieure* de Fénelon, 6 août 1697. Le 27 octobre 1697, Noailles publia une *Instruction pastorale sur la perfection chrétienne et sur la vie intérieure contre les illusions des faux mystiques*, in-4., Paris, 1697: une seconde édition parut, avec addition, en 1698; *Réponse aux quatre lettres de M. l'archevêque de Cambrai*, in-8°, Paris, 1697, traduite en latin, en 1698 (*Journal des savants* du 3 février et du 9 Juin 1698) ; *Mandement de M. l'archevêque de Paris pour la publication de la constitution de notre saint Père le pape Innocent XII, portant condamnation du livre intitulé :*

On trouvera dans le *Répertoire* de Chevalier la bibliographie non indiquée ci-dessus. Voir en outre le compte rendu détaillé de l'ouvrage d'Arsenlj dans la *Bgzantinhche Zeitschrift*. 1895, t. iv. p. 370-373.

V. Ghumel.

NINGUARD Félicien, darnnicain du xvi^e siècle. — Originaire de Morbigno dans la Valtelinc, il prit à Milan l'habit de saint Dominique. Il fut d'abord envoyé en Allemagne pour rétablir l'observance dans les couvents de son ordre à titre de vicaire général. Puis il enseigna la théologie à Vienne et fut orateur et théologien de l'archevêque de Salzbourg aux sessions de 1562-1563 du concile de Trente. En septembre 1562, il y conseilla la plus grande prudence dans l'affaire délicate de la communion sous les deux espèces. Ce passé et les qualités qu'il comportait, le firent désigner par Pie V, de concert avec Loin >rcur Maximilien II. pour être commissaire et visiteur apostolique des couvents de tous ordres en Allemagne. A partir de 1567, Ninguarda s'acquitta de cette mission avec habileté et surtout avec une grande énergie. On l'a considéré comme l'un de ceux qui ont le plus contribué au rétablissement et au maintien du catholicisme dans une partie de l'Allemagne. Ninguarda fut alors nommé (1576) évêque de Scala en Sicile. Il fut transféré de là au siège épiscopal de Saint-Agathe (1583). En 1588, Sixte IV le fit passer à l'évêché de Côme qui avait besoin d'un prélat habile pour éviter le protestantisme et agréer la discipline de Trente. Ninguarda s'intéressait aussi aux luttes religieuses en France. Comme, après l'exécution du conseiller-clerc au Parlement de Paris, le prêtre Anne du Bourg, pendu et brûlé le 20 décembre 1559, les protestants avaient fait de ce coreligionnaire un de leurs martyrs, il ne se trouva pour ainsi dire personne en France pour justifier par un écrit suffisamment ferme la condamnation du conseiller-clerc qui avait pourtant été convaincu d'hérésie. Son sort n'avait été que celui qui était, en ce temps, coutumier aux dissidents en matière religieuse. Cependant un livre huguenot lui attribuait des miracles. Après l'attitude religieuse intransigeante des protestants français au colloque de Poissy en 1561 et leur entrée en guerre à la suite de l'échec de Vassy en 1562, il importait de leur ôter leur martyr Anne du Bourg et d'enlever tout prestige à ce nom. Félicien Ninguarda s'y employa, tandis qu'il se trouvait au concile de Trente en 1562, à titre presque officiel. Son ouvrage parut en 1563, in-f^o, 210 folios, à Venise chez Dominici Nicolini : *Asseritio fidei catholice adversus articulos utriusque confessionis fidei Anna Rurgensis juris doctoris, et in academia Aurclianensi olim professoris ac postremo Parlamenti Parisini senatoris quam ipse eidem Portamento obtulit, cum propter heresim diu in carcere inclusus paucis post diebus ad supplicium esset deductus, necnon adversus pleaque id genus alia. Præterea contra ejusdem mortis historiam qua martyrium inscribitur, Lutetia editam, deque hereticorum miraculis speciatim additur articulus auctore Feliciano Ninguarda a Morbinio, dominicano, doctore theologo*. Rev. el III. archiepiscopi ac principis Salisburgensis consiliario et in sacro Tridentino concilio oratore, salvo semper S. E. R. iudicio cui me in his et ceteris omnibus cum omni humilitate submitto.

Du reste, il faut (ait par Ninguarda pour maintenir le catholicisme dans l'Allemagne du Sud nous avons deux témoignages directs : son *Oratio de eo habita synodi provincialis Salisburgensis initio, die xⁱ martii 1369*, Dillingen, in-4^o, et surtout sa *Defensio fidei majorum nostrum*. Anvers, Plantin, 1575, ouvrage signalé par Echard et ignoré de Hurter, 3^e édit. — Ninguarda n'en a encore laissé trois autres ouvrages intéressants la théologie pastorale aussi bien que le droit canon et

l'histoire de l'Eglise. 1. *Manuale parochorum et aliorum curam animarum habentium complectens omnium sacramentorum rationem, naturam et administrationem, cum instructione præsentibus temporibus conveniente*, Ingolstadt, 1582, signalé par Hurter, ignore par Echard; cet ouvrage avait été composé pour le diocèse de Salzbourg. — 2. *Enchiridion de censuris, irregularitate et privilegiis, curam animarum gerentibus et rerum ecclesiasticarum iudiciis utile*, Ingolstadt, 1583. — 3. *Manuale visitorum duobus libris complectens quic ad visitationem pertinent ac diversos visitandi modos, omnibus qui communi munere funguntur commodum*, Rome, 1589. Ce dernier ouvrage n'a été traduit en italien et imprimé à Côme, en 1899, en deux volumes, sous le titre *Atti della visita pastorale visitorum*. L'ensemble de ces trois écrits représente une encyclopédie de théologie pastorale, conforme aux principes du concile de Trente et appropriée au vif danger de protestantisme, adressée aux divers échelons de la hiérarchie ecclésiastique.

Quélif-Echard, *Scriptores ordinis paedicatorum*, t. II, p. 313, 314, 826; *Année dominicaine*, édit. de Lyon, 1883, t. I, p. 185-186; *Concilium Tridentinum*, t. II. Diariorum pars II^a, p. 560; Actorum, t. V, p. 500, 501, 506, 519, 521, 878; I. VI, p. xxx, 771; Jaussen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. franç., t. V, p. 201, 225, 226; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. II, col. 311, 312, avec une note sur les travaux de Schürchl, Schellhans, Reichenberg, Albers, concernant la mission de Ninguarda en Allemagne.

M. M. Gorce.

NINI Luo, frère mineur, appelé encore Lucas (Jams, Senensis, de Marsiliis (xv^e siècle). — Docteur en théologie, il était en 1121, procureur général de l'ordre. En 1128, il fut nommé inquisiteur dans les Marches et dans la république de Sienne et, en 1131, Eugène IV le chargea d'une enquête contre Roger de Bertoux, suspect d'hérésie. Agrégé, en 1138, à la faculté de théologie de l'université de Florence, il fut convoqué par Eugène IV, en 1437, au concile œcuménique de Ferraro. Il prit une part active dans les discussions préliminaires qui se tinrent au couvent des frères mineurs de Bologne, où le général avait réuni les religieux les plus éminents en vue du futur concile. Le pape leur avait envoyé les matières à discuter et à définir, surtout en vue d'une union avec l'Eglise grecque, à savoir la question du primat de l'Eglise romaine et les problèmes des attributs divins, principalement celui de la procession du Saint-Esprit. Commencé en 1138 à Ferrare, qu'on dut abandonner la même année, à cause de la peste qui y sévit, le concile se poursuivit à Florence. Luo Nini fut un des seize théologiens latins (pie le pape avait choisis et désignés pour discuter avec autant de théologiens grecs les questions qui séparaient les deux Eglises, principalement celle de la procession du Saint-Esprit. Il composa à cette époque un opuscule sur le mode dont le Saint-Esprit procède du Père : *Opusculum de Spiritu Sancti a Patre processione*. Il apporta une contribution notable à l'union entre l'Eglise latine et l'Eglise grecque, qui fut atteinte et réalisée, en 1139, dans ce concile. Luo Nini fut envoyé, la même année, par la république de Sienne, comme nonce et comme théologien au concile de Bâle, dans lequel l'immaculée conception de la sainte Vierge fut décrétée comme *pia et consona cultui ecclesiastico, fidei catholice recte rationi et sacre Scripturæ*. Il écrivit à Bâle une lettre à ses concitoyens de Sienne sur la légitimité du concile et sur l'obligation d'accepter les définitions qui en émanent : *Epistola ad suos cives de legitimo Basileensi concilio acceptando*. — Il composa encore, *Constitutiones theologici collegii Florentini; Flores epistolarum S. Hieronymi collecti et Sermones varii*.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. x, Home, 1713, p. 82 et 221; t. xi. p. 2 et 29-30; J. H. Sannilén, *Supplementum ad Scriptores trium ordinum S. I. I. I.*, t. il, 2^e édit., Rome, 1921. p. 176.

A. Tektarrt.

NIVELLE Qnbrlol-Nicolae (1687-1761) naquit à Paris, vers 1687, d'un avocat qui le destina d'abord au barreau. En 1709, il est prieur commun-dataire de Saint-Géréon, au diocèse de Nantes; puis il entre à Saint-Magloire, où il est ordonné prêtre en 1712. C'est dans cette maison qu'il se lia d'amitié avec le docteur Boursier, un irréductible opposant à la bulle *Unigenitus*. Nivelles fut un agent très actif pour recruter des appelants, le lendemain de la publication de cette bulle; lui-même fut appelant et réappellant; plus tard, en 1726, il groupa des curés contre le mandement de l'évêque de Saintes, au sujet des 40 articles, sur lesquels on avait un instant compté, pour faire l'accord de tous les prélats. Pour ce fait, il fut enfermé à la Bastille; après avoir, une première fois, réussi à s'évader, il resta incarcéré du 11 septembre 1730 jusqu'aux derniers jours de janvier 1731. Après sa libération, il s'occupe à réunir des écrits ou à éditer les ouvrages de Petilpied contre la bulle *Unigenitus*. Il mourut à Paris, le 6 janvier 1761.

Tous les écrits de Nivelles ont pour objet la bulle *Unigenitus*, qui, le 8 septembre 1713, avait condamné 101 propositions extraites du livre des *Liéflexions morales* de Quesnel : *Delation de ce qui s'est passé, en 1711, dans les assemblées de la Faculté de théologie de Paris au sujet de la constitution Unigenitus*, 8 vol. in-12; *Le cri de la foi ou Hecueil des différents témoignages, rendus par plusieurs facultés, chapitres, communautés ecclésiastiques et régulières au sujet de la constitution Unigenitus*, 3 vol. in-12, s. L., 1719; *Les Hexaptes ou les six colonnes de la constitution Unigenitus*, 7 vol. in-1^o, s. L., 1721. Nivelles eut la direction de ce travail et rédigea la troisième colonne qui contient l'appréciation des 101 propositions d'après récriture sainte et les Pères. — Mais l'ouvrage le plus important de Nivelles est celui qui a pour titre : *La constitution Unigenitus déferée à l'Église universelle ou Hecueil général des actes d'appel interjetés au futur concile général de cette constitution et des lettres Pastoralis Officii, par M. le cardinal de Noailles et beaucoup d'autres évêques de France, par un grand nombre de chapitres d'églises métropolitaines, cathédrales et autres, d'universités, de facultés de théologie, d'abbayes, de curés, de clercs, de communautés séculières et régulières, et par une multitude de différents particuliers de presque tous les diocèses: avec les arrêts et autres actes des Parlements du royaume qui ont rapport à ces objets*, 1 vol. in-3 f. (Pologne, 1751-1757. Nivelles est l'auteur des *Préfaces*, placées en tête de chaque tome, des *Observations* qui relient les diverses parties de l'ouvrage et des *Analyses* d'ouvrages, trop étendus pour être publiés *in extenso*. A la fin du dernier volume, on trouve quelques écrits omis dans le cours de l'ouvrage et un appendice raconte les démarches des cours de Savoie, des Pays-Bas, d'Allemagne et de Vienne, au sujet de la constitution. On a publié séparément quelques parties de l'ouvrage sous le titre : *Arrêt*, actes et démarches des différents parlements du royaume, à l'occasion des attentats portés à l'autorité royale et pour le maintien de la doctrine établie dans la Déclaration de 1632*: on y a joint les arrêts du parlement qui ont rapport à la bulle *Unigenitus*, et où l'on trouve exposés les principes des maximes et des libertés de l'église gallicane.

Nivelles a édité des ouvrages posthumes de Nicolas Petilpied : *Examen pacifique de l'acceptation de la bulle Unigenitus avec la vie de l'auteur*, 3 vol. in-12,

s. 1., 1719; *Traité de la liberté*, 2 vol. in-12, s. L. 1753. Nivelles a aussi publié *l'Histoire de la vie et des ouvrages de Nicolas Petilpied*; c'est la préface historique, mise en tête de *l'Examen pacifique*.

Nivelles a laissé quelques manuscrits, parmi lesquels on peut citer, à la bibliothèque nationale, nouv. acq. t. n. J363; *Catalogue de livres ou pièce* concernant le jansénisme, depuis le commencement de la constitution Unigenitus*, rédigé en 1739 et 1710 (977 feuillets); et à la bibliothèque Mazarine, ms. 2/6/; *Catalogue des ouvrages sur l'ancien et le nouveau jansénisme, rangé par ordre de matières*.

Mtchnud, *Illogeaphie universelle*, t. xxx, p. 607-608; Hofer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxviii, col. 102-103; *Nouvelles ecclésiastiques* du 3 avril 1761, p. 53-55; Cerveau, *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité au XVIII^e siècle*, p. 270 et *Suite du nécrologe*, t. vi, p. 61-72; Descswirts, *Is* siffles littéraire**, t. v, p. 23-21; Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, 2 vol. in-8., Pnrl, 1922, t. I, p. 322-323.

J. Carref. yif ..

NOAILLES (Louis-Antoine de), prélat français (1651-1729), naquit au château de Pcyrières près d'Aurillac, diocèse de Saint-Flour, le 27 mai 1651. Il fit ses études à Paris et fut reçu docteur en théologie le 11 mars 1670. En mars 1679, il fut nommé à l'évêché de Cahors, puis à l'évêché de Châlons-sur-Marne, en juin 1680, où il succéda à Vialar, le premier approuvateur du fameux livre de Quesnel, les *Déflexions morales sur les livres du Nouveau Testament*. En avril 1695, il monta sur le siège de Paris et fut nommé cardinal, le 29 juin 1700. par l'influence de Mme de Maintenon. A Paris, il se trouva en face de difficultés immenses, dont il ne sut pas triompher, et il mécontenta tout le monde, par ses hésitations et ses variations perpétuelles. Son opposition, plus ou moins ouverte, à la bulle *Unigenitus*, à laquelle il ne semble pas qu'il se soit vraiment soumis, même à la veille de sa mort, amena des troubles profonds dans le diocèse de Paris. Il mourut le 1^{er} mai 1729.

Il est impossible de signaler tous les écrits publiés par Noailles lui-même, ou sous son nom. On peut dire que le cardinal de Noailles fût mêlé, plus ou moins directement, à toutes les discussions religieuses qui s'élevèrent en France, depuis le moment où, en 1695, il succéda à François de Harlay : d'abord à la querelle du quiétisme où, sous l'influence de Bossuet, il se dressa contre Fénelon; ensuite au renouveau des querelles du jansénisme, auquel il resta toujours attaché.

A Châlons, le 25 avril 1695, Noailles publia une ordonnance (qui condamnait quelques écrits quietistes : *Orationis mentalis analysis* de François La Combe; *Moyen court et facile de faire oraison*, imprimé à Grenoble et ensuite à Lyon, en 1686; *La règle des associés de l'Enfant Jésus* et *Le cantique des cantiques de Salomon, interprété selon le sens mystique et la vraie représentation des états intérieurs*, imprimés à Lyon, en 1686. Puis à Paris, avec Bossuet et Godet des Marais, évêque de Chartres, il publia une *Déclaration sur le livre intitulé : Explications des maximes des saints sur la vie intérieure* de Fénelon, 6 août 1697. Le 27 octobre 1697, Noailles publia une *Instruction pastorale sur la perfection chrétienne et sur la vie intérieure contre les illusions des faux mystiques*, in-1^o, Paris, 1697: une seconde édition parut, avec addition, en 1698; *Eéponse aux quatre lettres de M. Tarcheoéque de Cambrai*, in-8., Paris, 1697, traduite en latin, en 1698 (*Journal des savants* du 3 février et du 9 juin 1698); *Mandement de M. l'archevêque de Paris pour la publication de la constitution de notre saint Père le pape Innocent XII, portant condamnation du livre intitulé :*

*Erplira(ions des maximes des saints, A la suite duquel est ladite constitution du pape, in-1**, Paris, 1699. Entre temps, avait pant un *Traité de l'origine ct de la perfection de la religion chrétienne, imprim par ordre dc L. Antoine de Nouilles, évêque de Chdlons, In-12, ChAlons, 1696.*

Noaillcs intervint directement dans les polémiques jansénistes, par son *Instruction pastorale portant condamnation du livre intitulé ; Exposition dc la foi touchant la grâce ct la prédestination*, in-4., 1696. Noaillcs condamne, dans cet écrit, plusieurs propositions comme respectivement fausses, téméraires, scandaleuses, impies ct hérétiques, ct comme renouvelant la doctrine des cinq propositions de Jansénius; il recommande de ne plus accuser personne dc jansénisme, A moins qu'on ne soit convaincu d'avoir enseigné, dc vive voix ou par écrit, quelqu'une des propositions condamnées, conformément à l'arrêt du Conseil du 13 octobre 1668 (*Journal des savants* du 12 nov. 1696, p. 433-135 dc l'édit, in-1-). Cet écrit équivoque inaugura les déboires de Noaillcs ct provoqua le fameux *Problème ecclésiastique*, proposé A M. l'abbé Boileau dc l'archevêché : -A qui l'on doit croire de Messire Louis Antoine dc Noaillcs, évêque dc Chdlons, en 1695, ou dc Mcssirc Louis Antoine dc Noaillcs archevêque de Paris en 1696? Dans cette courte brochure dc 21 pages, on opposait l'évêque dc ChAlons, approuvant les *Réflexions morales* dc Qucsncil, à l'archevêque dc Paris, censurant {*Exposition de ta loi* dc Marlin dc Barcos. Les éternelles variations dc Noaillcs se manifestaient déjà dans le premier écrit dc l'archevêque dc Paris (voir l'art. Quksxel-ij sme).

A partir dc 1703, toutes les instructions pastorales ct les ordonnances de Noaillcs ont pour objet les polémiques jansénistes, dans lesquelles l'archevêque dc Paris se montra toujours favorable à QucsneL On peut citer, panni les principales : {*Ordonnance du 22 février 1703, portant condamnation d'un écrit intitulé : Cas dc conscience proposé par un professeur de province, louchant un ecclésiastique qui est sous sa conduite el résolu par plusieurs docteurs de la faculté de théologie de Paris*, in-4., Paris, 1703. Cet écrit approuvait le silence respectueux, au sujet des propositions dc Jansénius (voir Albert Le Boy, *La France elRome de 1700 d 1715*, p. 93-116, ct art. Ques-n hl usme); *Ordonnance du 28 avril 1711 portant défense de lire les ordonnances ct mandements dc MM, les évêques dc Luçon, La Rochelle ct Gap*, 1711; une longue *Relation des différends entre M. le cardinal de Nouilles ct les évêques de Luçon, La Rochelle cl Gap*, avec un recueil d'écrits sur ce sujet ct sur ce qui s'est passé entre Son Eminence ct les jésuites, in-8., Paris. 1712, raconte en détail les incidents survenus entre l'archevêque de Paris cl les trois évêques: *Mandement du -S septembre 1713 portant condamnation du Nouveau Testament en français*, confirme une ordonnance du 15 septembre 1702, qui condamnait celte traduction, publiée A Trévoux en 1792, par Richard Simon.

Le 8 septembre 1713 parut la bulle *Unigenitus* qui condamnait le livre des *Réflexions morales* dc Qucsncil; désormais tous les écrits dc Noaillcs se rapportent, plus ou moins directement, à celte fameuse constitution qui n soulevé tant dc controverses, durant toute la première moitié du xviii- siècle. On peut citer *Lettre pastorale et mandement du 25 février 1711 ; Acte a'appel du 3 avril 1717* et un nouvel *Acte d'appel du J octobre 1718 pour la publication de l'appel qu'il a InterjeU des Lettres du pape Clément XI du 8 septembre 1718*. Pour justifier son appel, Noaillcs publia une longue *Instruction pastorale du 11 janvier 1719 au clergé de son diocèse sur la constitution Unigenitus*, in-4\ Paris, 1719. Cette instruction fut condamnée

par un décret du Sainl-Ofllce du 3 août 1719. lequel fut condamné par un arrêt du Parlement du 6 septembre 1719. Le 18 mars 1720, Noaillcs envoya à ses curés une *lettre circulaire*, avec des remarques, pour les engager à accepter un accommodement. La lettre circulaire fut suivie par un *Mandement du 2 août 1720, pour ta publication de. l'acceptation de la bulle Unigenitus suivant les explications approuvées par un grand nombre d'évêques de France*, in-1e, Paris, 1720; mais Noaillcs ne fut pas suivi par ses curés el lui même d'ailleurs ne publia son acceptation dc la bulle qu'avec des restrictions qui furent jugées insuffisantes. On ne put jamais arracher à Noaillcs une acceptation pure ct simple, en sorte que le diocèse de Paris continua à rester 1res divisé, à h suite de son archevêque, dont les écrits contradictoires ne permettent pas dc découvrir la vraie pensée.

Noaillcs publia, en 1725, un *Mandement à l'occasion du miracle, opéré dans la paroisse de Sainte-Marguerite, le 31 mai, jour du Saint-Sacrement*. En 1727, Noaillcs publia une autre inslruclion pastorale sur deux écrits Intitulés : *Dissertation sur la validité des ordinations des Anglais, 1722, cl Défense de la Dissertation sur la validité des ordinations des Anglais, 1726*, in-1-, Paris, 1727 (*Journal des savants* dc 1728, p. 225-232 de l'édit, in-4., cl *Journal de Trévoux*, de nov. 1727, p. 2123-2125).

Outre ces ouvrages imprimés, il existe encore dc très nombreux manuscrits dans diverses bibliothèques. Ce sont, en général, des lettres particulières, des projets ou des observations faites par le cardinal lui-même ou par des théologiens : leur objet est toujours la constitution *Unigenitus*. Les principaux se trouvent à la Bibliothèque nationale : mss. fr. n° 6949-6953, 10 505-10 509, 10 602, 10 607, 10 615, 13 915-13917, 17 718, 20 973, 23 209-23 229. L'éditcur des *Œuvres de Fénelon*, édit, dc Versailles, a recueilli de nombreuses lettres de Noaillcs ct des documents relatifs à cc cardinal, particulièrement au tome u, p. 420-163, 467-551, et au tome vin, p. 8-107, 113-115, 148-165.

Michaud, *Riographie universelle*, t. xxx, p. 617-619; Hœier, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxvm, col. 132-138; Chaudon et Delandinc, *Dictionnaire historique, critique rt bibliographique*, édit, de 1822, t. XX, p. 338-311; Chaumcil, *Riographie des personnages remarquables dc la Haute-Auvergne*, 2' édit., Sainl-l'our, 1867, In-8®, p. 196-198; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs cl confesseurs de la vérité au XVHh siècle*, P- partie, 1760, p. 132-134; *Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques*, t. m, Lyon, 1767, 1 vol. In-8®, p. 232-233 ; Barraï, *Dictionnaire historique, littéraire el critique*, 1 t. en 6 vol. in-8., t. m, Avignon, 1758-1762, p. 673-682; Lndvocat, *Dictionnaire historique ci littéraire portatifs* t. n. itaris, 1777, 3 vol. In-8., p. 121-123; *Encyclopédie throlagique de Migne, Dictionnaire des hérésies*, l. n, col. 710-718; V. d'Avcncl, *Les évêques et archevêques de Paris depuis saint Denys jusqu'à nos fours*, t. i, Itarls, 1878, 2 vol. in-8", p. 381-135; Barthélemy, *Le cardinal de Noaillcs, évêque de Châlons, archevêque de Paris, d'après sa correspondance inédite*, Paris, 1886, in-8.; Albert Le Roy, *Iai France et Rome de 1700 d 1715*, Paris, 1892, in-8®, donne dc nombreux renseignements\ sur Noaillcs ct suit do trè-» près les documents toujours fort partiiaux fournit par le *Journal* de l'abbé Donuinn, secrétaire <[* Noaillcs, 2 vol., in-4.* ct 0 vol. in-12; il faut encore citer tous les écrits qui racontent l'histoire ecclésiastique du xviii- siècle, en particulier les *Mémoires* de Saint-Simon, le* *Mémoires chronologiques* d'Avrigny, les diverses *Histoires de Port-Royal*, les *Anecdotes sur la CoiutUlilfon • Unigenitus* · de Villetore, l'*Histoire* de ThulUcr ct de laill-tau; Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste des origines jusqu'à nos jours*, t. i, Paris. 1922, 2 vol. In-8., p. 218-225. 231-233, 261-270, 273-275; Kirehenlejrjeun, t. ix, col. t06-411. Les *Aiutals de l' Lnigciuluj* », rédigées par Lcdrrnn, aux archives du ministère des Affaires étrangères; Rome, *Memoir- s cl documents*, l. xu-i.xvi, montrent te rôle dc Noaillcs dans les polémiques jansénistes, ainsi

quo lrs quatre volume* cniMicré» par lr même auteur nu cardinal dr Noailles, AAmoim inr *hi vie du cardinal dc Noailles, ibid.*, t. i.xxx-i xxxiv; l'hqet, *Lu France pOfi-fictile*, Paris, I. i, p. III 162; clans Jr *Jansénisme durant ta Régence*, t. i, paru a Louvain, m 1929, ct t. n (*a jwatlrc prochainement*); j'ai eu l'occasion de parler très souvent du rrtlc dc Noailles dans lrs controverses Jansénistes, d'après de nombreux documents inédits.

J. Carreyre.

NOBILI Flaminio, humaniste italien du xvi^e siècle (15327-1590). — Né à Lucques vers 153^e2, il se lit d'abord connaître par un certain nombre dc productions philosophiques ct théologiques. Les anciens bibliographes citent dc lui, sans trop s'embarrasser d'en préciser la date, les traités suivants : *Quant(ones logiar; Dc amore sive de vera et /alsa voluptate libri II; De honore; Dcpnvdestinatione*. Nobili s'était spécialisé dans l'étude du grec ; c'est ainsi qu'il donna une *Versio et commentatio in Aristotelis de generatione et corruptione*, dont Possevin parle avec beaucoup d'éloges. Puis son attention se tourna vers les Pères de l'Église grecque, ct il publia diverses traductions latines dc leurs œuvres : De saint Jean Chysoslome en 1576, *Epistolæ dua* ad viduam juniorem nunguam antehac impressa*, in-8°, Home (P. G., t. χιλίπ, col. 599-620) ; en 1578, *Sermones in epistolam divi Pauli ad Philippenses*, avec des *Notationes in ejusdem Patris sententias qua aut interpretis aut exemplarium vitio pias ladere aures possunt*, in-1°, Home; en 1589, *Homilia tres gravissima atque utilissima*, Home in-1° (P. G., t. Lvi. coi. -199-616; t. xlvhi, coi. 801-812; t. xux, coi. 263-273). De saint Maxime le Confesseur le *Liber asceticus, i. e. ad pietatem exercens*, Home, 1578 (P. G., t. xc, coi. 911-958), avec deux lettres de saint Basile que je n'ai pu identifier. Il était donc tout désigné pour faire partir dc la commission qui fut chargée en 1578 dc préparer une édition officielle des Septante (voir *Diction, dc la Bible*, art. *Septante*, t. v, col. 1610-1611). Il eqt une part considérable dans le travail qui parut en 1586 cl devait constituer le *Textus receptus* grec; c'est dc lui, en particulier, que sont les *Annotationes in V. T. interpretes*, que Walton publia à nouveau dans sa *Polyglotte*, t. χι, 1657, n. ix, p. 1-196. En 1588, Nobili donnait la traduction latine des Septante sous le titre: *Vetus Testamentum sec LXX latine editum*, in-fol. Première ébauche du travail qui sera exécuté plus lard par dom Sabatier, cette édition donnait en renvoi à la lin dc chaque chapitre les citations patristiques correspondantes ct permettait ainsi de se faire quelque Idée des anciennes versions latines. Pour imparfaite que fût l'exécution, l'idée était excellente, et l'on comprend mal la sévérité qu'ont eue pour clic Huet ct Richard Simon (cités dans Hurter). I-laminius Nobili mourut à Lucques, où il s'était retiré ct fut enterré en l'église Sainte Marie.

Possevin, *Bibliotheca selecta de ratione studiorum*, Venise, 1603, l. XII, tract. ni, c. χχτ, I. il, p. 56; A. Teissier, *Iss éloges des hommes scauans tirés de l'histoire de M. de Thou avec des additions*, 2^e édit., Vtrecht, 1096. t. H, p. 158; Morérl, *Le grand Dictionnaire*, édit, do 1759.au mot *Flaminus*; Jôcher, (*ielchrten Lexikon*, Inédit., t. m, col. 061; JOcher-Hotermund, t. v, col. 762-763; Chr. Baur. o. S. B., *Saint Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire*, Louvnin. 1907; lrs art. *Latines (versions) cl Septante* du *Dictionairc de la Bible*; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. m. col 263.

É. Amann.

NOBILI (Robert de'), dc la Compagnie de Jésus (1577-1656), célèbre missionnaire cl introducteur des rites malabarcs. A l'art. *Maladar es (Biles)*, t. ix, col. 1705-1719, on a dit tout l'essentiel sur la façon dont Robert de'Nobilia compris l'évangélisation de l'Inde, les initiatives qu'il a prises, les difficultés auxquelles il s'est heurté. Il suffira dc marquer ici les

dates de sa carrière : il est né à Rome en septembre 1577, est entré au noviciat à Naples le 15 juin 1596. Après de fortes études au Collège romain, i) demande ù partir pour les missions, quitte Lisbonne en 160-1 ct arrive au Maduré en 1606 Après quarante-deux ans dc travaux apostoliques, Il se retira, pour raison de santé, au collège dc Djafnapatnarn, puis en celui dc Mcliapour, où il passa les dernières années dc sa vie ; il mourut h. 16 j.mv 1er 1. ■

En dehors du *Mémoire* si important pour ki quelle des rites, signalé t. ix, col. 1709, de diverses lettres et témoignages sc rapportant à la meme question, Nobili a laissé plusieurs écrits d'enseignement religieux rédigés par lui en tamoul pour l'usage dc scs néophytes. B était arrivé à parler ct à écrire cette langue et d'autres dc l'Inde avec une rare perfection.

Otre la blblingmphlr dr l'art. ci-dessus mentionné, voir Sommer* ngcl. *Bibliothèque de ta Compagnie de Jésus*. t. v, col. 1779-1780, où l'on trouvera l'énumération tornmaire des ouvrages en question.

É. AMANN.

NOCES (SECONDES) Voir à *Mariage*, i ix, col. 2063, 2096-2101, 2321, 2328.

NOCETI Charles, de la Compagnie dc Jésus, ne à Bagnone, ancien duché de Massa Carrara, le 17 mal 1691, entra dans la Compagnie le 15 février 1710, y professa successivement les lettres, la philosophie. la scolastique, la controverse: il enseigna pendant treize ans l'Écriture sainte au Collège romain ct y mourut le 15 novembre 1759.

Il s'était fait d'abord connaître comme poète latin avec des Églogues, parues dans les recueils dc l'Arcadie, et en compagnie de celles de son confrère le P. Rappin. — La *Theologia Christiana* du P. Concina, par scs attaques contre les casuistes dc la Compagnie, appela une réponse dc celle-ci. Le P. Noceti fut chargé de rédiger une supplique à Benoit XIV pour protester contre les fausses accusations des dominicains. Concina riposta, en 1751, par une autre supplique. La querelle du probabilisme reprit alors de plus belle. < Cette guerre, dit le P. Sommervogcl. ne fut pas sans amertume et la morale s'en trouva plus d'une fois compromise dans ces plaidoyers faits pour elle. » L'adversaire le plus ardent du P. Noceti fut le P. Dinelli. O. P., qui produisit d'abord un poème satirique, puis deux lettres ù Noceti; lequel répliqua par une *Confutatio*, en 1751. Le P. Paluzzi, O. P., sous le pseudonyme d'Eusèbe Éranliste prit également part à la lutte ct attaqua violemment le P. Noceti en des *Lettere teologico-morali* parues a Trente (Venise) 1753. — Voici les titres complets dc ces publicationi : *Veritas vindicata, sive permulta? sententia. auctorum societatis Jesu in theologia Christina dogmatico-morali minus sincere relatae sun que integritati a quodam ejusdem societatis theologo restituitur*, in-1°, 311 p.. Lucques, 1753 ; 2^e éd.. Rome, 1753. augmentée dc *Confutatio primæ epistolia P. Dinellii, cathedralici Casanatensis, O. P.*, in-P. 321 p.; 3^e éd.. Madrid. 1753. *F. Vincentii Maria Dinelli cathedratici Casanatensis. O. P., ad Carolum Nocctium, S. J., theologum de Dunieli Concinte in indicandis deseribendis que casuistarum locis summa pde ac diligentia epistola n, cum antithetis a Nocetio ipso adnotatis*, Bologne (Venise), 1751, in-8°, 86 p. (Le P. Noceti n'avait pas jugé à propos de répondre ù la 2^e lettre dc Dinelli; il s'était contenté de l'annoter, c'est une copie avec ces annotations qui fut imprimée ù Venise en 1751). — *Lcttca del P. Carlo Noceti della C, di G. ad un ultra Padre della medesima compagnia sopra una rilrattazlonc dl Tainburino ed una dichiara:ione di amico*, Venise, in-1°, 12 p. ; 2^e éd. Rome, 1751, ln-1°, 20 p.

Zficcenrxi, *Maria lettcraria d'Italia*, t. IX, p. 219; Sorn-nicrvogr!. *Bblbioh^qiit dr lu Compagnie dr Jésus*, t. v, col. 1784; Hurter, *Nomenclator*, 3* édit.. I. iv, col. 1930.

F. Bonnard.

NOEL François (1651-1729) naquit le 18 août 1651, à Hcstrud, village du Hainaut; il entra au noviciat des Jésuites à Tournay, le 30 septembre 1670, ct il fit sa théologie à Douai; en janvier 1681, il partit comme missionnaire pour la Chine, où il passa une grande partie de sa vie; il vint deux fois a Borne, au sujet des cérémonies chinoises. A son retour, en 1708, il fut envoyé au couvent de Prague, où il écrivit la plupart de ses ouvrages; puis il vint à Lille el c'est là qu'il mourut le 17 septembre 1729.

Son premier écrit a pour titre : *Observations astronomiques faites en Chine*: on les trouve dans l'ouvrage du P. Gofiyç, jésuite : *Observations physiques et mathématiques pour servir à l'histoire naturelle et à la perfection de l'astronomie et de la géographie*, Paris, 1692, in-4». I n autre écrit scientifique du P. Noel est int itulé ; *Observationes mathematica: etphysicas, in India et China factu ab anno 168/ usque ad annum 1708*, Prague, 1710, in-I-. Ce recueil renferme des documents astronomiques très importants, avec un catalogue des noms chinois, donnés aux étoiles ct aux constellations (*Acta eruditorum*, 1711, p. 383-390; *Mémoires de Trévoux*, 1712, p. 691-703 cl *Journal des savants* de juillet 1X21, p. 391-393).

D'autres écrits sc rapportent aux cérémonies chinoises, *M<moriale circa veritatem et subsistentiam Facti, cui innititur decretum Alexandri VII, editum die 2 i martii 1656*, In-4., 1703. Ce *Mémoire* sur l'état des missions de la Chine a été traduit et publié dans les *Lettres édifiantes et curieuses*, in-12, Paris, 1723, t. vi, p. 68 sq. ct 1781; t. xvn, p. 160 sq. Ce travail avait été fait en collaboration avec le P. Gaspard Costner, ainsi que le suivant : *Memoriale circa quosdam ritus permissos decreto Alexandri VII, edito die 2 martii 1656; Desponsio ad libros nuper editos., super controversiis sinentibus*, offert par plusieurs pères au pape Clément XI, septembre 1701.

Deux écrits ont pour objet les mœurs ct coutumes chinoises : *Sinensis imperii libri classici VI, nimirum adulatorum schola, immutabile medium, liber sententiarum, Mencius, filialis observantia, parvulorum schola, quos omnes e sinico idiomate in latinum traduxit P. Nod*, Prague, 1711, in-1. (*Mémoires de Trévoux*, 1713, p. 2002-2005; *Acta eruditorum*, 1711, p. 281-286, cl année 1712, p. 123-125 et 221-229). L'ouvrage a été traduit en français par l'abbé Pluquct, sous le titre : *Les livres classiques de l'empire de Chine*, Paris, 1783-1786, 7 vol. in-18. — *Philosophia sinica, cognitionem primi Entis, cerimonias erga defunctos, et ethnicam juxta Sinorum mentem complectens*, Prague, 1711, in-1. Le P. Noël s'applique à montrer que, sur tous ces points.il y a accord fondamental avec les vérités chrétiennes.

Noël a composé un résumé de la théologie de Suarez. sous le titre : *Theologiic It. P. Suarez, c societate Jesu, Summa seu compendium., concinnatum et in duas partes divisum, duobusque tractatibus auctum* : I. *be justitia et jure* (de Lesslus) ; 2. *De matrimonio* (de Sanchez), Cologne, 1732 et Lyon, 1733, 2 vol. In-fol Mignc a édité ccs deux volumes dans sa collection. Partit 1858, in-1.

Enfin Noël, a publié des poésies qu'il avait composées dan* sa jeunesse : *Opuscula poetica in quatuor partes distributa* : I. *Vita Jesu Christi sub nomine divini amoris*; II. *Epistolæ Mariams*; III. *Vita sancti Ignotu de Loyola*; IV. *Tragadue* cl, en appendice, une comédie Intitulée : *Cacus videns*, Francfort, 1717, In-8-. Les *Epistolis Marianæ* ont été souvent réimpri-

mées en Allemagne. On a attribué encore au P. Noël un *Traité sur l'art dramatique*.

Michaud, *Biographie universelle*, I. xxx, p. 651-652; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxviii, col. 173-174; Chaudon cl Deliindine, *Dictionnaire universel*, édit. de 1822, t. xx, p. 353; Goûtais, *Histoire des l.<lres, des Sciences et des Arts en Belgique el dans les Pays-Bas limi-trophes*, 1 vol. In-8% Bruxelles, 18-12, t. ni, p. 231-242; de Hacker, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus* ou *Notices biographiques*, t. i, p. 522-521; Sommervogcl, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. v, col. 1791-1793; *Biographie nationale de Belgique*, t. xv. p. 765-769.

.L Car reyhb.

NOETj hérésiarque du H. siècle. Voir à Monah-ciiianisme, t. x, col. 2195 sq.

1. NOGAROLA Isottn, femme de lettres du xv. siècle, née à Vérone vers 1420, de Léonard Noga-rola et de Blanche Borronico, morte en 1166. Elle s'appliqua toute Jeune à l'élude, s'assimila toutes les sciences accessibles de son temps, notamment la philosophie. Ses lettres et ses poésies lirent l'admira-tion des humanistes. Dans la maison de ses parents, où elle menait une vie retirée et dévote, elle fut visitée par de hauts personnages comme le cardinal Bessa-rión. Elle entretenit un commerce épistolaire avec plusieurs papes surtout avec Pie IL qui l'honora des plus flatteuses louanges.

Vn jour qu'Alvisc Foscarini, patricien de Venise, devenu podestat de Vérone, avait rassemblé les plus doctes personnages de cette ville pour une conférence sur divers sujets littéraires ou scientifiques, Isolla, qui était au nombre des invités, soutint une contro-versi! avec Foscarini lui-même sur le sujet suivant : Qui fut le plus coupable d'Adam ou d'Èvc? Isotta penchait pour la plus grande culpabilité de la première mère. Cette dissertation fut publiée ù Venise en 1563, chez Aide, avec une élégie de l'auteur ; *Isottiv Nogarolic Veronensis Dialogus quo ulrum Adam vel Eva, magis peccaverit quirstio satis nota, sed non adeo explicata, continetur*, in-1°

Alex. Apponyi, *Isotir Nogarolu. opera omnia*, prêt. d'Eug. Abel, 1886; Degli Agostini, *Notizic istorico-criffche intorno la vita e le opere dcgli scrittori Viniziani*, Venise, 1752, t. I, p. 58; Tlraboschi, *Storia della letteralura ita-liana*, 1823, L ID, p. 169; Ilus-i, *Storia letierlaria il' Italia. Il quattrocento*, p. 12; voir aussi I . Chevnlle, *Bèpertoire des sources historiques du M. .1.. Bio-bibliographie*, art. Nogarola.

F. Bonnard.

2 NOGAROLA Léonard (xv. siècle), de la même famille que la précédente, habitait Vicencc, et s'y maria. Devenu veuf, il entra dans la déricaturc et fut nommé par Sixte IV prolono tn lre apostolique participant. Pagltarl n l, son contemporain, rapporte que le pape l'avait en telle estime qu'il le voulait élever à la pourpre. Il n laissé *De mundi irtrrnitate*, édité ù Bologne en 1181, et à Vicencc en 1486; *De beatitudine*, Vicencc, 1 185; *De immortalitate aninur*. iné-dit ct signalé par Montfaucon à la bibliothèque Lau-renlienne à Florence. Très dévot à l'immaculée concep-tion de la sainte Vierge, il composa un office ct une messe où il avait rassemblé les textes de l'Écrlrturc ct des Pères qui proclament plus clairement ce privilège de Marie, office approuvé par un bref très éloglcux de Sixte IV. L'évêque de Cattaro, Pierre de Bruto, écri-vant ù Olivier d'Arzignuno, en parle ainsi : *Bcnedictæ Virginis conceptionem adeo illustravit ut imposterum ab aliquo impugnatum iri videam minime, nisi ab imperito et male sano*.

Fàbridus, *Bibi. lat. mriiiv et inpm it adatix*, éd. Mansi. Padouc, 1751. t. v, p. 141; F Angiolgabrlello di S. Marin., *BibUokca e storia dei... irritiori... di Vicenza*, Vicencc, 1754r l. m b. p. 30-36.

I'. Bonnard.

3. NOGAROLA Louie, comte de Vérone, mort en 1559, appartenait comme les précédents, à celle illustre famille des Nogarola· venus de France, dit le P. Anglolgubricllo di S. Maria, fixés tantôt ù Vicencc, tantôt à Vérone, au gré de la fortune des Senliger, auxquels llsétnicntétroitement unis.Cc Louis Nogarola publia plusieurs traductions d'auteurs grecs. Son seul ouvrage qui intéresse la théologie est une traduction en latin du traité de saint Jean Damascene : *De lus qui in (idc dormierunt, \ érone, 1532.*

Nleéron, *Mémoires*, l. xu, p. 305; Fabricius, *Bibliotheca lai. media· cl infinuv o latís*, éd. Mans), Padouc, 1754, t. v, p. 141.

l'. Bonnard d.

4. NOGAROLA Thnddée. né à Vérone le 21 décembre 1729. entré dans la Compagnie de Jésus le 13 juin 1748, professeur à Bologne el à MnntOUe. il enseignait la théologie â Bologne en 1772. Apres la suppression de la Compagnie il professa la philosophie à Vérone, Où il mourut après 1814. Il a laissé: *Immortalitas naturalis anima' humana dtmonstrata*, 1779, qu'il traduisit en italien et lit paraître sous ce titre : *L'immortalité! naturale dcU'anima dimostrata*, in-8@. 115 p., Venise, 1780; *Disscrtazione tcologica sopra la disposizionc necessaria a ricevere la grazia della giustipeazione net sacramento della penitenza*. in-8, 107 p., Vérone, 1800 ; *Analisi della recente dissr-tazione del cittadino Gio. Batt. Genlilini arciprete e N. F. di Lonato sopra il dolore dell'atlrizione...*, in-8@, 62 p., Vérone, 1803; *Appendice seconda., indirezata a dissipar le dubbiczze le quali sopra la dottnna cattolica dell'atlrizione sparge una dissr-tazione sopra tate argomento scritta dall'crudito Co. Cristofora Muzzani, can, pcnitenzicrc delta cattedrale di Vicenza*, in-8q, 56 p., Vérone 1803; *Lcttcra di risposta ail' arciprete Paolo Caobclli*, Vérone, 1803; *Risposta dcll'abatc Nogarola ad alcuni quesiti di un ecclesiastico amico*. in-8°, 48 p., Vérone, 1801; *Lcttcra del cittadino abate Nogarola all'ill*. e reverend** sign, conte Muzzani...* in-8, 75 p., \ érone. 1801 ; *Qsservazhni dell'ab. Nogarola sopra la natura dell'amor di Dio*, Vérone, 1804, in-8@, 2i ct 6 p.; *Lcttcra del sig. abate Tadco Nogarola a rischiaramento délia prima parte di sua Disscrtazione sulla Îmmortalità naturale dell'anima*, Vérone, 1806, in-8·. 15 p. ; *Lcttcra di riposta ad un amico dell* abate Nogarola*, Vérone, 1808, in-4@, 15 p.; *Spicgaziûnr a difesa dei quattro articoli della dichiarazionc dell' assemblea gallicane dclPanno 16S2*, Vérone, 1808, in-8@, 35 p.; *La vrritiî infallibile di quella dottrina in malcria di fede e morale, la quulc viene pronunciata •ex cathedra Pétri·*, \ érone. 1809, in-8·: *Ragionanunto sopra Pamnre di Dio*, Vérone, 1810. in-8@. 28 p. ; *La divozione al Cuor di Gesù*, Vérone, 1814. in-8@, 27 p.

Sonuncrvogcl, *Bibt. de la Compagnie de Jésus*, t, v, col. 1795.

l'. Bonn mid.

NOGHERA Jonn-Baptiste, né à Albosaggia. près de Bcrbcnno, en Vnitelino, le 9 mai 1719. entré dans la Compagnie de Jésus le 1 i octobre 1735, très versé dans les lettres grecques el latines, professa la rhétorique à Milan, puis l'éloquence sacrée à Vienne. Après la suppression de la Compagnie. il écrivit beaucoup d'ouvrages sur les sujets religieux, ct mourut à Bcrbcnno. en novembre 1784. — \ oici les principales de ses couvres ayant rapport aux sciences théologiques: *Delia moderna cloquenza sacra c dei moderno stile profano e sacro*, Milan. 1752. In-8@, 314 p., plusieurs fois réédité; *Ri/lessioni su la natura umana e su la religione naturale*, Bnssano, 1768, 2 vol. in-8@, 199 et 104 p.; *Ripessioni sui caratteri divini del cristiancsimo e del loro Autore*, Bnssano, 1770, in-8@, 595 p.; *Riflessionisu la religione rivelata e particolarmente sul cristiancsimo*.

in-8@, 424 p., Bnssano, 1771 ; *Ripessioni per discernere la vera Chiesa cristiana fra tulle le ütte che ne portano il nome*, Bassano, 1773, in-8@, 660 p.; *Ripessiont sulla infallibilità della vera Chiesa crisliana nclsuo magistero* Bnssano, 1775, in-8@, 727 p.; *La vita e la morte dell' uomo giusto proposta negli esempi di S. Giuseppe sposo di Maria vergine...* (traduction d'un ms. inédit du P. Flérard. S. J.). Milan, 1775, in-12. 231 p., ouvrage plusieurs fois réédité: *Ripessioni sulla infallibilità del Papa net magistero dogmatico...* Bassano. 1776, in-8@, 396 p.; *Ripasioni su la podestà delta vera Chiesa cris-liana*, Bassano, 1778. in-8@, 558 p.; *Su gli spiriti di nooità edi antichtlà...* 1779. in-8·, 130p.; *Ripessioni sui consigli evangelici e sui loro professori*, Bassano, 1780, in-8@, 431 p. ; *Ripessioni suite pratiche della vera Chiesa*, Bassano. 1782 cl 1783, 3 vol. in-8@; *Alla proposta ; Cosa é il Papa? risposta...*, Bassano. 1783, in-8@, 70 p. ; *Alla nuova proposta del cel. sig. Eibet : Cosa e un l'escovo? nuova risposta.*, Bassano, 1784, ln-8@, 212 p. ; *Ossercazioni sopra l'analist dei libro dcllc Prcscrizioni di Tertulliano* (de Tamburini). Assise, 1784, in-8°. 406 p. ; *Ripessioni sulla divozione e sui divolt* (œuvre posthume). Bassano. 1786, in-8°, 468 p. Les œuvres de ce fécond écrivain ont été réunies : *Opcre dell'abale Giambattista Nnghera*. Bassano, 1790, 18 vol. in-8@.

Somnirn*ogcl, *Fhbl. de la Compagnie dr Jésus*, t. v. col. 1796-1800; Glovfo. *Nomini illustri della Comasca dlocrsi*, p. 157 cl 408.

F. Bonnard.

NOIR (Jean LE), prêtre janséniste (1622-1692), né ù Alençon, en 1622, d'un conseiller au présidial, devint, en 1652. chanoine théologal de Séez. el se livra à la prédication en Normandie ct â Paris. Son caractère ardent lui suscita de fâcheuses affaires; des attaques violentes qu'il lança contre M. Rouxel de Médavy, évêque de Séez et, plus lard, archevêque de Rouen, et contre M. de Ilarlay. archevêque de Paris, lui attirèrent, le 24 avril 1684, une condamnation sévère : il fut conduit à Saint-Malo, puis il fut enfetmc dans les prisons du château de Brest, en 1686. el au château de Nantes, en 1690; c'est là qu'il mourut, le 22 avril 1692.

Le chanoine Le Noir a public plusieurs écrits, tous plus ou moins imprégnés de jansénisme. Les principaux sont : *Les avantages incontestables de l'Église sur les calvinistes*, in-12, Paris el Sens, 1673; *Les nouvelles lumières politiques ou L'Évangile nouveau du cardinal Pallavicini*, in-12. Paris, 1676 el 1687. Certains disent que cet écrit empêcha la publication d'une traduction française de *Vllistoire du concile de Trente* du cardinal Pallavicini; en 1696, parut une troisième édition de cet ouvrage, sous un nouveau titre : *Politique et intrigues de la cour de Rcme; Lettre à Madame la duchesse de Guise, sur la dt mination épiscopale et sur l'usage des lettres de cachet, surprises par quelques évêques, pour opprimer les ecclesiastiques du second ordre*, in-8·, Cologne, 1679. Cet écrit, ainsi que quelques autres brochures très violentes, dans lesquelles Le Noir attaque les évêques, non seulement dans leur doctrine, mais encore dans leurs mœurs, est tout rempli du plus pur richérismc; il déclare, par exemple, que l'évêque coupable de quelques crime, est. *ipso facto*, déchu de l'épiscopat, avant d'avoir été jugé, condamné et déposé canoniquement. Parmi les écrits plus particulièrement favorables nu jansénisme, il faut citer : *La sainteté des saints, prise dans sa source, qui est la prédestination*, in-4·, Paris. 1650; *Lettre à l'archevêque de Rouen, sur l'hérésie contenue dans l'ordonnance de M. l'évêque de Séez, du 2S mai 1665, pour la signature du Formulaire, envoyé par Sa Sainteté*, 15 décembre 1665; *Lettre adressée au roi. relativement aux erreurs contenues*

dans le livre intitulé : *Le chrétien champêtre ou Le villageois catéchisé*, in-l., Paris, 1672.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxxi, p. 9; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxviii, col. 203-205; Morftri, *Dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. vu, p. 1065-1066; Lcbrcton, *Biographie normande*, t. u. p. 523 (art. *Le Noir*); Ound, *Nouvelle biographie normande*, t. n, p. 136; Odohnt-Desnoi, *Mémoire historique sur Alençon*, t. II, p. 591.

J. Carreyhe.

NOIR (Jérôme LE), en italien Negri, en latin Niger, théologien italien du xvi^e siècle. Né à Fossano (Piémont), il entra dans l'ordre des augustins et se fit remarquer comme prédicateur; son zèle lui attira d'ailleurs quelques désagréments, (qui ne l'empêchèrent pas de devenir, en 1573, vicaire général de la congrégation lombarde. Il a publié à Turin, en 1551, un traité *De admirando mysterio et Christo adorando in eucharistia*. Poisevin ajoute qu'il a aussi écrit contre les vaudois.

Possevin, *Apparatus sacer*, édit. de Cologne, 1608, t. i, p. 713; Bouoti à Montereali, *Syllabus scriptorum Pedemonta*, Montecchioli (Mondovi), 1667, p. 273; Lfarter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. m. col. 51.

É. Amann.

NOMBRES (Livre des) I. Noms. II. Contenu, (col. 687). III. Origine du livre et valeur historique (col. 690). — IV. Doctrine (col. 705.)

I. Noms. — Le quatrième livre du Pentateuque est désigné sous le titre de *Nombres* ou *Livre des Nombres*, d'après la Vulgate, dont les manuscrits ont les deux formes *Numeri* et *Liber Numerorum*. C'est la traduction du titre grec Αριθμοί, contrairement à ce qui s'est fait pour le titre des autres livres du Pentateuque dont la forme grecque a persisté : Genèse, Exode...; pour les Nombres, il en avait été de même anciennement. Tortorien les cite sous le nom de *Arithmi*, *Adversus Marcionem*, l. IV, c. xxviii, P. L., t. n, (éd. de 1814), col. 431.

Ce titre de Αριθμοί que l'on trouve dans les plus anciens nus. *Sinaiticus* et *Vaticanus*, est, selon toute probabilité, d'origine alexandrine et antérieur à l'ère chrétienne. Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1900, p. 215.

Un titre semblable était en usage chez les Juifs de Palestine; on le trouve dans la *Mishna*, 200 ans après J.-C. environ : *Hémés happlqûdīm*, la cinquième (partie) des recensements (ou des préceptes); Origène le transcrit par Αμμεσφεκωδείμ, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, xxv, P. G., t. xx, col. 580. Comme les autres livres du Pentateuque, les Nombres étaient encore désignés en hébreu par leur premier mot. *uayedabber* (Et parla), ou parfois par le quatrième, *bemidbhar* *bamidbar* (dans le désert), expression qui caractérise mieux le contenu du livre que celle de Nombres qui ne convient qu'aux chapitres i-iv et xxvi.

II. Contenu. — Dans l'ensemble c'est l'histoire des Israélites depuis les derniers jours qu'ils passèrent dans le désert du Sinai jusqu'au moment où ils furent sur le point d'entrer dans la Terre promise. Cette histoire, constituée par de nombreux épisodes entremêlés de prescriptions législatives, ne manque pas d'une certaine unité, quelle que soit d'ailleurs l'opinion admise sur l'origine du livre des Nombres. Cette unité est due surtout au lien géographique et chronologique qui relie entre eux les divers sujets successivement abordés. Les faits se répartissent tout naturellement en trois sections correspondant aux trois régions où se déroulent les événements rapportés : le Sin. (i, 1-x. 10); le désert (x. 11-xxi, 35), les plaines de Moab (xxii. 1-xxxvi. 13). La durée de chacune des périodes ainsi délimitées sera de dix-neuf jours pour la première, de trente-huit ans pour la seconde (marche

et séjour dans le désert), de cinq mois pour la troisième (station dans les plaines de Moab).

Première partie, i, 10-x. 1. — Derniers événements avant le départ du Sinai. Le livre commence par le recensement des hommes aptes à porter les armes dans les différentes tribus, i, 1-51, et l'ordre à suivre dans les campements et les marches d'après les prescriptions de Jahvé à Moïse, n. 1-34. Viennent ensuite les ordonnances concernant le service des lévites et de Moïse, tir, 1-13; puis le recensement de la tribu de Lévi, m, 1-39, et des premiers-nés, ni, 40-43, échangés avec les lévites. m, 44-51. Le chapitre iv énumère les ordres de Jahvé pour les fonctions des différentes familles levitiques dans le transfert du sanctuaire et de ses ustensiles. Aux chapitres v et vi sont édictées plusieurs lois relatives à certaines impuretés, nu préjudice causé au prochain, à l'oblation de jalousie, au naziréat, à la formule de bénédiction sacerdotale. Le récit reprend par l'énumération des offrandes des chefs de tribu pour le tabernacle, au chapitre vu, 1-88, et après une courte interruption pour noter la manière dont la voix de Jahvé se fait entendre à Moïse, vu, 89, et la disposition des lampes sur le chandelier d'or, vin, 1-4, il se poursuit par l'installation des lévites, leur purification et leur solennelle consécration, vin, 5-22; l'indication de la durée de leur service, vin, 23-26; la célébration de la Pâque avec obligation pour ceux qui en furent alors empêchés de remettre cette célébration au quatorzième jour du mois suivant, ix, 1-11. Viennent ensuite les dernières instructions pour le voyage : la présence de la nuée au-dessus de la Demeure qui est la tente du témoignage marquerait. lorsqu'elle s'élèverait, le départ et lorsqu'elle se reposerait, l'arrêt, ix, 15-23; deux trompettes d'argent seraient fabriquées pour la convocation de l'assemblée et la levée du camp, x, 1-10.

Deuxième partie, x, 11-x. xi, 35. — Les trente-huit années au désert. Au vingtième jour du deuxième mois de la seconde année après la sortie d'Égypte commence, dans l'ordre prescrit par Jahvé, la marche dans le désert ; l'Égyptien, le beau-frère de Moïse, à la demande de son dernier, en sera le guide, x, 11-36. Quelques épisodes de la vie au désert sont ensuite relatés : à différentes reprises des murmures s'élèvent parmi le peuple surtout à cause de la nourriture; las de la manne, les Hébreux regrettent l'abondance de l'Égypte et réclament de la viande ; Jahvé leur envoie les cailles, et Moïse, las lui-même, de l'attitude de son peuple dont il est seul à garder la charge, sera aidé désormais par un conseil de soixante-dix anciens d'Israël, xi. Les difficultés ne sont pas terminées pour autant; Aaron et Marie se révoltent eux-mêmes contre Moïse; la lèpre frappe la sœur du grand-prêtre, xn.

Après ces quelques épisodes est raconté l'envoi des espions en Canaan en vue de la conquête. La relation partielle du plus grand nombre d'entre eux soulève parmi le peuple une violente opposition à la marche en avant. Par son intercession, Moïse détourne d'Israël une condamnation à l'anéantissement, mais les espions responsables de la rébellion sont frappés de mort subite; le peuple de son côté demeurera quarante années dans le désert et ainsi les révoltés n'entreront pas dans la Terre promise. Repentants, ils essaient d'échapper à la sanction en engageant le combat contre l'Amalécite et le Cananéen, malgré l'avertissement de Jahvé; ils sont battus à Horm. i, xiii-xiv. Sans transition et sans autre indication sur le long séjour au désert vient la proclamation de quelques ordonnances et de nouveau le récit de quelques épisodes : ordonnances relatives à l'offrande d'aliments dans certains sacrifices, à la violation du sabbat, aux glands à mettre aux vêtements pour qu'on se souvienne des commandements de Jahvé et qu'on les mette en pra-

tique» xv; épisode de la révolte de Coré, Dathan et Abiron, occasion du rappel et de la confirmation des privilèges de la tribu de Lévi ou plus exactement de la maison d'Aaron, xvi-xvii; prescriptions concernant les fonctions et les revenus des prêtres et des lévites, xvm; la préparation d'une eau de purification dans les cas de souillure par suite du contact d'un cadavre humain, xix.

Avec le chapitre xx, on passe subitement de la deuxième à la quarantième année après la sortie d'Égypte : le peuple se trouve maintenant à Cadès, au sud de la Palestine, où déjà ils se trouvaient trente-neuf années auparavant. Num., xm, 27. Jusqu'à l'arrivée aux plaines de Moab, plusieurs épisodes sont signalés : la mort de Marie, le murmure du peuple contre la sécheresse du pays, l'eau du rocher frappé par le bâton de Moïse; demande de ce dernier aux Édomites du passage à travers leur territoire, xx. L'attaque et la défaite du roi d'Arad à Ilonai puis les étapes pour contourner le pays d'Édom avec l'incident du serpent d'airain, la victoire sur les Amorrhéens et Og, roi de Basan, amènent les enfants d'Israël dans les plaines de Moab, vis-à-vis de Jéricho, xxi.

Troisième partie, xxii-xxxvi. — Israël dans les plaines de Moab. Les chapitres xxii-xxiv rapportent l'histoire de Balaam. Le roi de Moab, Balac, pour conjurer le péril de l'invasion des Hébreux et échapper au sort des Amorrhéens, mande au devin Balaam de maudire le peuple d'Israël; sous la pression de l'ange de Jahvé ce sont des bénédictions et non des malédictions que fait entendre Balaam, vainement sollicité et menacé. Cependant les femmes moabites et madianites débauchent les Israélites et les entraînent à sacrifier à leurs idoles; le châtement qui déjà décimait les coupables est détourné grâce à l'intervention de Phinéas qui tue un homme d'Israël et la femme madianite qu'il avait amenée jusqu'au milieu de l'assemblée des enfants d'Israël, xxv.

Sur l'ordre de Jahvé un nouveau recensement a lieu en vue du prochain partage du pays de Canaan, xxvi, et solution est donnée d'un cas d'attribution de biens quand dans une famille il ne reste que des filles, xxvii, 1-11. Le récit qui suit, de l'investiture de Josué, laisse entendre que l'activité du législateur d'Israël touche à sa fin; un certain nombre de questions toutefois sont encore réglées par la promulgation d'ordonnances sur les sacrifices à offrir chaque jour et aux différentes fêtes de l'année : sabbats, nouvelles lunes, Pâque, Pentecôte, dixième et quinzième jour du septième mois, xxviii-xxix, et sur les vœux, xxx.

Au chapitre xxxi reprend le récit des combats des Hébreux pour s'assurer la possession du pays que Jahvé leur a promis. C'est d'abord la victoire sur les Madianites, dont les femmes, cause de l'infidélité d'Israël, doivent être mises à mort, xxxi, 1-20; le nombreux butin conquis sur l'ennemi en cette circonstance est réparti suivant les minutieuses prescriptions édictées par Jahvé, xxxi, 21-51. Le pays, ainsi occupé à l'est du Jourdain, est partagé entre les tribus de Ruben, de Gad et la demi-tribu de Manassé, à condition toutefois pour ces tribus d'aider leurs frères dans la conquête de Canaan, xxxii.

L'énumération des campements d'Israël depuis la sortie d'Égypte jusqu'à l'arrivée aux bords du Jourdain face à Jéricho vient combler la lacune de la deuxième partie des Nombres, touchant cette période de l'histoire d'Israël au désert, xxxiii, 1-19. Vient ensuite, en vue de l'occupation du pays à l'ouest du Jourdain, l'ordre d'expulsion de tous ses habitants avec la détermination exacte des frontières et l'établissement d'une commission de partage, xxxiii, 50 xxxiv, 29. Pour les lévites, les tribus devront céder des villes dans leur héritage ainsi que des

lieux de refuge, six villes, où le meurtrier involontaire pourra trouver droit d'asile, xxxv, 1-15. Une ordonnance réglant le châtement du meurtrier, xxxv, 16-34, et une addition à la loi relative aux filles héritières terminent le livre, xxxvi.

Un tel ensemble, malgré une certaine unité de temps et de lieu, manque réellement de l'unité de composition; surtout le lien entre les récits et les textes législatifs, plus spécialement dans la deuxième et la troisième parties n'apparaît pas; la suite des mouvements du peuple, même avec la liste de ses divers campements, ne semble pas non plus très facile à préciser. Un tel ensemble n'implique-t-il pas une rédaction faite d'éléments très divers? Ainsi se pose la question de la provenance de ces éléments et de leur mise en œuvre. Pour les Nombres, comme pour les autres livres du Pentateuque, c'est la question des sources ou de l'origine du livre et aussi de leur valeur historique qui lui est étroitement unie.

III. *Origine ET valeur historique du livre des Nombres.* — Cette question est inséparable de la question plus générale des origines du Pentateuque; c'est pourquoi elle ne saurait être discutée ici à fond; quelques indications suffiront pour fixer les données du problème particulières au livre des Nombres et marquer à son sujet les positions respectives des critiques modernes, soit indépendants, soit catholiques.

1. *b'APJIRS LA CRITIQUE ISRAËLITE.* — 1. *Arguments.* — Parmi les arguments invoqués contre l'attribution en bloc du Pentateuque à Moïse, quelques-uns sont tirés du livre des Nombres. On remarque, par exemple, que le renseignement du chapitre xxxiii, 2, à savoir que Moïse lui-même écrit les campements d'Israël, laisse entendre que les autres passages qui ne lui sont pas aussi formellement attribués ne sauraient être de sa composition, d'autant plus qu'il est toujours parlé de lui à la troisième personne et qu'il est assez difficile de prétendre que Moïse ait pu dire de lui-même qu'il était un homme doux, plus qu'aucun homme qui fut sur la face de la terre, Num., xxxiii, 3; cf. Ex., xi, 3. Ne saurait davantage être de Moïse ni de son époque, la citation du *Livre des Guerres de Jahvé*, Num., xxxiii, 14, qui doit avoir contenu les guerres de Jahvé du premier livre des Rois, xvm, 17; xxv, 28; il en va de même de l'annonce par Balaam, Num., xxiv, 7, de la victoire sur Agag, roi d'Amaléc et contemporain de Saül, I Reg., xv, 8-9. Le seul passage d'ailleurs, ci-dessus mentionné, Num., xxxiii, 2, où le livre revendique la composition par Moïse est inséparable de l'ensemble du Code sacerdotal d'origine bien plus récente que l'ère mosaïque, si bien que, dans ce cas même, l'authenticité ne saurait guère être revendiquée.

Que le livre d'autre part, quel qu'en soit l'auteur ou le rédacteur, ait été composé à l'aide de documents écrits ou de traditions orales, c'est ce que suggèrent les répétitions de récits parallèles, se référant aux mêmes événements, malgré quelques différences dans les détails; ainsi pour l'épisode des cailloux, Num., x, et Ex., xvi; la nomination par Moïse d'anciens du peuple (pii l'aideraient dans la trop lourde charge du gouvernement. Num., xi, et Ex., xvm; l'incident des eaux de Meriba, Num., xx, et Ex., xvii. C'est ce que suggèrent également les contradictions ou les divergences de certains récits, tels que celui de l'envoi des espions en Canaan ou celui de la révolte de Coré, Dathan et Abiron. Num., xm et xvi. Dans le premier de ces récits, par exemple, l'exploration des espions se poursuit ou bien jusqu'à Bohob. xm, 22, ou bien jusqu'à Hébron seulement, xm, 23; le pays parcouru est ou bien une terre où vraiment coulent le lait et le miel, xm, 28, 21, ou bien un pays qui dévore ses

habitants, xm, 33: c'est tantôt Caleb seul, xiii, 31. tantôt Caleb et Josué qui tous deux calment les murmures du peuple, xiv, 6. 7, 30; tantôt Caleb seul est excepté delà punition divine, xiv,24; tantôt Caleb el Josué, xir. 33. On ne rend compte d'une manière suffisante de ces particularités dans les récits qu'en admettant l'hypothèse de leur rédaction à l'aide de deux documents.

Les textes législatifs, non moins que les récits historiques, permettent de semblables constatations ; répétition de lois déjà promulguées dans d'autres parties du Pentateuque ou dans le livre même des Nombres, ainsi les prescriptions concernant les fêtes à célébrer. Num., xxxviii-xxxix, et Ex., xxm, 11-29; Lev., xxvi; Deut., xvi; les différentes oblations*. Num., xv, 1-16; xxviii-xxix. cf. Lev., i-vii; xxn. 17-30; les fonctions des lévites, Num., iii-iv. xvi; les sacrifices qu'on doit offrir pour le péché commis par erreur, Num., xv. 22-31, et Lev., iv. 13-35; les villes de refuge pour le meurtrier involontaire. Num., xxxv. 9-31. et Deut. . xix. 1-13.

On invoque encore contre l'unité de composition le manque de cohésion, de lien logique ou chronologique entre les différentes parties du livre des Nombres. En voici quelques exemples : déjà dans l'Exode, xxxviii. 25-26, il est fait allusion à un recensement du peuple alors que première mention n'en est faite qu'au début du livre des Nombres, i, 1-2; la formule de bénédiction est donnée. Num., vi, 22-27, alors que Aaron bénit le peuple. Lev., ix, 22 ; l'érection du Tabernacle est rapportée au chapitre xi. de l'Exode et différents épisodes qui la supposent sont racontés aux chapitres vii-x du Lévitique alors qu'il est question des offrandes des chefs de tribus au jour où le Tabernacle fut dressé. Num., vii; d'après Num., xxiv, 25, Balaam s'en retourne chez lui de son voyage au pays de Moab, tandis que Num., xxxi, 8, il est dit qu'il fut tué dans un combat victorieux d'Israël contre les Midianites; Moïse reçoit l'ordre de gravir la montagne pour voir la terre promise et ensuite mourir cf. à sa prière Josué lui est donné pour successeur, Num., xxxvii. 12-13; or ce qui suit n'est pas le récit qu'on attendrait de la mort de Moïse (cf. Deut., xxxiv), mais la promulgation de nouvelles lois, le récit d'une campagne contre les Midianites et l'ordre de répartition des pays à l'est du Jourdain, etc... La juxtaposition d'éléments de provenance diverse n'est-elle pas l'hypothèse qui rend le mieux compte de cette série de remarques?

La conclusion qui paraît bien devoir s'imposer à la suite de cet ensemble d'observations, c'est que le livre des Nombres, tout comme ceux de la Genèse et de l'Exode, n'a été composé à l'aide d'éléments provenant de plusieurs documents, J et E surtout auraient été utilisés. désignés par les critiques sous les noms de Jéhoviste ou Jahviste (J), d'Elohiste (E) et de Code sacerdotal (P - *Priester Codex*). Si dans tel ou tel détail la distinction des éléments respectifs de l'un ou de l'autre de ces documents présente quelque variété, dans l'ensemble, l'accord subsiste, surtout si l'on se contente de la désignation JE pour ce qui provient de cette double source, en raison de la difficulté à faire le départ entre les éléments jéhovistes et élohistes, difficulté plus grande ici que pour la Genèse ou l'Exode. Pour ce qui dérive du Code sacerdotal, on peut faire une remarque analogue: l'accord est usuellement facile si l'on n'essaie pas d'établir une distinction entre ce qui appartient au document original I* (*Grundschrift*) et ce qui constitue des suppléments ou addition de date plus récente P* (*sekundäre*); cette distinction, surtout en ce qui concerne le livre des Nombres, n'est pas d'ailleurs tellement importante.

2. *La répartition des documents**. Dans les grandes

lignes, le livre dans son ensemble est plus spécialement les chap. x. 11-xxv sont, comme la Genèse et l'Exode» dérivés de la compilation de deux anciens ouvrages, faite vers la fin du vu^e siècle. J. E, et d'une histoire sacerdotale des institutions religieuses d'Israël. P«, écrite vers 500. L'œuvre ainsi combinée JEPx a été progressivement et considérablement augmentée au point de vue législatif, mais parfois aussi du point de vue historique, additions ordinairement désignées par le sigle P».

Il n'est pas difficile de distinguer ce qui revient à JE, car les passages qui en proviennent sont pour la plupart juxtaposés et non mêlés aux extraits de P, ainsi x, 29-xn, 15; xx, 11-21; xxi, 12-32; xxn, 2-xxv, 5. Là même où il y a fusion des éléments de JE et de P, comme dans xm-xiv; xvi; xx. 1-13; xxi, 1-11, la séparation en est généralement facile. Il n'en est pas de même pour l'analyse des éléments respectifs de J et de E, y eût-il des doublets, comme c'est le cas pour l'histoire des espions envoyés en Canaan, xm-xiv, ou pour celle de la révolte de Coré, Dathan et Abiron, xvi. Aucune des analyses proposées ne s'impose; on s'entend pourtant assez généralement pour attribuer à J : x, 29-32, le départ du Sinaï; xr, 1-15, 18-24, 31-35, l'épisode des cailloux; xxrr, 22-35, dans l'histoire de Balaam; à E : xr. 16-17, 21b-30, les soixante-dix vieillards; xn, 1-15, le murmure et la lèpre de Marie; xx, 1-1-21, xx!, 21-24% les ambassades aux rois d'Édom et des Amorrhéens et xxn, 2-xxiv, 25, la plus grande partie de l'histoire de Balaam; xiv, 11-24 enfin, plus récent que l'un ou l'autre des deux documents J et E serait une amplification du vu^e siècle ou l'œuvre du rédacteur combinant J et E. Quant au chap. xvi, il présente un intéressant phénomène,* non seulement il entremêle au point de vue littéraire deux récits distincts mais il combine ensemble, au point de vue historique, deux événements : la révolte toute politique des Rubénites contre Moïse et la protestation du lévite Koré contre l'organisation sacerdotale personnifiée par Aaron. Koré appartient à P ». L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 2^e édit., p. 61.

Plus anciens que J ou E, certains éléments se rencontrent dans le livre des Nombres; ce sont des poèmes ou fragments de poèmes, tels que : x, 35-36; xxi. 11-15, 16-17, 27-30; xxxii, 7-10, 18-24; xxrv, 3-9, 15-17. Si les poèmes attribués à Balaam, à l'exception de xxiv, 18-21, peuvent avoir la même origine que les récits en prose, ce n'est certes pas le cas pour les autres, particulièrement pour ceux du chap. xxi, relatifs à la Palestine transjordanienne et à ses habitants et dont le premier est donné comme une citation du *Livre des guerres de Jahvé*, xxi, 11 ; c'est la plus ancienne indication bibliographique rencontrée dans l'histoire de la littérature Israélite. Il est bien certain, en effet, que la chanson du peuple ou puits de Beer, xxi, 17-18, est antérieure au récit lui-même; quant à xxiv, 18-21, il est probable qu'il a été inséré après élaboration de JE et à peu près certain que le reste des poèmes de Balaam faisait partie du texte original de J et de E, soit que le rédacteur les ait empruntés à l'un ou à l'autre de ces documents, soit qu'il les ait tirés plutôt de quelque autre source antérieure au vu^e siècle ou bien plus ancienne encore. Cf. Gray, *Numbers*, p. xxxn.

A la fin du livre des Nombres se trouvent encore quelques éléments de JE au chap. xxxn, 1-17, 20-27, 31-32, qui racontent l'établissement des tribus de Ruben et de Gad à l'est du Jourdain et les conquêtes des Manassites en Galaad. On y joint parfois xxv, 1-5, qui mentionne l'idolâtrie de Béelphégor (Stouernagel, Gautier, Binns).

Bien plus considérable est la part attribuée au Code

sacerdotal P, dans la répartition des sources du livre des Nombres, les trois (piarts environ. Ses caractéristiques, tant au point de vue du vocabulaire qu'à celui des idées, s'y reconnaissent aisément, aussi bien dans les récits historiques que dans les textes législatifs. Jahvé, tout en se révélant à son peuple, se tient dans un lointain transcendant; la solennité de l'histoire sainte s'étend même aux scènes de révolte du peuple; les ordonnances divines, non motivées, sont l'expression de la volonté absolue de Dieu. Il est donc facile de déterminer la part de P dans les Nombres; par contre, il ne l'est pas du tout de faire le départ entre ce qui est l'œuvre fondamentale P# et ce qui est additions plus récentes P* et d'en marquer les dates respectives; ces additions, en effet, n'ont pas un seul auteur comme P*, mais plusieurs dont l'activité est à situer entre les années 500 et 300 où même 250. Quelques éléments sont encore à distinguer qui, sans être de Pk, ne sont pas cependant d'époque plus récente, on les désigne par le sigle P*. Le problème littéraire de P est, on le voit, assez complexe; sa solution complète, remarque Gray, devrait donner: 1. l'étendue exacte de P-; 2. les éléments, s'il y en a, contenus dans P# et qui antérieurement étaient déjà fixés par écrit ou n'existaient que sous forme de traditions orales; 3. les éléments Px dont la teneur était déjà fixée, antérieurement à Pk, mais ne lui furent incorporés (ou à JEDP) qu'après son achèvement; 4. les éléments P@ d'origine plus récente que P; 5. les dates enfin auxquels les éléments ci-dessus mentionnés ont été composés puis incorporés dans P, *Numbers*, p. xxxiv. Eaut-il ajouter que la solution du problème ainsi envisagé sous ces divers aspects est loin d'être complète et définitive? Voici celle que propose Binns, le dernier en date des commentateurs du livre des Nombres, utilisant d'ailleurs largement les travaux de ses nombreux devanciers, ceux surtout de Carpenter-Harford et les commentaires de Gray, liolzinger et Bîintsch, *The Book of Numbers*. Londres, 1927,

Les chap. i-x. 10. proviennent d'écrivains de l'école sacerdotale, comme le prouvent le sujet, le style, le vocabulaire, la notion du sacerdoce, «les sacrifices et tout ce qui caractérise le culte tel qu'il était censé pratiqué par les Israélites dans le désert. Les quatre premiers chapitres sont tout-à-fait dans la manière du Code sacerdotal, soucieux de statistiques et de listes généalogiques; à l'écrit fondamental maintes additions ont été faites et l'ensemble a été remanié par un rédacteur; parmi ces additions, on range ordinairement le relevé détaillé du chiffre des membres de chaque tribu, i, 20-54; les prescriptions minutieuses concernant les campements et les marches. n-ni, i: rénumération des fonctions des lévites durant les marches, iv. Dans les deux chapitres suivants, les différentes lois dont ils se composent, proviendraient d'une collection d'ordonnances plus anciennes que P lui-même, mais de date incertaine. L'énumération des offrandes des princes au c. va, qui logiquement se rattache au récit de l'érection du tabernacle, Ex., XL, est tenue pour élément secondaire; seul le Y. 89 proviendrait de P*. Secondaires également les deux chapitres suivants, à l'exception de vnr, H, 15b-26, œuvre du rédacteur: ix. 1-14, considérant la Pâque comme un repas est en contradiction avec P* dont relèvent les dix premiers versets du c. x.

Avec le c. x, 11, commence la seconde partie du livre, constituée à l'aide d'éléments provenant des trois principaux documents du Pentateuque. Ce qui n'a pas été attribué à JE dans la répartition faite précédemment échoit au Code sacerdotal, à ses éléments secondaires pour x, 13-2 et à son texte primitif pour xni. 1-17*, 21, 25-26-, 32; xiv, 1-2, 5-7, 10.

26-29, 21-38. L'ensemble du c. xv est de source sacerdotale; sa section finale, 37-12, est d'origine plus ancienne que P-; son style et ses idées l'apparentent à la Loi de Sainteté, Lev., xvi-xvii et la font attribuer volontiers à ce document, tandis que les versets qui le précèdent immédiatement, 32-36, sur la violation du sabbat, passent pour une addition de date probablement très tardive. Dans l'histoire de Coré, Dathan et Abiron, les données concernant Coré proviennent de P, c'est-à-dire xvi, 10, 2h-II. 16-24, 35-51). Le c. xvi, qui raconte la floraison de la verge d'Aaron en vue d'établir la supériorité des prêtres sur les lévites ordinaires, est tout entier de P; il en est de même du suivant qui traite des droits et des devoirs de la tribu sacerdotale, Le c. xix le rite de la vache rousse ou de l'eau de purification, bien que d'origine sacerdotale manifeste, serait cependant antérieur, surtout i 1-22, à la rédaction du Code. Les incidents relatés au c. xx, 1, 2. 3b-4, 6-13, 22-29 et nu c. xxr, D, 10-11, sont attribués à P.

Dans la troisième partie du livre, le Code sacerdotal prédomine comme dans la première. Si l'on excepte, en effet, l'histoire de Balaam, xxn, 2-xxiv, 15; l'incident de Béciphégor, xxv, 1-5, et l'établissement des tribus à l'est du Jourdain, xxxn, 39-42, qui sont de JE, tout le reste de ces chapitres xxn à xxxvi provient de l'école sacerdotale et pour une part de son activité la plus récente. Sont à regarder en effet, comme éléments secondaires, P*, surtout xxvi, 8-11; xxvii, 1-11 et dans leur ensemble les c. xxviii-xxxr, avec leurs prescriptions détaillées sur les fêtes et les solennités religieuses, les vœux, l'emploi et le partage du butin à propos de la campagne victorieuse contre les Madianites. Les c. xxxn-xxxvi, 49, soulèvent nombre de problèmes, surtout xxxn, dont l'analyse, malgré les essais des critiques, n'aboutit pas à des conclusions bien certaines; les éléments anciens qui s'y trouvent ont été remaniés, l'éditeur ne s'étant plus contenté, comme il le fait souvent ailleurs, de reproduire simplement le texte de ses sources. Sans essayer de préciser d'avantage on attribue à JEP: 1-17. 20-27; à P: 18-19, 28-32. et à JE: 33-12. Le catalogue circonstancié des campements du peuple hébreu dans son voyage d'Égypte en Canaan au c. xxxviii soulève des problèmes analogues, car lui aussi est le résultat de la combinaison d'éléments provenant de JE, de P et d'autres documents d'origine incertaine.

Cet intéressant document, incorporé par P dans son œuvre, paraît avoir une origine à part et ne s'harmonise complètement avec aucun des récits que nous possédons sur le séjour au désert. L. Gautier. *Op. cit.*, p. 80. Les diverses ordonnances qui terminent le livre, xxxvi-50, xxxvii, 13. sont ou de P, c. xxxiv ou de P*, c. xxxv-xxxvi.

Par le récit qu'il fait de l'institution des lévites, par le recensement des tribus et l'établissement d'un ordre de campement avec les lois s'y rapportant, le Code sacerdotal poursuit bien, dans les Nombres, le récit de l'érection du tabernacle et de l'institution des prêtres qui figurent dans l'Exode et le Lévitique. Son histoire du peuple de Dieu se continue par l'indication des préparatifs en vue du départ du Sinaï et la mention de quelques épisodes, avec énoncé de diverses ordonnances s'intercalant dans la trame du récit.

À côté des trois documents principaux du Pentateuque qui se partagent le livre des Nombres, une place, bien petite, serait à faire au Deutéronome; quelques versets en dériveraient: xxi, 33-35; cf. Deut., i. 1-3, et xxxiii, 5-53 et 55-56.

Ainsi analysé en ses divers éléments, le livre des Nombres apparaît, dans sa forme actuelle, comme le résultat d'un développement progressif, où trouvent place des matériaux qui remontent à des époques

bien différentes, Allant des temps les plus anciens de l'histoire d'Israël à ceux qui suivirent le siècle de Néhémie.

3* *Valeur historique.* — Un tel livre nous donne-t-il l'histoire vraie de l'époque qu'il prétend nous faire connaître? Événements, personnages, institutions, tout en un mot est-il bien conforme à la réalité? La question s'impose d'autant plus que la partie de beaucoup la plus considérable du livre des Nombres, histoire aussi bien que législation, est tenue pour venir du Code sacerdotal ; or celui-ci est formé d'éléments dont, pour la plupart, la rédaction ne remonte pas au delà de 500 et descend même parfois jusqu'aux environs de 300. Si un tel éloignement des faits rapportés n'implique pas nécessairement l'erreur, il invite du moins à un contrôle rigoureux pour reconnaître dans la description d'un passé déjà lointain des traits et des couleurs qui pourraient provenir d'époques plus récentes, afin de ne pas les retenir dans la reconstitution historique d'une période plus ancienne.

En fait, Il y a lieu de distinguer pour les Nombres, comme d'ailleurs pour le reste du Pentateuque, une double valeur historique, l'une qu'on peut appeler directe, car elle s'applique à la période même dont traitent les récits du livre en question, et une autre, indirecte, qui vise les différentes époques où furent en fait composés ces récits.

Pour la première, on est bien obligé d'admettre qu'elle n'est pas bien grande. Sans doute, on peut accorder une certaine confiance aux grandes lignes de l'histoire, telle qu'elle se dégage des documents J et E, surtout si, avec quelques critiques récents, on en reporte la rédaction aux premiers temps de la monarchie, avant même le schisme des dix tribus (Sellin); c'est ainsi qu'on admettra, par exemple, le fait lui-même de la sortie d'Égypte, sans prétendre toutefois qu'il ait intéressé la nation dans son ensemble; il pourra en être de même pour le voyage dans le désert, attesté par d'autres témoignages anciens ou pour l'œuvre réalisée par un grand chef et un prophète tel que Moïse; d'autres faits de moindre importance, telle la révolte de Dathan et Abiron, ne sont pas non plus, semble-t-il, sans lien avec la réalité; mais il n'en restera pas moins que notre connaissance de l'histoire authentique de la période de l'Exode demeure bien incomplète et incertaine.

Quant à ce qui est rapporté dans le Code sacerdotal, d'époque bien plus récente, il apparaît difficile d'y trouver des données vraiment historiques sur cette même période. À l'impression générale (pi'il y manque ce qui caractérise une relation authentique, s'ajoute le fait, maintes fois constaté, de détails, surtout dans les statistiques ou les textes des lois, qui sont incompatibles avec l'âge mosaïque ou même Israélites; ainsi en est-il du nombre d'Israélites donné aux c. x-xv ; des listes de personnages, malgré la présence de noms vraiment anciens; de l'organisation des lévites, de leur situation, de leurs fonctions et du système fiscal élaboré en vue de leur entretien et de celui des prêtres; ainsi en est-il encore de la chronologie qui ne laisse qu'une durée de dix-neuf jours pour les événements rapportés du c. i, 1 au c. x. 11, ou de cinq mois seulement pour tout ce qui est survenu depuis le départ du mont Horeb jusqu'au dernier discours adressé au peuple par Moïse. Cf. Gray, *Op. cit.*, p. XLIV-XLV.

Ce n'est donc pas l'Israël de l'Exode qui s'offre à nous dans le Code sacerdotal, mais bien plutôt celui de la période post-exilique avec ses institutions, ses croyances, son organisation; les parties narratives de ce document n'étant d'ailleurs que le cadre imaginé pour amener les prescriptions législatives qui s'impo-

salent à la communauté juive après le retour de la captivité. Production tout à fait artificielle, le Code sacerdotal entrevoit le passé au travers des préoccupations du présent, projetant dans cette époque reculée, l'origine de lois, d'institutions relativement récentes. À l'époque où le Document sacerdotal fut rédigé, dit un critique moderne, Israël avait déjà plus ou moins longtemps pratiqué des institutions qui lui étaient devenues chères et semblaient-il, indispensables. Sans doute, elles n'avaient pas atteint d'un seul coup la forme qu'elles eurent soit au moment de l'exil, soit dans les siècles qui suivirent; sans doute encore, elles étaient susceptibles de modifications et de développements ultérieurs. Elles n'en formaient pas moins un ensemble que le judaïsme était tout naturellement conduit à accepter et à vénérer en bloc. De là à se représenter que la forme existante était la forme antique et permanente, il n'y avait qu'un pas à franchir. Et même il était naturel d'attribuer à l'état de choses initial un caractère de perfection, d'en faire un idéal, un modèle accompli, de reporter ainsi aux origines mêmes, non seulement le développement déjà obtenu, mais encore celui auquel on aspirait et qu'on espérait réaliser. » L. Gautier, *Op. cit.*, p. 116.

Tout autre serait la valeur historique des Nombres, qu'on appelle Indirecte. Si, en effet, les différents documents dont il est constitué sont un reflet de l'époque de leur rédaction, ils deviennent ainsi une source d'information précieuse pour les époques respectives auxquelles on les attribue, surtout pour la connaissance de leurs lois et de leurs coutumes, de leur état de développement et de leur caractère général: ainsi l'histoire d'Israël, à ses sources ordinaires d'information pour la période qui va des premiers temps de la royauté jusqu'à ceux d'Esdras et de Néhémie, pourra joindre dans une large mesure le Pentateuque. D'une telle conclusion, il n'y a pas lieu de s'étonner car, après tout, ce qui importe c'est la leçon morale et religieuse bien plus que le souvenir de quelques faits anciens; l'inspiration, remarque un des récents commentateurs du livre des Nombres, n'a pas été donnée aux auteurs ou aux rédacteurs de la Bible pour en faire de simples chroniqueurs ou annalistes; par le choix des matériaux et leur mise en œuvre, ils cherchaient à imprimer dans l'esprit des lecteurs les leçons que Dieu voulait leur faire parvenir. Cf. Binns, *Op. cit.*, p. XL.

Si les conclusions littéraires et historiques de la critique Indépendante prévalent encore en dehors du catholicisme, il faut pourtant signaler une évolution réelle vers une méthode et des résultats qui s'éloignent de plus en plus de l'hypocritisme de l'école Wellhausen. B. Kittel. « L'un des biblistes protestants les plus universellement et les plus justement estimés », paraît bien avoir donné le signal d'un changement de front, dans un discours sur l'avenir de la science de l'Ancien Testament, lu au premier congrès allemand d'Orientalistes, *Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft*, dans *Zeitschrift für A. T. Wissenschaft*, 1921. Giessen, p. 81-99, tiré à part. Tout en reconnaissant les services rendus par le Wellhausianisme au point de vue littéraire, il constate que bon nombre de ses conclusions sont de plus en plus bouleversées de fond en comble par les découvertes archéologiques et les études orientales. Il paraît en somme, avoir fait son temps. C'est désormais par une méthode plus historique qui s'efforce de comprendre la religion d'Israël en s'aidant des découvertes orientales et de la science comparative des littératures et des religions qu'il importe d'aborder l'étude de la Bible. L'excèsif rajeunissement des écrits bibliques et leur interprétation à base d'évolutionnisme naturaliste n'apparaît plus guère soutenable.

Cf. J. Calés, *Hulletin d'exégèse dr l'Ancien Testament*, dans *Recherches de science religieuse*, 1923, p. 178-180. A son tour, un autre savant protestant, Hugo Grossmann, après avoir loué l'œuvre utile de la critique littéraire, surtout dans l'élimination des sources du Pentateuque, blâme ses exagérations qui lui ont fait rajeunir indûment les neuf dixièmes de l'Ancien Testament. Il est temps, ajoute-t-il, de changer de méthode. Le proche Orient, avec lequel il faut comparer Israël pour voir en quoi il lui ressemble, en quoi il en diffère, sur quels points il subit son influence, comment il résiste et réagit, aidera à apprécier plus justement l'Ancien Testament et sa religion. *Die Aufgabe der alttestamentlichen Forschung*, dans *Zeitschrift für A. T. Wissenschaft*, 1921, p. 1-33. Dans cette même revue, fondée par B. Stade et continuée par K. Marti, dont on sait les tendances nettement radicales, W. Staerk fait encore cette remarque : « L'opposition scientifique à la méthode et aux résultats de la critique du Pentateuque telle que l'a pratiquée l'école de critique littéraire grandit manifestement en puissance et en autorité ». *Zur alttestamentlichen Literatur kritik, Grundsätzliches und Methodisches*, 1921, p. 31-74. Cité d'après J. Calés, *Recherches de science religieuse*, 1925, p. 461. Plus significatif encore la brochure ou plutôt le manifeste du pasteur Kegel, *Los von Wellhausen, ein Beitrag zur Neuorientierung in der alttestamentlichen Wissenschaft*, Gütersloh, 1923, (pii souligne, en l'exagérant parfois, la même tendance.

Comme conclusion enlin à son aperçu de l'histoire de la critique du Pentateuque, Sellin constate que cette dernière est arrivée à une époque de « fermentation et de transition » et que, sur bien des points, une orientation nouvelle se produit; il faut en particulier, note-t-il, reconnaître que, dans des documents de rédaction récente, se trouvent bien des éléments très anciens tant historiques que législatifs et qu'il n'est pas aussi simple qu'on l'avait cru de définir et de déterminer les différents documents. *Einleitung in das Alte Testament*, 5^e édit., Leipzig, 1929, p. 19-20.

//. *N'après la critique catholique*. — Les conclusions de la critique indépendante, tant au point de vue littéraire qu'au point de vue historique, ne sont pas, dans l'ensemble, admises par les catholiques qui croient pouvoir garder au Livre des Nombres son authenticité mosaïque au moins substantielle et surtout y voir une source d'information véridique pour les temps de l'exode et du séjour des tribus Israélites dans le désert.

1^o *Authenticité*. — Laissant de côté les arguments empruntés au Pentateuque en général, retenons seulement quelques uns de ceux empruntés au Livre des Nombres lui-même. — C'est d'abord l'affirmation (pie Moïse a composé au moins telle partie du livre; ainsi Num., XXXIII, 1-2, il est dit : « Voici les campements des enfants d'Israël, quand ils sortirent du pays d'Égypte, selon leurs troupes, sous la conduite de Moïse et d'Aaron. Moïse mit par écrit les lieux d'où ils partirent, selon leurs campements, d'après l'ordre de Jahvé ». Strictement il n'est question (pie de la liste des stations d'Israël dans le désert, xxxm, 3-19. A la remarque (pie cette attribution d'un passage en particulier à Moïse laisserait entendre (pie le reste du livre n'est pas de lui, on répond que la rédaction de tels passages, faite par ordre exprès de Dieu, en vue d'assurer le souvenir d'événements plus notables, n'exclut pas pour autant la relation par le même auteur d'autres événements. « Les passages de l'Exode et des Nombres (pii attribuent explicitement à Moïse la rédaction de quelques écrits ne restreignent pas son activité littéraire à ces récits. Us disent (pi'il est l'auteur de ces morceaux; ils ne disent pas qu'il n'a écrit que cela. »

E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, p.211

On applique aussi parfois à la section législative de l'Exode, du Lévitique et des Nombres ce qui est dit au c. i, 5, du Deutéronome, à propos de l'explication que Moïse va faire d'une loi certainement antérieure; certes la promulgation de la Loi par Moïse y est affirmée, mais non la rédaction par lui des livres qui la renferment.

On a relevé dans les Nombres quelques-uns des indices, recueillis çà et là dans le Pentateuque, qui vont à suggérer, sinon à imposer, la rédaction par un contemporain et un témoin oculaire des événements. La mention, par exemple, de la nourriture que regrettent les enfants d'Israël, dégoûtés de la manne. Num., xi, 5, et qui n'est autre que celle des ouvriers égyptiens; celle de la date de la fondation d'Hébron, sept ans avant celle de Tanis d'Égypte, Num., xm, 23 : ne supposent-elles pas un écrivain au courant des coutumes et de l'histoire d'Égypte par un séjour dans ce pays ? Cet écrivain, ajoute-t-on, ne saurait être que Moïse; quel autre, en effet, que lui-même aurait osé rapporter les fautes et les faiblesses d'un si grand chef et d'un si grand législateur, son découragement dans les difficultés. Num., XX, 10-15; ses doutes au sujet de la puissance divine, xi, 21 ; xx, 10; les murmures du peuple contre lui. xi, 1-6; xiv, 1-4; xx, 2-5; xxi, 4-5; la protestation d'Aaron et de Marie à propos de la femme couchée qu'il avait prise, xn, 1-2; le châtement en Un que Jahvé lui inflige en lui interdisant l'entrée de la terre promise, xx, 12 ? Or, si Moïse a écrit lui-même les récits historiques du livre des Nombres, il a dû également rédiger les parties législatives qui leur sont si intimement unies. Cf. A. Bca, *De Pentateucho*, Borne, 1928, p. 18-20 (*Institutiones biblicae*, n, 1).

Le but et la tendance générale des récits des Nombres comme de ceux de l'Exode viennent corroborer cette conclusion. Ces récits, en effet, « en rappelant les promesses, en consignait le souvenir des interventions du Très-Haut, tendent à calmer le peuple, irrité par les souffrances du désert, à entretenir sa persévérance, à vaincre ses résistances. Ces données nous ramènent à l'époque de Moïse, elles nous ramènent à lui. L'auteur de date tardive n'aurait pas recueilli tant d'anecdotes défavorables aux ancêtres. De même la disposition des législations, dans lesquelles par le mélange des ordonnances culturelles avec les prescriptions morales et sociales, on s'applique à mettre en relief le caractère unique de la constitution politico-religieuse d'Israël, invite à les regarder comme remontant aux origines mêmes de la nation ». J. Touzard, *La faiblesse de Josué*, dans A. d'Alès, *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, t. ni, col. 728.

Cette authenticité n'est pas contredite par la répétition de récits relatant certains événements à peu près identiques : tel le double récit de Tenu miraculeusement donnée par Jahvé, Num. xx, et Ex., xvn, ou celui des caillies tombées du ciel. Num., xi, et Ex., xvn. Il n'y a pas double relation d'un seul et même événement, mais deux récits rapportant deux événements différents dont les circonstances sont loin d'être identiques. — Il n'est pas étonnant que les caillies aient deux fois servi de nourriture aux Israélites, puisque ces oiseaux ont coutume chaque année de survoler le désert. A deux reprises donc Dieu a produit le miracle pour nourrir les Israélites. Il n'est pas plus étonnant qu'à la fin de leur voyage au désert ceux-ci aient été de nouveau abreuvés miraculeusement; c'était alors une génération nouvelle, les descendants de ceux qui, près de quarante ans auparavant, avaient vu le premier miracle. C'est de l'arbitraire que de nier simplement en pareil cas la répétition du même fait, (Voir dans le Nouveau Testament la double multi-

plication des pains dans les deux mêmes évangélistes : Mattib, xiv, 13-21; Marc., vi, 30-11 et Matth., xv, 32-39; Marc., vnr. 1-10.) » A. Bea.. *Op. cit.*, p. 69.

La répétition de certaines ordonnances avec des modifications parfois très importantes qui vont jusqu'à se contredire ou s'abroger s'expliquera suffisamment par le fait qu'il s'agit de lois successives, complémentaires, imposées par des conditions et des situations nouvelles. Ainsi en est-il de l'âge requis des lévites pour leur entrée en fonctions. Moïse l'avait d'abord fixé à trente ans (cc nombre, répété sept fois au cours du c. tv. est parfaitement certain, tandis que celui de vingt-cinq substitué par les Septante n'est dû qu'au désir de faire disparaître le désaccord entre le c. iv et le c. vni, 28) ; il l'abaissa bientôt à vingt-cinq, Num., vin. 28, sans doute parce que le résultat du recensement avait montré que le nombre des ministres de trente à cinquante ans, ne suffisait pas pour les besoins du culte. Plus tard, David descendit encore cette limite jusqu'à vingt ans, 1 Par., xxm, 21. mesure que s'émotionnèrent Ézéehias et Zorobabcl, 11 Par.. XXXI. 17; 1 Esdr., in. 8. Cf. Prat, *La loi de Moïse, ses progrès*, dans *Études*, 1898, I. I x x v i i, p. 12-13.

Ce n'est pas à dire toutefois que toutes les répétitions, soit de récits historiques, soit de textes législatifs, sont susceptibles d'une explication satisfaisante dans l'hypothèse de l'authenticité mosaïque et, s'il n'est que trop juste de reconnaître que les critiques ont souvent exagéré le nombre de ces répétitions, il ne l'est pas moins d'admettre, que, dans la plupart des cas, les explications fournies par l'exégèse traditionnelle pour expliquer la diversité résultant de telles répétitions, sont loin d'être toujours satisfaisantes. Cf. J. (Höfsterberger. *Einteilung in das Alte Testament*, Fribourg en Brisgau, 1928, p. 29. C'est pourquoi, tout **ri** maintenant l'authenticité mosaïque substantielle, nombre de critiques catholiques modernes admettent l'existence de modifications plus ou moins nombreuses et importantes. subies par le texte du Pentateuque jusqu'à une époque très éloignée de Moïse; et il ne s'agit pas seulement d'altérations accidentelles, de gloses, mais d'additions et de remaniements opérés en vue d'adapter des lois sociales ou religieuses à de nouvelles conditions. Cf. Décisions de la Commission biblique du 27 juin 1906, *De Mosaiica authentia Pentateuchi*, iv, et l'article Lévitique, t. ix. col. 171-175. Si donc, conclut une des plus récentes études de la question, on ne peut donner gain de cause à la thèse critique dans les points essentiels et décisifs, et s'il faut par conséquent renoncer à la théorie wellhausienne du Pentateuque, il n'en reste pas moins que le travail de la critique depuis plus d'un siècle a abouti à des constatations et à des résultats si nombreux et si importants, que toute tentative de théorie sur l'origine du Pentateuque, qui permette de franchir la distance qui sépare un Pentateuque purement mosaïque du Pentateuque dans sa forme actuelle, se doit avant tout de les interpréter dans le sens de la tradition mosaïque. Göttsbacher. *Op. cit.* p. 112.

2* *Valeur historique.* — Puisque le Pentateuque est d'origine mosaïque, il s'ensuit que sa relation des événements, ceux de la sortie d'Égypte et de la migration à travers le désert, remonte à un contemporain et ne saurait être par conséquent qu'un document historique de première importance pour la reconstitution de cette période de la vie d'Israël. Ceux-là mêmes, d'ailleurs, qui n'admettent pas cette authenticité savent faire la distinction nécessaire entre conclusions d'ordre littéraire et conclusions d'ordre historique.

t. *La loi de Moïse.* — Force est bien de reconnaître que les textes du Pentateuque, malgré l'incertitude qui peut subsister au sujet de leur date exacte, n'en

constituent pas moins la plus ancienne tradition des Hébreux sur la période nomade de leur histoire; par elle et quelques autres données bibliques, la vie et le sort des Hébreux sous Moïse avant leur établissement en Canaan doivent être expliqués. B. Gray, *Op. cit.*, p. xliiii. La connaissance plus approfondie de l'histoire et de l'archéologie du monde oriental, la comparaison de la législation mosaïque avec les codes assyriens et babyloniens, la constatation de l'usage antique de l'écriture ont amené maints critiques à modifier sensiblement les conclusions de la thèse wellhausienne, surtout dans le domaine historique. De plus en plus s'affirment avec netteté et certitude la personnalité du législateur d'Israël non moins que les caractéristiques essentielles de son œuvre.

A ce point de vue, le livre des Nombres est particulièrement intéressant; le caractère de Moïse s'y révèle dans la lutte incessante contre les difficultés toujours nouvelles, suscitées par l'insubordination et l'ingratitude du peuple dont Dieu lui avait confié le charge; son rôle à tous égards, national, religieux, politique, social, militaire même, s'y manifeste unique et sans comparaison dans l'histoire d'Israël. Philon le caractérisait bien lorsqu'il disait que Moïse fut à la fois un roi, un législateur, un prêtre et un prophète; *De vita Mosis*, m, 23. édit., Mangey. t. n, p. 163. C'est précisément un des traits distinctifs du livre des Nombres, que l'emphasis à souligner la suprématie de Moïse, Num., xu. 1-15; xvi, 12-15, 28-30. Josué, les fils de Gad et de Ruben, les chefs des maisons des fils de Galaad ne lui donnent-ils pas le titre de maître, seigneur (*adonai* Num., xi. 28; xxxn, 25, 27; x. xxvi, 2. Et si l'on songe, selon la remarque d'un critique, que la même impression se retrouve dans les éléments de provenance sacerdotale, on jugera de la force du souvenir qu'avait laissé la personnalité de Moïse. Binns, *Op. cit.*, p. i. vn. A supposer même une part d'idéalisation dans ce souvenir, il n'en reste pas moins que l'œuvre du législateur d'Israël s'avère capitale; grâce à elle la masse informe des tribus est devenue une force homogène prête à la conquête de la Palestine. Sa réputation d'ailleurs n'est pas uniquement dépendante des récits du Pentateuque, les anciens prophètes ne l'ignorent pas. Os., xu, H; Mich., vi, I; Is., i. xin. 11.

La critique moderne, pour une part du moins, mieux éclairée et moins dominée par certains préjugés, ne fait donc pas difficulté de reconnaître le rôle prépondérant de Moïse aux origines de l'histoire d'Israël; il s'en faut néanmoins, et de beaucoup, que le problème historique du livre des Nombres soit pour autant entièrement résolu. Même dans sa partie la plus ancienne, dans JE, tout est loin d'y être regardé comme souvenir authentique de l'âge mosaïque; la part faite à l'imagination populaire ou au sentiment religieux est souvent plus grande que celle accordée à la réalité des temps de l'Exode. Qu'il s'agisse de décider si les événements rapportés intéressent le peuple d'Israël tout entier ou seulement telle ou telle tribu, de fixer l'itinéraire suivi dans le désert, de discerner le fond historique de l'épisode des espions, du serpent d'airain, de la révolte de Dathan et Abiron, de la prophétie de Balaam, de déterminer dans quelle mesure la marche à l'Est et à l'Ouest du Jourdain, de même que les relations des Israélites avec les Edomites, les Moabites, les Amorrhéens correspondent à des événements de l'âge mosaïque, qu'il s'agisse de ces questions et d'autres encore, les réponses pourront varier dans le détail mais toutes feront d'importantes réserves sur l'exactitude historique des Nombres qui bien souvent n'est qu'apparente.

La discussion de ces problèmes ne saurait trouver place dans les limites d'un article de dictionnaire. Aux éléments de solution, déjà donnés aux articles

précédents sur les livres du Pentateuque» qu'il suffise d'ajouter ici quelques considérations générales qui corroborent leur conclusion sur la valeur historique du Pentateuque en général et du livre des Nombres en particulier.

Les documents anciens extrabibliques, égyptiens, assyriens, babyloniens ne projettent sans doute pas directement leur lumière sur les événements rapportés au livre des Nombres; tels d'entre eux cependant nous aident à les mieux comprendre, à en déterminer le cadre, à en préciser les circonstances tout en suggérant que le récit biblique repose sur des données vraiment historiques. C'est le cas, par exemple, des lettres d'El-Amarna, si précieuses pour la connaissance des pays bibliques, au début du xiv^e siècle; ce qu'elles nous apprennent des Habbiri nous prouve la vraisemblance, sinon la réalité, de l'œuvre des chefs d'Israël. « L'unification des bandes des Hébreux sous la conduite de Moïse et de Josué, remarque le P. Dhonné, a un bon parallèle dans l'action commune des Habbiri, qui finissent par s'imposer au pays et par se faire reconnaître des Égyptiens. Art. Amarna (*lettres d'El-Amarna*) dans Pirot. *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. i, col. 223. De même l'état de morcellement de la Palestine et de la Syrie, révélé par ces mêmes documents, et dans lequel ces pays retombèrent après la tentative des Habbiri, la période troublée que traversa l'Égypte après le règne de Ramsès II, apparaissent comme autant de conditions favorables à la marche et à la conquête d'Israël : « (C'est sans doute vers cette époque, ajoute le même auteur, que les Israélites, fuyant l'Égypte et marchant vers la Terre promise, réussirent à traverser le Sinaï, à gagner la Transjordanie, à franchir le Jourdain, pour secouer à leur tour la torpeur des petits princes de Canaan et reprendre à leur compte la tâche entreprise jadis par les Habbiri : la création d'un État unique et indépendant ». *Ibid.*, col. 221.

2. *La législation.* La législation des Nombres ne présente point comme celle de l'Exode, du Deutéronome ou même du Lévitique de fréquents points de contact avec les lois babyloniennes et assyriennes, notamment le code de Hammurabi; quelques rapprochements intéressants sont pourtant à signaler. C'est le cas, par exemple, de la femme accusée ou soupçonnée d'adultère, en dehors du flagrant délit, où les Nombres, v. 12-31 (cf. Dent., xxii, 13-21), se rencontrent avec le code babylonien. § 131-132, pour imposer une épreuve analogue, celle de l'eau d'amertume que devra absorber l'épouse Israélite, soupçonnée d'infidélité par son mari, et celle de l'eau du fleuve où devra se plonger la femme babylonienne accusée par la rumeur publique. Dans les deux législations, c'est le même recours au jugement de Dieu, à l'ordalie; rapprochement d'autant plus intéressant à noter que la loi édictée dans les Nombres est, pour les critiques, un élément du Code sacerdotal. On a d'ailleurs relevé des usages semblables chez les peuples apparentés aux Israélites. Dans les pays sémitiques, remarque le P. Lagrange, on croit que les eaux ont le pouvoir d'absoudre comme celui de condamner, elles exercent un véritable jugement. » *Études sur les religions sémitiques*, 1903, p. 160-161.

Non moins suggestive au sujet de l'antiquité de certaines prescriptions du Code sacerdotal est, d'une part, la présence, dans les Nombres, xxxv, 21, d'une ordonnance concernant le vengeur du sang qui tuera le meurtrier quand il le rencontrera et, d'autre part, l'absence de toute prescription analogue dans le code de Hammurabi. N'est-ce pas là l'indice de deux civilisations toutes différentes, l'une encore primitive où un usage tel que celui de la vengeance du sang est admis, l'autre bien plus avancée, celle d'une société organisée,

centralisée qui ne saurait le tolérer ? N'est-ce pas là un argument en faveur de l'origine antique de telle prescription ? Voilà un usage des sociétés primaires, remarque à ce sujet le P. Lagrange, dans lesquelles le pouvoir central exerce peu d'action, une coutume que la société civilisée réprouve et s'efforce de faire disparaître partout où elle la rencontre, qui se retrouve dans ce dernier état du droit (Code sacerdotal), qu'on a trop souvent représenté comme un produit arbitraire d'imaginaires sacerdotaux en quête de lois chimériques ! Cela en dit long sur la question, dans le sens de la réalité, de la stabilité des coutumes, que le progrès du droit a cependant adoucies, comme c'est ici précisément le cas. Et si ce caractère de réalité et de stabilité se manifeste si clairement dans la loi civile, pourquoi ne serait-il pas la règle de la loi cérémonielle, encore plus traditionnelle de sa nature, puisque le rite est considéré partout comme immuable, en vertu même de son origine divine, réelle ou présumée ? Il est donc certain d'avance que, s'il y a dans le Pentateuque une rédaction récente, elle n'a fait que mettre en œuvre des éléments très anciens, contemporains de Moïse, antérieurs à Moïse, et dès lors la tradition ne disait-elle pas très justement que le Pentateuque est l'œuvre de Moïse ? » *La méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament*, 1903, p. 181-182. Le P. Jaussen a retrouvé cette même coutume de la vengeance du sang comme un trait caractéristique des usages nomades des Bédouins. *Coutume des Arabes au pays de Moab*, 1903, p. 220-232.

3. *L'itinéraire des Hébreux.* — L'exploration des pays bibliques et plus particulièrement de la Transjordanie et du Négéb, région où se déroulèrent les événements racontés au livre des Nombres, contribue elle aussi à une plus juste appréciation de l'histoire des pérégrinations d'Israël au désert. C'est ainsi que l'itinéraire des Hébreux, objet de si nombreuses discussions et de tant d'hypothèses, a pu être reconstitué et son caractère historique établi, malgré quelques points encore obscurs. Il importe, en effet, de le dégager des trois relations différentes qui en sont données. d'abord dans la liste des stations du peuple depuis Ramsès jusqu'aux plaines de Moab. Num., xxxiii, 5-19; puis dans un simple fragment de cet itinéraire. Num., xxi, 12-20, et enfin dans quelques passages du Deutéronome aux c. i et ii et dans le court résumé du c. x, 6-8. Maintes divergences les séparent : d'après Num., xxxiii, 38. et xx, 23-30, Aaron mourut au mont Hor; selon Dent., x, 6, ce fut à Moseroth ou Moseroth résumé de Dent., ii, 1, place, dans la rédaction actuelle, la station de Cadès avant la pointe vers Asion-Gaber et la mer Rouge, tandis que le catalogue des campements met « Asion-Gaber avant Cadès » Num., xxxiii, 36: In campagne contre les Amorréens et le roi de Basan est passée sous silence aux c. xxxiii et xxi des Nombres, alors qu'elle figure au Dent., m. L'identification du site de Cadès, la transposition des t. 36-11 après le v. 30 du c. xxxiii des Nombres, adoptée par le P. Lagrange et déjà suggérée par Evvald, la détermination du caractère propre à chacune des trois relations de l'itinéraire ont permis la réponse à ces difficultés et rétablissement du tracé de la marche des Hébreux. Cf. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain*, dans la *Crue biblique*, 1900, p. 63-86, 273-287, 113-119. Ainsi disparaît l'apparente contradiction sur le lieu de la mort d'Aaron : Hor (identifié avec un pic du djebel Moueilch) est près de Cadès (Num., xx, 22) et Moseroth (Mosera) aussi, puisque d'après notre arrangement c'est la station qui suit Hor dans le catalogue et qui même probablement en tenait lieu. Nous sommes donc à coup sûr dans la même région et il importe peu qu'une tradition désigne le pays, l'autre le sommet d'une montagne.*

Ibid., p. 280. Le site de *aïn Qedeis d'autre part ou la région de ce nom avec lesquels on identifie le Cades biblique s'adapte fort bien aux différentes données des textes des Nombres ou du Deutéronome concernant ce lieu du séjour prolongé des Hébreux. « Là, en effet, nous sommes au sud du Négeb; à l'extrémité du plateau de Tih ou du désert de Pharan; à l'entrée d'un nouveau désert nettement distinct du précédent et qui doit être le désert de Sin; à peu près à égale distance de la pointe sud de la mer Morte et de l'embouchure de l'ouady el-Aricb ou torrent d'Égypte... Les Israélites durant les trente-huit ans du séjour à Cadès ont dû errer un peu partout dans les environs (de l'ain Qedeis) promenant leurs tentes autour des principaux points d'eau. La nature du pays convenait assez, bien à ce séjour prolongé de tribus semi-nomades comme étaient alors les Hébreux. Ils avaient dans la contrée de l'eau et des pâturages pour leurs troupeaux et ils pouvaient en même temps se livrer en beaucoup d'endroits à la culture de la terre. » M. H. Savignac, *La région de l'ain Qedeis*, dans la *Revue biblique*, 1922, p. 79-81. Cf. Lagrange, *Ain Kedeis*, *ibid.*, 1896, p. 140-151; K. Tonneau, *Excursion biblique au Négeb*, *ibid.*, 1926, p. 583-601; A. Barrois, art. Codés, dans Pirot, *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. i, col. 992-997.

A la détermination du site de Cadès se rattache la question de la tentative de pénétration en Canaan par le Sud, question qui se rattache elle-même à l'hypothèse déjà ancienne de l'entrée de Juda. Siméon et des clans adventices par le Sud; les autres tribus seules ayant fait le grand détour par les plaines de Moab. Cf. Steuernagel, *Die Einwanderung der (sraelitischen) Stämme in Kanaan*, Berlin, 1901. La théorie a pour point de départ les f. 1-3 du c. xxⁱ des Nombres (J) : « Le Cananéen, roi d'Arad, qui habitait le Négeb, apprit qu'Israël venait par le chemin d'Alharim. Il lui livra bataille et lui fit des prisonniers. Alors Israël fit un vœu à Jahvé en disant : si vous livrez, ce peuple entre mes mains, je dévouerai ses villes à l'anathème. Jahvé entendit la voix d'Israël et livra les Cananéens; on les dévoua à l'anathème, eux et leurs villes, et ce lieu fut appelé Honna. » De ce texte il faut rapprocher Nurn., xiv^t 10-15 (JE), et Jud., i. 1-17 (J). S'agit-il dans ces trois passages de trois événements distincts : tentative malheureuse d'entrer en Palestine par le Sud; nouvelle tentative, heureuse cette fois, mais non suivie d'occupation; conquête enfin de la montagne d'Hébron et du Négeb par les tribus de Juda et de Siméon venues de Jéricho avec les Calébités et les Cincens; ou bien des différentes phases d'un seul et même épisode? Sans entrer dans l'exposé et la discussion des hypothèses émises à ce sujet (cf. Touzord, art. *Moïse et Josué*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. m. col. 806-810), retenons seulement les conclusions. Et d'abord les deux passages des Nombres ont trait à un même événement. Honna, l'air de la défaite, racontée Nurn., xiv, 40-45, et rappelée Num., xxⁱ, 1, n'a reçu ce nom qu'à l'occasion de la bataille de revanche dans laquelle Juda et Siméon prirent la ville et la vouèrent à l'anathème, Jud., i, 1-17. Si, dans Nurn., xxⁱ, 3, Israël s'attribue le succès, c'est que la défaite, ici comme en d'autres cas, a été colorée par la victoire postérieure et le nom douloureux de Sephal, remplacé par le nom glorieux de Honna. • C'est du moins, a-t-il été justement remarqué, la seule façon de faire concorder les textes et c'est ainsi que l'a compris Deut., i, 11-16, qui explique la défaite le long séjour à Cadès et (n, 1) le détour par Asion-Gaber. S'ils avaient pu forcer le passage à Scphat, rien ne les eût empêchés de poursuivre leur route et « l'arriver en Canaan par le Sud. » H. Tonneau, *Excursion biblique au Négeb*, dans la *Revue biblique*, 1921, p. 592. Scphat-Honna reste donc le point le

plus avancé atteint par les Israélites venant de Cadès et ce n'est qu'après la séparation dans les plaines de Jéricho que Juda et Siméon, ayant jusqu'alors suivi le sort commun des tribus d'Israël, vengèrent l'ancienne défaite en détruisant cette ville qui leur avait été attribuée, Jos., xix, 4.

Il n'est pas jusqu'à l'histoire de Balaam qui ne reçoive quelque précision des découvertes de l'exploration des pays bibliques. La présence de nombreux monuments mégalithiques, de dolmens, dans la Transjordanie et plus spécialement dans la Moabite a suggéré ce curieux rapprochement avec les autels de pierre dont Balaam demande l'érection pour y sacrifier des victimes, Num., xxⁱ 1, 11, 28-29. « Quand les Hébreux devenus un peuple organisé durant un long stage dans les steppes du Sinai et aux oasis du Négeb, Qedeis, Qeseimeh, Buhclbeh, etc., viennent tenter d'emporter de vive force ce pays que les Cananéens ont fait le leur, ils trouvent sur leur route, par delà le Jourdain, les mégalithes érigés par les Cananéens maudits qu'il s'agissait de dépouiller pour les exterminer ensuite. Ce que représentèrent les dolmens par exemple dans la pensée des Israélites d'alors, il faut apparemment s'en faire l'idée par cette histoire de Balaam et de Balaam si pittoresque dans le récit biblique. Au moment où le prophète mandé par le prince moabite pour jeter un mauvais sort sur Israël doit rendre l'oracle divin, à trois reprises il demande qu'on lui érige des autels de pierre où il offrira des sacrifices préalables. Ces trois groupes d'autels localisés par le récit à Bâmoth Ba'al, à Sophim sur la crête du Pisgah et au sommet du Pe'or ont bien l'air de coïncider avec les divers centres mégalithiques les plus importants d'el-Mekheglt, du Siâgha et du Nébo, sites qui représentent dans l'ensemble les localités bibliques, au témoignage de la géographie la plus accréditée. Que Balaam et Balaam aient ou non bâti vingt-et-un autels de pierres, c'est affaire aux historiens-exégètes de le discuter; il est difficile de ne pas voir, au simple point de vue archéologique, une relation entre les dolmens et ce récit hébraïque, le récit s'inspirant des monuments pour en produire une interprétation et les rattacher par un lien tel quel à un événement de l'histoire nationale. » IL Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907, p. 423-424. Cf. A. Barrois, art. *Canaan*, dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. i, col. 1009.

Les quelques remarques qui précèdent ne résolvent pas sans doute tous les problèmes littéraires et historiques soulevés par l'étude du livre des Nombres, elles permettent du moins de reconnaître que l'histoire d'Israël pour la période étudiée, là où elle présente des points de contact avec les anciens documents, en reçoit continuation de sa valeur historique. « Il y a certes des obscurités dans nos récits, des dissonances malaisées à mettre d'accord. Mais est-ce un motif suffisant pour y substituer des constructions de pure fantaisie? Alors surtout que les faits essentiels restent singulièrement invariables parmi les heurts apparents des détails accessoires. Et il faut ajouter qu'il s'y trouve çà et là des données occasionnelles, parfois exprimées par simple allusion, qui par elles seules parleraient déjà très haut en faveur de l'historicité de l'Hexateuque... Quel historien ou archéologue Israélite du neuvième siècle serait allé découvrir, parmi de vagues traditions orales, et aurait signalé avec de vagues nuances l'irréversible décadence des autochtones de Palestine à l'époque de l'Exode, le flottement et le resserrement récent des frontières de Moab, l'affaiblissement notable de ce petit royaume au moment où Israël venait lui donner de nouveaux sujets d'alarme? etc., etc.» J. Cales, *Bulletin d'exégèse de l'Ancien Testament*, dans *Recherches de science religieuse*, 1920, p. 112-113.

IV. Doctrine. Important pour l'histoire d'Israël, le livre (les Nombres) l'est encore davantage pour sa religion, par son contenu sans doute, mais aussi par son caractère qui est celui d'un livre ayant un but didactico-religieux : rappeler au peuple des Hébreux les bienfaits et les miracles de Jahvé pour Israël, afin de l'inciter à la fidélité envers ce Dieu et sa loi.

D'une façon générale, il continue en la développant et l'adaptant, la révélation du Sinai ; aussi la vérité fondamentale que suppose toute la vie des Israélites au désert et qui est comme le thème central des Nombres, c'est que Jahvé est un Dieu personnel et vivant, sous deux de la fidélité et du salut de la nation qu'il s'est choisie. La vigilance qu'il exerce sur Israël durant son séjour au désert en est une preuve. Instrument et porte-parole de Jahvé, Moïse apparaît de plus en plus comme le premier et le plus grand des prophètes, favorisé des communications divines, plus même que le grand prêtre Aaron. Num., xn. 1-15. Par lui, la vie sociale et religieuse d'Israël achève de recevoir, pour les siècles, la venue l'orientation qui fera sa grandeur.

Une étude doctrinale complète du livre des Nombres est inséparable de celle des autres livres du Pentateuque. Mais seulement quelques traits caractéristiques de l'enseignement qu'on peut en dégager sur Dieu, son culte avec ses ministres, ses sacrifices et ses fêtes et sur un certain nombre de rites et d'usages particuliers.

1° Dieu. Le monothéisme moral, dont l'origine, d'après certains, ne remonterait pas au delà des prophètes des IX^e et VIII^e siècles, s'affirme dans les Nombres, à maintes reprises, aussi bien dans les textes les plus anciens que les plus récents au jugement des critiques. Particulièrement significative à ce point de vue est l'histoire de Balaam. Num., xxii-xxiv (JE et éléments antérieurs, surtout les oracles). L'idée dominante du récit est celle de la puissance de Jahvé qui, pour défendre son peuple et réaliser ses intentions bienveillantes à son égard, triomphera de tous ses ennemis ; rien ne saurait faire obstacle à ses desseins, contre lui les pratiques magiques elles-mêmes demeurent impuissantes. Ce peuple a vaincu jadis la résistance du pharaon et de l'Égypte au début de l'exode ; il triomphera de même de la résistance de Moab. à la fin de l'entreprise, sur le point d'entrer en Canaan ; Balaam, tout comme le pharaon, aveuglé par sa haine contre Israël, provoque la colère de Jahvé ; son insistance même tourne à sa confusion. Cf. Mich., vi. 4-5. Pour révéler les destinées de son peuple, Jahvé commande à Balaam, le serviteur de dieux étrangers ; pour ce Dieu souverain, la domination n'est pas confinée, en effet, aux limites de son peuple choisi et le devin monbite parlera de Jahvé, « son Dieu », comme le ferait un enfant d'Israël ; le titre de *Saddat*, qu'il lui donne. Num., xxiv, f. traduit ordinairement par Tout Puissant, demeure incertain ; son étymologie et sa signification précise n'ayant pu être fixées.

La domination du Dieu d'Israël s'affirme encore dans la manière dont il dispose en faveur de son peuple des territoires dont les autres dieux seraient les maîtres. Num., xxî. 21-35. (C'est que lui seul est maître et souverain. L'épisode de l'idolâtrie d'Israël, Num., xxv, 1-5 (JE), vient le rappeler sévèrement à ceux qui l'avaient oublié. Se conformant à la coutume antique d'honorer la divinité du pays où l'on se trouve, des Israélites, entraînés par des femmes de Moab, s'étaient adonnés au culte idolâtre de Béelphégor. La mort fut le châtiment d'un grand nombre des coupables. Même en pays de Moab, seul Jahvé avait droit aux honneurs du culte de son peuple ; il ne fallait pas que, par ses concessions aux croyances et aux pratiques païennes, Israël, fil de sa foi en Jahvé, une simple monothéisme, tolérant aux côtés du vrai Dieu toutes

sortes de divinités étrangères et incident n'est d'ailleurs qu'un épiphénomène dualisme aux manifestations si nombreuses au cours de l'histoire d'Israël : d'une part les tendances religieuses du milieu populaire qui trop souvent se manifestent par l'infidélité à Jahvé et d'autre part la religion historique, formée par une personnalité historique, conservée et développée par des personnalités historiques, en premier lieu les prophètes. L'expression « Dieu des esprits », « de toute chair », Num., xvi. 22 ; xxvii. 16 (P) indique assez que Jahvé ne doit pas être confondu avec une divinité locale, le dieu d'un clan ou d'une tribu.

Les différentes manières dont Jahvé se manifeste ne laissent pas moins entendre combien il est au-dessus de tous les sens créés. Si, dans les Nombres, les manifestations de sa présence n'ont pas le caractère grandiose de celles du Sinai, les termes employés pour la désigner : nuée, gloire, ange de Jahvé, sont des symboles plutôt que des images qui ne sauraient prétendre à une représentation de la divinité. On voit tout de suite quelle signification donner à des expressions comme celles de « sacrifice d'agréable odeur à Jahvé » ; si elles évoquent l'idée de ces dieux qui prenaient un réel plaisir à la fumée des sacrifices consumés par le feu. telles, dans l'histoire du déluge, ces divinités babyloniennes se pressant aussi nombreuses que des mouches au-dessus du sacrifice, cf. Gen., viii. 21, elles sont à tenir pour de simples formules à entendre au sens métaphorique. d'autant plus qu'on les rencontre dans des passages attribués par les critiques au document le plus récent, selon eux, du Pentateuque, Num., xv. 3, 7, 10 ; xviii, 17 ; xxviii. 2, 6, 8, 13. 21. 27 : xxix. 2. 8. 13. 36. Même remarque s'impose au sujet de cette autre expression : « mon aliment, ma nourriture », qu'emploie Jahvé en prescrivant les sacrifices à lui offrir. Num., xxviii. 1. de l'idée primitive, commune aux Grecs et aux Babyloniens, que les dieux mangeaient réellement les victimes qui leur étaient immolées, il ne reste plus qu'une formule, vide de toute conception anthropomorphique pour l'auteur sacré.

Ce Dieu n'en est pas moins une personnalité vivante dont l'activité se manifeste surtout dans ses interventions en faveur du peuple qu'il s'est choisi. Israël est vraiment son fils, objet de son incessante sollicitude, spécialement lors de la sortie d'Égypte et du séjour au désert ; il le précède dans la marche vers la Terre promise, x. 33. combat pour lui. x. 35. xxî. 14. lui donne la victoire, xxî. 1-3. Qu'à cette conception des rapports de Jahvé et « le son peuple, le Dieu d'Israël risquât d'être considéré comme un dieu national, tel Lamos le dieu de Moab ou les divinités cananéennes qui se devaient également aux Intérêts de leurs sujets, c'est ce qui n'apparaît que trop au cours de l'histoire et contre quoi ne cesseront de réagir les authentiques représentants de la vraie religion.

Un autre trait caractéristique de Jahvé, nettement marqué dans les Nombres, dans cette partie de ses récits surtout que la critique attribue à l'école sacerdotale, c'est la sainteté. L'emplacement de la tente à l'intérieur du camp symbolise la présence sanctifiante de Dieu au milieu de son peuple. Cette divine présence doit être préservée de tout voisinage profane ; c'est pourquoi la tribu de Levi sera toute proche de la tente pour la séparer des autres tribus, tandis que les prêtres en garderont l'entrée à l'Est ; c'est pourquoi tout ce qui est destiné à Jahvé : victimes et oblations, devra être exempt d'impureté et bien plus encore tous ceux qui doivent s'approcher de lui pour le servir, prêtres et lévites ; au peuple élu la sainteté divine impose des conditions de pureté et de perfection. Voir sur le sens de cette notion de sainteté l'art. Lévitique.

2n *culte*. — La législation concernant le culte est de beaucoup la plus importante dans le livre des Nombres. Les lois d'ordre social ou civil n'y tenant qu'une place assez restreinte. Elle a pour objet d'assurer cette pureté et cette sainteté requises du peuple de Jahvé, de régler l'offrande des sacrifices de chaque jour et des fêtes, de préciser les fonctions des prêtres et des lévites et de déterminer leurs revenus.

Pour juger de ces innombrables prescriptions avec leur souci du détail et de la réglementation qui exclut toute initiative, il faut se rappeler qu'elles ne sont en définitive que l'affirmation pratique du souverain domaine de Jahvé sur toutes choses; qu'il s'agisse de personnes, de temps, d'animaux, de produits du sol, hommage doit lui en être fait en reconnaissance de ce droit divin sur tout être. De même, pour juger de la valeur morale de l'observation de toutes ces règles, il ne faut pas perdre de vue qu'elle n'est qu'obéissance à la loi divine et qu'elle n'est pas à opposer à la foi ou à l'amour pour Dieu, plus en relief dans d'autres parties du Pentateuque, et dans le Deutéronome par exemple, (elle obéissance ne constitue pas, en effet, comme le prétend volontiers la critique moderne, une religion de qualité inférieure, «une religion des œuvres», car cette obéissance, loin d'exclure, suppose cette foi et cet amour qu'elle a précisément pour objet de sauvegarder en les tenant à l'abri des influences païennes. Si ce résultat n'a pas toujours été atteint, si, en fait, la pratique d'un culte aux multiples observances est parfois devenu le tout de la religion, la faute n'en est pas aux prescriptions rituelles, mais à ceux qui, malgré les avertissements répétés des prophètes, en méconnaissent trop souvent le véritable esprit et la valeur religieuse.

A ces remarques générales sur la nature des institutions cultuelles du livre des Nombres, il suffira d'ajouter quelques précisions qui compléteront ce qui a déjà été dit, à l'article Lévitique, sur le sacerdoce et sa hiérarchie, les sacrifices et leur signification.

3e *Ministres du culte*. — Une place importante est réservée dans les Nombres à ceux qui ont la charge du culte : prêtres et lévites. A maintes reprises sont mentionnés les privilèges de la tribu de Lévi; l'histoire de la révolte de Core, Dathan et Abiron est là pour rappeler le danger qu'il y aurait à usurper ces privilèges. Organisée hiérarchiquement, la tribu de Lévi a à sa tête le grand-prêtre; s'il en est peu parlé au livre des Nombres, quelques brèves allusions suffisent à lui marquer son rang; c'est ainsi que, dans la loi sur les villes de refuge, il est dit que le meurtrier demeurera dans la ville où il s'est enfui jusqu'à la mort du grand-prêtre qui a été oint de l'huile sainte, Num., xxxv. 25, 28, 32. Après lui viennent les prêtres, les seuls descendants d'Aaron; leurs droits et leurs devoirs sont brièvement rappelés, m, 10; iv, 11-16; xvm, 5-7; leurs revenus indiqués, v, 5-10; vi, 19-20; xv, 20-21; xvm, 8-19, 25-32; xxxi, 25-29. Puis les lévites dont il est plus longuement question; objet d'une consécration spéciale, vm, 5-22; ils sont au service «les prêtres auxquels ils demeurent subordonnés, m, 5-6, 9; iv, 19, 27-28, 33; xvm, 2, 1-6; à eux incombent la charge du matériel de la tente de réunion et le ministère du tabernacle, 1.18-53; m; mais l'approche de l'autel et des ustensiles du sanctuaire leur est interdite, iv, 15, 17-20; xvm. 5; pour assurer leur subsistance des revenus leur sont assignés, xvm. 21-21; xxxi, 28-30, 47; xxxv, 1-8. Cf. A. Eberharder, *Der israelitische Leuitismus in der voraitseher Zeit*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie* 18, p. 192-518.

Cette dernière question des revenus des prêtres et des lévites, telle qu'elle est traitée au c. xvm des Nombres, constitue une contribution importante à l'histoire du sacerdoce en Israël. Les revenus assignés

dans ce passage aux lévites sont plus considérables que ceux qui leur sont concédés par ailleurs, soit dans le Deutéronome, soit dans telle autre partie de la littérature préexilienne; ils sont plus considérables aussi que ceux des prêtres dans le livre d'Ezéchiel, mais moindres que ceux fixés dans la *Mischna* ou à certain point de vue dans le Lévitique, xxvn, 30-33. Si, au sujet de cette réglementation spéciale de la mosaïque, des modifications et surtout des précisions ont été apportées au cours des siècles, si l'on ne trouve mention de leur mise en application qu'à la période postexilienne, ce n'est pas à dire que, dans les temps anciens, rien n'ait été prévu ou réglé à cet égard. Bien avant l'exil, en effet, les prêtres avaient leur part dans les sacrifices offerts et recevaient des dons de ceux qui se rendaient aux sanctuaires, s'attribuant même parfois beaucoup plus que la loi ou la coutume leur concédaient. Cf. 1 Keg., n. 12-17. La forme même des sacrifices, aussi bien dans les récits que dans les codes antérieurs à l'exil, selon laquelle une portion plus ou moins considérable de la chair du sacrifice était consommée par l'offrant et sa famille, laisse supposer qu'une part également était réservée aux prêtres dans ce repas sacrificiel, (une simple participation ne pouvait évidemment constituer le moyen ordinaire de subsistance des prêtres et des lévites; il en existait d'autres; des pains consacrés leur étaient réservés, 1 Keg., xxi, 3-6; cf. IV Keg., xxm, 9; l'argent des sacrifices pour le délit et des sacrifices pour le péché allait aux prêtres, IV Keg., xii, 16; cf. Deut., xviii, 1-5; les premiers fruits de la récolte et la dîme, qui figurent parmi les plus importants revenus des prêtres, étaient également déjà prélevés avant l'exil, mais dans des proportions très variables. Cf. Ex., xxm, 19-xxxiv, 26 (JE); Dcul., xn, 6, 11. 17-19; 1 Keg., vm, 15.

Pour ce qui est des cités lévites, Num., xxxv, il est certain que très anciennement certaines cités apparaissent réservées aux prêtres : Silo, par exemple, 1 Keg., iv; Nobe, appelée ville des prêtres, du temps de Saül, 1 Keg., xxn, 19; Anathoth, Bethel peuvent, elles aussi, être, appelées de même, 1er., i, 1; Am., vu, 10. Il n'est pas dit pourtant que les prêtres en aient été les propriétaires.

Ces quelques allusions, relevées ça et là dans la littérature antérieure à l'exil, ne suffisent sans doute pas à établir l'origine mosaïque des moindres prescriptions relatives aux revenus des prêtres et des lévites, elles témoignent du moins de l'existence, aux temps anciens, d'une législation ayant pour objet la subsistance des ministres du culte. Il n'en va pas autrement d'ailleurs chez les peuples voisins d'Israël. L'antique rituel babylonien prévoyait pour les prêtres et les serviteurs du temple une part des victimes et des offrandes. Cf. Dhorme, *Textes religieux assyro-babyloniens*, p. 391-393; dans l'ancienne Egypte, des terrains étaient alloués aux prêtres pour l'entretien des temples de même en Syrie où des villes s'y trouvaient comprises. Cf. Sayce, *The early history of the Hebrews*, p. 237; Erman, *Life in ancient Egypt*, p. 299; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques, le tarif de Marseille*, p. 395-397; van Hoonacker, *Le sacerdoce lévitique*.

4° *Sacrifices, Fêtes, Oblations*. — La législation des Nombres complète et développe sur ces différents sujets celle du Lévitique. Non mentionné dans ce dernier est le *sacrifice quotidien*. Chaque matin et chaque soir, on devait offrir un agneau d'un an, accompagné des oblations ordinaires. Cf. Ex., xxix, 38-42. C'est l'holocauste perpétuel, élément essentiel du culte, puisqu'il se renouvelle aux sabbats et aux autres fêtes de l'année, avec modification seulement du nombre et de l'espèce des victimes; tout un traité de la *Mischna*, *Tdmid*, lui est consacré; sa cessation est considérée comme la pire des calamités, car elle ne signifie rien

de moins que la mine de tout le système de* sacrifices. Cf. Dan., vin. II 11; xi, 31; xn, 11. Qu'un Ici sacrifice ait été offert dès avant l'exil, bien que prescrit seulement dans la législation sacerdotale, c'est ce que prouve l'ordre donné par le roi Achaz au prêtre t'rias de faire brûler sur le grand autel l'holocauste du matin et l'offrande du soir, 11 Hcg.t xvi. 15; que ses modalités aient varié au cours des Âges, c'est fort probable. Cf. Ezech., xi.vi, 13 15; Philon, De vfclimis, 3, édit. Mangey, t. n. p. 210.

La /r/c delà nourrit lune, ou néoménie, Num. xxvut, 11-15, n'est pas non plus mentionnée ailleurs dans le Pentateuque, si l'on excepte une simple allusion. Num., x, 10. Dans aucun des documents, pas même dans le Deutéronome ou la Loi de Sainteté, on ne la trouve; il est certain cependant que, dès les temps très anciens, c'était une fête importante, célébrée par des sacrifices, Is., i, 13; Os., n, 11; Am., vin, 5; I Beg., XX. 1-31; IV Hcg.. iv, 23. Pour expliquer ce silence des anciennes législations jéhoviste et deutéronomiste, les critiques ont pensé que primitivement des pratiques païennes auraient été associées à la célébration de cette fête à caractère populaire et que, pour cette raison, ces textes auraient omis d'en parler. Plus tard, en raison même de son importance dans la fixation du calendrier des fêtes et aussi de la tendance à maintenir, tout en les transformant, les fêtes chères au peuple, la néoménie aurait pris rang dans la liste des fêtes juives. Quoiqu'il en soit de ces explications, il demeure hors de conteste que cette fête, même adaptée à des conditions de vie nouvelle, appartient aux plus antiques usages rituels des Hébreux; le culte qu'Israël avait, à cette occasion, à rendre à Jahvé devait le préserver des pratiques idolâtriques très répandues chez les anciens en l'honneur de la lune regardée comme une divinité. Cf. Dent., iv. 19; xv.3; Jer., vin, 1-2.

Une autre particularité encore des prescriptions rituelles des Nombres, c'est la réglementation des quantités de farine, d'huile et de vin à offrir en même temps (pie les victimes du sacrifice, xv, 1-16; xxvni-xxix; clic est distincte de celle du Lévitique. n, ne s'occupant que des oblations séparées; elle complète et précise des prescriptions analogues de l'Exode, wix. 38-42. et du Lévitique, vi, 14-18; vu, 11-14; xiv, 10. 21. (elle réglementation des Nombres, si précise et si détaillée, serait d'époque tout à fait récente, plus même que celle de la tordh d'Ézéchiél, xi.vr, 5-7. 11. Il est le temps et les circonstances ont pu faire subir quelques modifications aux détails d'une telle réglementation, la coutume d'offrir de la farine, de l'huile et du vin avec les animaux du sacrifice est des plus anciennes et d'une pratique plus répandue que l'oblation séparée des produits du sol sous la forme de prémices. Cf. I Heg., i.2 I; x,3; Os., ix, 1; Midi., vi.7 Pareille coutume se retrouve chez les anciens peuples. • Avec les victimes, les prêtres assyriens offraient des gâteaux, des pains, des dattes, du miel, du beurre... du vin... surtout de l'huile, de l'huile excellente, diverses sortes de farine, de la fleur de farine... Le nombre des offrandes n'était pas laissé au bon plaisir des prêtres, mais rigoureusement déterminé par le rituel. » Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris. 1903, p. xvm-xix, 213. 253.

5° De quelques rites et usages particuliers. — Ces rapprochements avec des coutumes et des institutions religieuses des peuples païens témoignent sans doute en faveur de l'ancienneté du rituel mosaïque, mais ne résolvent pas en même temps le problème de son origine, lorsqu'il s'agit surtout de pratiques où la superstition, la magie même semblent bien avoir place ? N'est-ce point le cas du rite de la * vache rousse » pour la purification du contact d'un cadavre. Num., xi.x,

2-22, et de l'usage de l'eau de jalousie », véritable jugement de Dieu pour discerner l'innocence ou la culpabilité de la femme soupçonnée d'adultère, Num., v, 11-31 ? C'est pourquoi quelques remarques s'imposent à leur sujet pour en préciser la nature et orienter tout au moins le sens de la réponse à la question générale des rapports entre la religion d'Israël et les religions païennes.

1. *Dite de la vache rousse* L'impureté des cadavres d'hommes ou d'animaux est l'objet, dans le Pentateuque, de maintes prescriptions, qui tendent à éviter ou à effacer la souillure résultant de leur contact, Lev., v.2; xi, 8,21-22; xxi, 1-11, 10-11; XXH, 4-7; Num., v, 2; vi, 6-12; ix,6-7, 10-11; xxxi, 19-24. Au c. xix des Nombres est édictée une loi pour la purification de l'impureté contractée par le contact d'un cadavre humain. Quiconque touche un mort sera impur pendant sept jours; s'il ne se purifie pas, il souille la Demeure de Jahvé et sera retranché d'Israël, xix, 11. 13. Il en va de même pour quiconque pénètre dans la tente où un homme vient de mourir, ou seulement touche dans les champs un homme tué par l'épée, un mort, des ossements humains, même un sépulcre, xix, 11, 16. Pour se purifier de la souillure ainsi contractée, il faut recourir, le troisième et le septième jour, à l'aspersion d'une eau dans laquelle on aura mis les cendres d'une vache rousse, sans tache ni défaut et n'ayant jamais porté le joug. xix. 19.

Quelle que soit l'époque de rédaction de cette loi, la croyance sur laquelle elle est fondée et la coutume qu'elle régit, sont sans aucun doute anciennes et primitives. Croyance et coutume ne sont pas spéciales d'ailleurs à Israël. Les sémites tenaient les cadavres pour impurs : « Le contact des morts souille plus ou moins, mais le principe est général. » fait remarquer le P. Lagrange dans ses *Études sur les religions sémitiques*, p. 116. Chez les Babyloniens, le cadavre lui-même était l'objet d'une purification. *Austro-Asiatique. Religion of the Babylonians and Assyrians*, p. 602-603. D'après les auteurs classiques, le Zend-Avesta, les lois de Manu et autres anciennes législations orientales, on peut constater celle même croyance chez les Romains, les Grecs, les Perses et les Indiens; elle survivrait dans certains rites et usages observés chez quelques peuplades d'Amérique, d'Afrique et d'Asie. Tylor, *Primitive culture*, 3. édit., t. n. p. 113-111; Frazer, *Golden bough*, I. i. p. 322-325. Non moins ancienne que la croyance à l'impureté des cadavres est la purification de la souillure contractée à leur contact. Pour l'obtenir les moyens ont varié; ordinairement une impureté légale, en Israël comme chez les autres peuples, disparaissait d'elle-même un certain temps après qu'elle avait été contractée ou après emploi d'eau pure; cf. Lev., xv. 13; dans certains cas, tel celui de la purification des lépreux ou de leurs maisons, était requis un mélange de sang et d'eau avec du cèdre et de l'hysope. Lev., xiv. 1-5. 19-52; une vertu spéciale était également attribuée dans l'épreuve de l'eau de jalousie. Num., v, 11-31, au mélange d'eau et de poussière prise au sol de la Demeure; dans le cas présent, c'était à un mélange d'eau et de cendres de la vache rousse qu'il fallait avoir recours. Certaines méthodes aryennes de purification rappelleraient une pratique semblable. Cf. Wellhausen. *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A. T.* 2. édit., p. 178; un mode de purification analogue était en usage chez les Romains. Cf. Ovide. *Fast.* iv, 63ft, 725. 733

De ces remarques on peut conclure que l'origine et le sens primitif de la croyance et des rites impliqués dans le cérémonial de la purification sont à rechercher, non pas uniquement dans la législation hébraïque, mais dans l'ensemble des données fournies, par l'histoire et l'observation moderne, dans ce domaine de la pensée

religieuse primitive, commun aux Hébreux de l'âge prémosaïque et à d'autres peuples. C'est affaire de rhistorien des religions. Quant à la signification propre du rite mosaïque, qui est bien l'un des plus compliqués et des plus mystérieux qu'on rencontre dans le cérémonial lévitique, il est évident que le législateur, en l'incorporant à son code religieux, l'a naturellement dépouillé de tout ce qui était contraire au pur yahvéisme. Les critiques qui en font une réglementation de l'école sacerdotale à l'époque postexilicenne ne peuvent du moins méconnaître le caractère élevé et religieux qu'il recevait de ce fait; toute superstition en était nécessairement exclue. Un principe, en effet, domine à la lumière duquel doit se faire l'interprétation des moindres détails, c'est que Jahvé, le Dieu de toute sainteté, ne peut être servi que parmi peuple saint et que, par conséquent, tout ce qui porte atteinte à cette sainteté doit être effacé; puisque le contact d'un cadavre est tenu pour avoir une telle conséquence, il faut s'en purifier par un rite spécial, solennel, aux prescriptions nombreuses impliquant un sacrifice pour le péché d'un caractère exceptionnel, l'immolation et la combustion de la victime devant se faire loin du sanctuaire. (Cf. notions de sainteté et d'impureté à l'art. Lévitique, t. ix. col. 190-193; Lagrange. *Études sur les religions sémitiques*, p. 155-157.) La pureté recouvrée par l'aspersion d'eau mélangée aux cendres de la victime est sans doute une pureté légale, extérieure, mais qui symbolise et rappelle l'obligation de la pureté de l'âme : l'eau naturellement purificatrice et les cendres, produit d'une purification complète par le feu. L'indiquent suffisamment.

Pour ce qui est de la signification de chacune des particularités du rite : qualités requises de la victime, mode d'immolation, combustion d'hysope, de cèdre et de cramoisi, mode d'aspersion, elle a été l'objet de multiples interprétations et discussions. (LL J. Spencer, *De legibus Hebraeorum ritualibus*, l. II, c. xv; *Lex de vitula rufa Deo immolanda*, 2^e édit., La Haye, 1686. p. 338-361; Bahr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg. 1839, t. II. 193-511. L'exégèse allégorique juive y trouvait ample matière à d'ingénieuses applications. CL Philon, *De victimas offerentibus*, c. II. édit. Mangey, t. II, p. 252. L'exégèse allégorique chrétienne suivit. L'auteur de l'épître aux Hébreux, ix, 13-11, par le rapprochement qu'il établit entre le sang «les boucs et des taureaux, la cendre d'une vache et le sang du Christ, indiquait la voie. Déjà dans *Véptre de Harnabé* l'allégorie s'élabore, «la génisse représente Jésus; les hommes pécheurs qui l'offrent ceux qui ont présenté Jésus à la tuerie..., les jeunes gens qui aspergent sont les hérauts de la bonne nouvelle qui nous ont annoncé la rémission des péchés et la purification du cœur», v. 2. 3. L'allégorie va se développant et saint Augustin trouve aux différents détails de la loi leur valeur de signe : *eidentissimum enim signum in ea X'oui Testamenti praefiguratur... Juvenca rufa carnem Christi significat. Sexus femineus est propter infirmitatem carnalem; rufa est propter ipsam cruentam passionem... Q'uestiones in Heptateuchum*, l. IV, xxxm, P. L., L xxxiv, col. 732-733. CL le traité *Parali* consacré dans le Talmud au rite de la vache rousse; les commentaires du livre des Nombres au c. XIX: l'art. *Vache rousse*; dans Vigoureux, *Dictionnaire de la Bible*. t. V, col. 2369-2372; l'art. *Red Heifer*, dans Hastings. A *Dictionary of the Bible*, t. IV, p. 207-210.

2. *Le rite de l'eau de jalousie*. — A la différence du précédent, il n'a pas pour but de purifier, mais de dételer l'innocence ou la culpabilité de la femme soupçonnée d'adultère, Num., v. 11-31. L'épouse convaincue de ce péché encourait la peine de mort, Lev., XX, 10; Deut., xxii, 22. Soupçonnée seulement, elle

était amenée par son mari devant le prêtre qui offrait le sacrifice de jalousie, et faisait ensuite approcher l'épouse de l'autel pour qu'elle se tint devant Jahvé. Ayant pris de l'eau sainte dans laquelle il mettait de la poussière du sol de la Demeure, le prêtre l'adjurait alors par le serment d'imprécation, appelant sur elle la malédiction si elle était réellement coupable, puis il lui faisait boire de cette eau où la formule d'imprécation transcrite sur un rouleau avait été délayée; c'était les eaux amères de malédiction. Si la femme avait été infidèle à son mari les eaux amères devaient entrer en elle, et la malédiction la frapper, sinon elle était préservée et aurait des enfants. Telle est, dans ses grandes lignes, la loi de jalousie.

Que le cérémonial de ce véritable jugement de Dieu soit ancien, très ancien, c'est ce que reconnaissent ceux-là mêmes qui en placent la rédaction après l'exil. Non seulement les mœurs et les coutumes de peuples primitifs en offrent de nombreux parallèles, mais encore la foi qu'il suppose, originairement du moins, en l'efficacité du mélange de l'eau sainte et de la poussière du sol du sanctuaire, non moins qu'en la vertu de la formule de malédiction lavée dans cette eau, révèle une religion à un stade bien primitif. Cf. H. Smith, *Religion of the Semites*, 2^e édit., p. 179 sq; J. Frazer, *Folk Lore in the Old Testament*, t. II. p. 301-111; Tylor, art. *Ordeal* dans *Encyclopædia britannica*. «Les Assyriens attribuaient aussi une vertu spéciale au mélange composé d'eau, d'huile et de certaines poussières, la poussière du sanctuaire du dieu et la poussière de portes déterminées. Seulement, au lieu d'en faire un breuvage de malédiction, ils s'en servaient... comme d'une eau de purification. Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, 1903. p. XXI. 213. D'après le code de Hammurabi, § 131-132, la femme incriminée par son mari, mais non surprise en flagrant délit, jurera par le nom de Dieu et retournera dans sa maison; si c'est la rumeur publique qui l'accuse, elle se plongera dans le fleuve; d'après les lois assyriennes (XV^e siècle environ). § 17. elle sera liée et conduite au fleuve.

Si la loi de jalousie provient d'une antique coutume populaire, il n'en est pas moins vrai que sa signification s'est naturellement modifiée par son introduction dans un système religieux tout différent de ceux des anciens cultes. (L'est ainsi que le breuvage, qui originairement était regardé comme la cause du dommage infligé à la femme coupable, n'est plus, dans la religion de Jahvé, qu'un souvenir; c'est par une intervention directe de la justice divine (pie le législateur d'Israël entend (pie sera manifestée l'innocence ou la culpabilité de la femme soupçonnée. Quant aux détails du cérémonial, ils ressemblent, comme ceux du rite de la vache rousse, leur application symbolique chez Philon et les docteurs palestiniens. Philon, *Commentaire allégorique des saintes lois après l'œuvre des six jours*, l. III, 118 et 150. D'une coutume qui apparaît si dure pour la femme, la sagesse divine lui a fait une garantie contre l'inconstance du mari, trop enclin à soupçonner son épouse pour la répudier plus facilement. Cf. de Hummelauer, *Numeri*, p. 16-17.

6° *Des rapports entre rites mosaïques et rites ethniques*.

Les ressemblances et les analogies de tels rites et d'autres de la religion mosaïque avec les rites et coutumes d'autres peuples de l'antiquité païenne, la nature même de certains de leurs éléments constitutifs posent le problème de leur origine et d'une manière plus générale, celui de l'origine de maintes institutions du culte d'Israël. Il y a lieu de compléter ici les quelques indications déjà fournies à ce sujet à l'article Lévitique, t. IX. col. 175-178.

Le problème n'est pas nouveau. Dès les premiers siècles de l'Eglise, certains des défenseurs de la religion

révélée le résolvait en accusant de plagiat les religions païennes; ils ne faisaient que reprendre une thèse de l'école judéo-alexandrine, selon laquelle les sages du paganisme auraient emprunté à Moïse et aux prophètes < l'Israël les meilleurs éléments de leur philosophie. D'autres, surtout dans les controverses avec les Juifs, le résolvait en reconnaissant l'introduction d'éléments païens dans le mosaïsme. Cf. Pinard de la Boullayc, *L'étude compare des religions*, 1922. t. I, p. 56-57. Les Juifs prétendaient, en effet, que leur rituel édicté par Jahvé ne pouvait être (pie parfait et par conséquent immuable, à quoi les apologistes répondaient en déclarant la Loi ancienne périmée, en ce qui regarde le culte surtout. celui-ci devant être désormais, selon la parole même du Christ, un culte < en esprit et en vérité »; la meilleure preuve qu'il en était bien ainsi n'était-ce pas la présence de rites et d'usages païens dans la liturgie du Temple? Jahvé les avait tolérés en raison de l'endurcissement du peuple juif.

Saint Justin fut le premier à énoncer cette thèse, si souvent reprise dans la suite, de la « condescendance divine »; dans son *Dialogue avec le juif Tryphon*, il s'applique à prouver que la loi de Moïse a été instituée, non en raison de son excellence, comme un idéal, mais en raison de l'endurcissement du peuple juif, comme un pis-aller. Il leur montre qu'elle n'est pas la voie unique du salut, puisque les patriarches et les justes qui ont vécu avant sa promulgation se sont sanctifiés sans elle, mais qu'elle visait, par la multitude de ses prescriptions, à maintenir des esprits grossiers dans la pensée constante de Dieu et à séparer la nation élue des nations idolâtres qui l'entouraient. Il ajoute même (pie, si Jahvé a concédé certains rites comme ceux des oblations en nature et des sacrifices, s'il a consenti à avoir son temple, c'était afin qu'Israël, trouvant dans sa liturgie des pratiques analogues à celles qui le séduisaient chez ses voisins, ne fût point tenté d'adopter leurs usages et de passer au polythéisme. Ce trait est le plus caractéristique. Le mot de condescendance, *συγκατάβασις*, n'est pas encore employé, mais le mot essentiel est affirmé. L'auteur n'édite pas. il est vrai, que Dieu a sanctionné des emprunts aux cultes païens, mais il enseigne qu'il a consacré certains rites dans la *goût des religions ethniques* et, rappelant à ce propos comment les prophètes ont protesté contre les abus du formalisme et réclamé sans cesse la pratique de l'amour et de la charité, il montre que pareille liturgie ne répond pas aux préférences divines. Concédée par pure bonté, « par philanthropie », en attendant mieux, elle a fait son temps. IL Pinard (de la Boullayc). *Les infiltrations païennes dans l'ancienne Loi, d'après les Pères de l'Eglise La thèse de la condescendance*, dans *Recherches de science religieuse*, 1919. p. 109-200. Cf. S. Justin. *Dialog.*, n. 18. P. G., t. vi, col. 516. n. 19; *ibid.*, col. 516, n. 21, col. 520; n. 22. col. 521. 525; n. 23. col. 525. Saint Irénée. écho sans doute de saint Justin, affirme les concessions de Jahvé à l'esprit charnel d'Israël pour l'empêcher de tomber dans l'idolâtrie. *Cont. hier.*, IV. xiv. 3. P. G., t. vu. col. 1011. Tertullien. dans son traité contre Marcion, voit dans les rites sacrificiels et l'appareil formaliste de l'ancienne Loi. qu'il appelle *negotiososcrupulositates*, un dérivatif et un préservatif contre le polythéisme, reconnaissant ainsi dans la liturgie juive, sinon un emprunt formel au paganisme par adoption d'usages identiques, du moins une certaine imitation des rituels ethniques, *Ado. Marc.*, l. II c. w m. P. /... t. II. col. 306.

Chez les Alexandrins, malgré la large place faite à l'idée de condescendance par Origène, malgré sa conception des sacrifices offerts à Dieu comme d'un antidote contre le polythéisme, *In Xumeros*, horn. xvi. η. I. P. G., t. xii. col. 703. il faut attendre que la

vogue de l'exégèse platonicienne soit tombée pour voir la thèse de la condescendance prendre son plein développement avec l'école d'Antioche ». Pinard, *ibid.*, p. 206. A maintes reprises elle est affirmée par saint Jean Chrysostome. Qu'il suffise de mentionner un passage tout à fait caractéristique de sa sixième homélie sur saint Matthieu où il dit qu'on ne saurait trouver indigne de Dieu d'avoir appelé les mages à la crèche du Sauveur par le moyen d'une étoile, sans être obligé de condamner en même temps toutes les institutions judaïques. sacrifices, purifications, néoménies, l'arche et le temple même, car tout cela tire son origine de la grossièreté des gentils et n'a été consenti aux Hébreux que pour les élever insensiblement à la sublime « accesse (évangélique), P. G., t. i. vii. col. 66. Chez les Latins, saint Jérôme n'est pas moins explicite; il reconnaît que les sacrifices mosaïques ont été concédés à Israël pour adapter au sens du vrai Dieu des rites auxquels il s'était attaché quand il servait les idoles. *In Ezech.*, I. V L c. XX, P. L., t. xxv, col. 191. Bien plus, à propos du sacerdoce de Melchisédech. il rapporte l'opinion selon laquelle le sacerdoce lévitique. loin d'avoir été reçu des Juifs par les Gentils, l'aurait été, au contraire, des gentils par les Juifs : *VI non Gentes ex Juda-is, sed Judaei a Gentibus sacerdotium acceperint, EpisL*, Lxxxi, 3, P. L., l. xxii. <<1 >>78.

Ainsi donc le rituel compliqué de l'ancienne Loi apparaît à ces Pères de l'Eglise - comme une concession aux tendances paganisantes d'une nation corrompue par son séjour prolongé au milieu des nations idolâtres et par le contact incessant des peuples polythéistes. Ils ont pris soin toutefois de faire remarquer que Jahvé, en recevant certains rites de style païen, avait épuré la morale qui les accompagnait ailleurs, transformé les dogmes qui les inspiraient et combiné la législation juive de manière à ce qu'elle fût comme un mur protecteur entre les Hébreux et les gentils, assurât le triomphe du monothéisme et préparât l'économie plus parfaite du Nouveau Testament. > Pinard, *ibid.*, p. 216. Les nécessités apologétiques certes n'ont pas été sans influence sur une telle interprétation du rituel mosaïque; grâce à elle en effet, la réponse devenait facile aussi bien aux attaques des Juifs, défenseurs obstinés de l'ancienne Loi qu'à celles des gnostiques, scandalisés par les imperfections de l'Ancien Testament, ou encore à celles des néoplatoniciens, reprochant aux chrétiens de condamner chez les païens ce qu'ils se voyaient obligés d'approuver chez Moïse et les prophètes. Mais n'était-elle pas suggérée par l'Ecriture elle-même dans les réclamations des messagers de Jahvé contre le formalisme d'Israël ? Cf. Am..s. 21 sq.; Is., I. 10 sq.; i. vii, 3 sq.; Jcr., vi, 21 sq.; Mal., I. Iu; P.. I. xix. 7 sq.; 1. 19. Ne l'était-elle pas encore par le Christ lui-même, quand il déclarait que le droit de répudier son épouse accordé aux Juifs ne l'avait été qu'en raison de la dureté de leur cœur (f. Malth. I. xix. 18; Mc..x. 5; ou bien quand avec ses disciples il se conformait aux prescriptions de la Loi qui bientôt serait abrogée ? Saint Paul enfin, par ses exemples et ses enseignements, se faisant tout à tous pour les sauver tous. I Cor., ix, 22, ne montrait-il pas assez de quelle condescendance il convenait d'user pour s'adapter aux diverses situations? Pourquoi des lors Jahvé. le Dieu de toute puissance, mais aussi de toute bonté. n'a-t-il pas agi de même à l'égard d'un peuple, pour l'élever progressivement de la notion d'une justice extérieure et formaliste à celle d'une justice intérieure et spirituelle ?

Un des plus célèbres docteurs juifs du Moyen Age, connu sous le nom de Maimonide, pour concilier les imperfections et les singularités de la loi mosaïque avec la dignité du Dieu qui l'a imposée, recourait à une explication qui n'est autre que celle des auteurs ecclé-

statiques ci-dessus mentionnés. « Au lieu d'une loi tombée du ciel et n'ayant pour ainsi dire d'autres considérants que le bon plaisir du Très-Haut, Maimonide faisait voir une loi adaptée aux nécessités ou convenances du moment, tolérant pour un plus grand bien les imperfections qu'elle ne pouvait empêcher, concédant à un peuple porté à l'idolâtrie quelque chose des rites matériels et formalistes qui le séduisaient chez ses voisins, mais, par une sagesse supérieure, s'appliquant à contredire, dans le détail des rites qu'elle sanctionnait, le principe du polythéisme, ses pratiques immorales et ses superstitions. » Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, I. I, p. 111. Cf. Maimonide, *Le guide des égarés*, trad. Munk, I. m, c. XXXII; I. in. p. vu, 219, 252. A la suite du savant juif, quelques scolastiques ont pensé que Dieu avait toléré aux Hébreux certains rites et usages d'origine païenne, mais en les modifiant de telle sorte qu'ils devinssent une sauvegarde contre les dogmes et les superstitions du polythéisme. *Præcepta de sacrificiis non jure dantur populo Judæorum, nisi postquam declinavit ad idololatram, adorando vitulum conflatilem; quasi hujusmodi sacrificia sint instituta, ut populus ad sacrificandum promptus, hujusmodi sacrificia magis Deo quam idolis offerret.* » S. Thomas, *Sum. theol.*, 1M1®, q. cn, a. 3.

Au xviii^e siècle, & l'encontre de l'opinion de beaucoup la plus répandue, c'est-à-dire celle du plagiat des traditions bibliques par la mythologie et la théologie païennes, un théologien anglican, John Spencer, dans un ouvrage célèbre dont la première édition est de 1685, reprit la thèse de la condescendance en l'appuyant sur une abondante érudition. *De legibus Hebræorum ritualibus et eorum rationibus*. Dans la préface du livre III. il écrit : *Deus interim (ut superstitioni quovis pacto irtetur obviam) ritus non paucos, multorum annorum et Gentium usu corroboratos, quos ineptia norat esse tolerabiles aut ad mysterium aliquos adumbrandum aptos, in sacrorum suorum numerum adoptavit... et per illam Israelitas a Gentium idolis et ceteris monitis sensim et suaviter avocare studuit*, 2^e édit.. La Haye, 1686, p. I. Tout en rejetant la thèse de Spencer qu'il juge « outrée », dom Calmel dans ses dissertations sur l'Ancien Testament, fait quelques remarques qui supposent une notion analogue de la condescendance divine : « Il est à remarquer, dit-il, que dans les lois que Dieu donne à son peuple, il fait en quelque sorte deux personnages; celui de Dieu et celui de Hoi. En qualité de Dieu, il prescrit à son peuple les lois morales les plus parfaites et les plus justes; il découvre les grands principes de la loi naturelle et des obligations de l'homme envers son Dieu.. Mais, en qualité de roi,... il se rabaisse à la faiblesse du peuple, il se proportionne à sa portée. Ses ordonnances ne sont pas toujours les plus parfaites, ni les plus justes qu'il aurait pu donner; mais il les donne telles que le peuple les pouvait porter et pratiquer. Il permet, il tolère, en qualité de prince et de roi des Hébreux, ce qu'il condamne en qualité de Dieu et de Juge. » *Dissertations qui peuvent servir de Prolégomènes de l'Perdure sainte*, Paris, 1720, t. n, p. 32. Si cette observation vise plutôt les prescriptions d'ordre civil, dom Calmet n'hésite pas davantage, à propos de certaines ressemblances entre cérémonies rituelles égyptiennes et mosaïques, à conclure que ce sont les Hébreux qui ont imité les Égyptiens, *Ibid.*, p. 39. Mais il a soin de noter fort judicieusement que les ordonnances qui, considérées isolément, semblent indignes de Dieu, « composent avec les autres lois un corps de préceptes le mieux suivi et le plus grand qui ait jamais été donné aux hommes. » *Ibid.*, p. 33.

Depuis lors, la critique, l'archéologie biblique, l'histoire des religions ont apporté des informations et des précisions nouvelles et, si la critique rationaliste a

tendance à reconnaître trop facilement la dépendance du rituel juif à l'égard des cultes ethniques pour nier l'origine divine de l'ancienne Loi, ce rapide aperçu des opinions de quelques écrivains des siècles passés sur les rapports des rites mosaïques et des rites païens permettra du moins au lecteur chrétien d'apprécier la latitude que lui laissent les principes émis par ses pères dans la foi; ils n'ont pas cru que l'originalité de la « vraie religion » dût consister à n'avoir point de contact avec les religions fausses, ni que toute analogie entre celles-ci et celle-là dût provenir d'un plagiat à la charge du paganisme. La critique rationaliste pourra observer, chez ces lointains précurseurs des études comparatives, une thèse historique qui rejoint en partie les siennes, sans pourtant récuser l'intervention de la divine Bonté dans l'histoire des institutions religieuses d'Israël. Cf. Pinard (de la Boullaye), art. cité, p. 221.

Commentaires. — 1. *Pères*. Tandis que les commentaires sont nombreux pour la Genèse, surtout pour l'Hexaméron, bien moins pour l'Exode et le Lévitique, ils sont tout-à-fait rares pour les Nombres et encore ne consistent-ils le plus souvent qu'en de courtes notes et explications.

Origène, *Selecta et homilia in Numeros*, P. G., t. xn, col. 575-806; S. Jean Chrysostome, *Synopsis Numerorum*, P. G., I. i.vt, col. 330-331; S. Cyrille d'Alexandrie, *Gtaphoriarum in Numeros liber*, P. G., I. i.xix, col. 589-612; Théodoret, *Quæstiones in Numeros*, P. G., t. i.xxx, col. 319-100; Procope de Gaza, *Comment. in Octateuchum* (pour le* Nombres), P. G., t. i.xxxvij, col. 793-891; Nicéphore, *Catena in Octateuchum et libros Hegum*, Leipzig, 1772; S. Ephrem, *opera omnia*. Home, 1737. t. i, p. 251-268; S. Augustin, *Quæstiones in Heptateuchum* (pour les Nombres*), P. L., t. XXXIV, col. 717-718; S. Jérôme, *Epist.*, i.xxviii, ad labiolant, P. h., t. xxii, col. 698-721; S. Isidore de Séville, *Quæstiones in V. T.*, in *Numeros*, P. L., t. i.xxxxi, col. 339-360; S. Belle, *In Pentateuchum comment.* (pour les Nombres), P. L., t. xci, col. 357-378; Pseudo-Bède, *Quinque super Pentateuchum* (pour les Nombres), P. L., t. xciii, col. 395-110; Baban Maur, *Enarrationes in lib. Numerorum*, P. L., t. (vin, col. 587-838; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria* (pour le* Nombres), P. L., t. cxm, col. 379-116; S. Pierre Damien, *Collectanea in V. T.* (pour les Nombres), P. L., t. cxi.v, col. 1033-1061.

2. *Au Moyen Age*. — Bruno d'Asti, *Expositio in Numeros*, P. L., t. clixiv, col. 163-506; Rupert de Deutz, *De Trinitate et operibus ejus, in Numeros*, P. L., t. CLXVII, col. 837-918; Hugues de Saint-Victor, *Annotationes elucidatorie in Peni*, (pour les Nombres), *Il. l. A.* ci.xxv, fol. 81-86; Nicolas de Lyre, *Postilla*, t. i, Home, 1171; Tostni, *Opéra*, t. iv, Cologne, 1613; Denys le Chartreux, *Enarrationes pur el eruditur in quinque mosaice legis libros*, Cologne, 1518.

3. *Aux temps modernes*, luissant de côté les commentaires de tout le Pentateuque, déjà mentionnés aux articles précédent* sur le* différents livres du Pentateuque, citons seulement les commentaires spéciaux des Nombres.

1. *Non-catholiques*. — Knobel, *Die Hacher Numeri, Deuteronomium und Josua*, Ix*ipzig, 1861; 2^e édit., par Dillmann, 1886; Bentsch, Exocfii, *Icriticus, Numeri*, Göttingur. 1903; Holzinger, *Numeri*, 3^eubingue. l'ribourg et Leipzig, 1903; G. B. Gray, *A critical and exegetical commentary on Numbers*, Édinburgh, 1903; A. B. S. Kennedy, *Exegetical and Numbers*, Londres, 1910; Me Neil, *The book of Numbers*, Cambridge, 1911; I. Elliot Binns, *The book of Numbers*, Londres, 1927.

2. *Catholiques*. — J. Lorin, *Comment. in lib. Numerorum*, Lyon, 1622; Trochon, *Les Nombres*, Paris, 1887; F. de Liimtnelnui r, *Numeri*, Paris, 1899.

Pour les questions critiques, voir les introductions générales et les introductions particulières des commentaires récents. Cf. art. Du t r k o n o m e, t. iv, col. 661-665; on pourra y ajouter les ouvrages suivants publiés depuis 1900 : J. Nikel, *Grundriss der Einleitung in das Alte Testament*, Münster-cn-We*pholir. 1921. I. Göttsbergrr, *Einleitung in das Aile Testament*, Fribourg-cn-Brisgau, 1928; A. B. a. *De Pentateucho (Institutiones Hlblea, n. I)*. Borne. 1929; E. Sellin, *Einleitung in das Aile Testament*, 5^e riiit.. l'cinzlii' 1929. -*qS

A. Clamer.

NOMINALISME. Dans l'histoire de la philosophie et de la théologie chrétiennes, on voit paraître des *nominalistes* à deux époques : *xr* et *xnr* siècles, *xiv* et *xv* siècles. Nous avons à déterminer pour chaque époque le sens du mot *nominalis* et si, de l'une à l'autre. Il garde une signification unique.

Qu'il y ait un ou plusieurs nominalismes médiévaux, il s'agit toujours de la constitution d'espèces philosophiques et théologiques distinctes : problème qui paraît d'une extrême difficulté à l'histoire doctrinale, de plus en plus déliante des généralisations et préoccupée de sauver la singularité des doctrines. En tout cas, la définition de l'espèce ne semble possible qu'à partir de monographies, qui nous font ici défaut presque totalement, même pour les plus célèbres des nominalistes.

Devant cette difficulté, nous avons essayé d'un procédé qui n'est point sans péril : choisir, en donnant les raisons de ce choix, deux types de nominalistes : Abélard, pour le *xn* siècle, Occam, pour le *xiv* -- et construire sur ces deux exemples une définition hypothétique du *nominalisme* médiéval.

Limité à des hypothèses, nous espérons, en les formulant, qu'elles ne seront pas inutiles à l'avancement de nos connaissances sur ces *nominales* qui ouvrent et ferment l'âge métaphysique du Moyen Âge occidental.

I. Le nominalisme du *xn* siècle : le problème des universaux. II. Le nominalisme du *xiv* siècle : les universaux et la connaissance humaine (col. 733).

III. Le nominalisme du *xiv* siècle : Dieu (col. 754). IV. Conclusions (col. 782).

I. Le nominalisme du *xn* siècle : le problème des universaux. Nous étudierons successivement : 1° Le témoignage des contemporains; 2° Le problème des universaux; 3° la non-réalité des universaux; 4° ce qu'est l'universel: un signe, *vox*, *nomen*, *sermo*; 5° la signification des universaux; 6° conclusions générales.

1° *Le témoignage des contemporains.* — On peut répartir en trois groupes les témoignages que l'on apporte communément sur le nominalisme au *xn* siècle. Cette mise en ordre fera apparaître dans son milieu, à son rang, la doctrine d'Abélard.

I. *L'enseignement de la dialectique in voce.* — A l'aube du *xn* siècle, Odon de Tournai († 1113) s'oppose à Haimbert de Lille : *dialecticam non juxta quosdam modernos in voce, sed more Hoethii antiquorum doctorum in re discipulis legebat. Unde et magister Hainberlus qui eodem tempore in oppido Insulensi dialecticam clericis suis in voce; tegebat... Herimanni liber de restauratione S. Martini Tornac.*, cité par Heiners, *Der Nominalismus in der Frühcholastik*, dans *Heitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. viii, fasc. 5, p. 11, n. 2. — *L'Historia* (rancira nous dit de Jean, maître de Hoscelyn, et de sa dialectique : *eandem artem sophisticam vocalem esse disseruit.*, cité par Heinrich Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I Bd., t. n, p. 207. Geyer traduit *in voce*, *vocalem* par *nominalistisch*. Ces textes mystérieux nous attestent seulement une nouvelle manière d'enseigner la logique : Aristote et Porphyre ne traitent pas des choses, mais de la façon d'en parler; leur logique se présente comme une grammaire,

2. *La sententia vocum de Hoscelyn.* — Othon de Freisingen écrit de Hoscelyn (né vers 1050, mort entre 1123 et 1125) : *primus nostris temporibus in logica sententiam vocum instituit*, Geyer, *loc. cit.*, p. 200. Voici sur Hoscelyn, qui fut son maître, le témoignage d'Abélard : *... Solis vocibus species, adscribebat.* Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, p. 471. Jean de Salisbury atteste aussi la *sententia vocum* : *Fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent esse et species; sed*

eorum jam explosa sententia est et facile eum auctore suo evanuit, P. L., t. excix, col. 605 A. *Alius ergo consistit in vocibus, licet hae opinio eum Hoscelyno suo (ere omnino jam evanuerit, ibid., col. 874 G.* Le passage célèbre de saint Anselme, *dialectici, imo dialectice heretici qui non nisi palum vocis putant esse universales substantias*, P. L., t. a viii, col. 65 A, rappelle à Heiners la définition de *vox* par Boèce : *sonus, est percussio aeris sensibilis, vox vero Palus per quantam gulfuris partes egredims, quer arterier vocantur, qui aliqua linguae impressione formatur.* Heiners, *loc. cit.*, p. 28, n. 3. *Vox*, c'est le son proféré; cf. *infra*, 40, 2. Une épigramme, citée aussi par Heiners, p. 11, 1. 1, marque avec insistance l'opposition *res-vox* : Hoscelyn, il s'agit de déterminer si genres et espèces sont des choses, ou n'existent que dans le langage.

3. *La sententia vocum seu nominum d'Abélard* (1079-1142). — L'expression vient d'Othon de Freisingen, dans Heiners, *loc. cit.*, p. 44. Une poésie, citée par Heiners, *loc. cit.*, p. 11, n. 5, reprend aussi, pour Abélard, le terme *vox* : *attributo vocibus rerum privilegio.* Une épigramme d'Abélard introduit *sermo* après *vox* : *Hic genus et species in sola voce locavit. — Et genus et species sermones esse notavit.* Charles de Kemusat, *Abélard*, t. n, p. 101. Après avoir évoqué Hoscelyn et si *sententia vocum*, Jean de Salisbury parle d'Abélard et de l'école qu'il laissa : *alius sermones intuetur... In hac opinione deprehensus est peripateticus palatinus Abilurdus noster, qui multos reliquit et adhuc quidem aliquos habet professionis hujus sectatores et testes*, P. L., t. excix, col. 871 C. Voici donc Abélard et Hoscelyn opposés l'un à l'autre comme *sermo* et *vox*.

L'autre passage cité à propos de Hoscelyn, *ibid.* col. 605 A, indique que les deux écoles sont proches parentes : *Fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent esse et species; sed eorum jam explosa sententia est, et facile cum auctore suo (sc. Hoscelyno) evanuit. Sunt tamen adhuc qui deprehenduntur in vestigiis eorum, licet erubescant auctorem vel sententiam profiteri, solis nominibus inherentes, quod rebus et intellectibus subtrahunt, sermonibus ascribunt.* A côté de *sermo*, *nomen* paraît ici. Ailleurs, nous lisons que Jean de Salisbury prit pour maître, après Abélard, Albéric, *nominalis sectu acerrimus impugnator. Ibid.*, col. 867 C. *Nominalis secta*, c'est sans doute l'école d'Abélard qui continue le maître, l'école des *sermones*. Dans une lettre de Jean de Salisbury, on relève d'ailleurs ce passage : *Xosti pridem nominalium tuorum eo mihi minus placere sententiam, quod in sermonibus tota consistens utilitatem rerum non assumpserit. Ibid.*, col. 272 C. Utilisant tous ces textes, Heiners conclut : « Ainsi le terme de nominalisme, au début, ne désigne pas la doctrine de Hoscelyn, mais celle d'Abélard ». Heiners, *loc. cit.*, p. 59. Hémusat avait déjà remarqué que Hoscelyn, c'était la *sententia vocum*, et non le nominalisme proprement dit, *Abélard*, t. n, p. 106. C'est donc à Abélard que nous demanderons ce que fut le nominalisme du *xn* siècle; nous utiliserons principalement sa logique *Ingrathenlibus*, publié par Geyer, *Festschrift zur Gesch. der Philos. des M. A.*, t. xxi, fasc. 1, 2 et 3; nous découvrirons au nominalisme deux aspects essentiels et, pour ainsi dire, deux vtrants; ainsi notre analyse montrera la vérité de l'épigramme, citée par Hémusat. *Abélard*, t. u, p. 104 :

Hic, quid res estent, quid voces signifikarent
Luclidius reliqui» patefecit lu arte peritis.

Mais, avant de découvrir l'essence des choses et la signification des *mots* (Heiners traduit *vox* par *Wort*), voyons la manière dont l'opposition *res-vox* s'introduit à propos des questions laissées par Porphyre sur les genres et les espèces : le problème des universaux va se poser devant nous.

2. *Al· problème des universaux.* — Il se précise c» trois moments :

1. *Am questions de Porphyre.* — Rappelons le texte fameux : *Max de generibus ac speciebus illud quidem, sive subsistunt sive in solis nudisque intellectibus posita <unt <lpe subsistentia corporalia suntan incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa ea constantia, dicere recusabo, dans Boèce, In hagogen Porphyrii commenta, 61. Brandt, p. 159, l. 3-8.*

Abélard rencontre le texte au seuil de sa logique, en commentant *Γisagoge*; il a devant les yeux la traduction et le commentaire de Boèce qui lui signale l'intérêt de la difficulté des questions évoquées par Porphyre, mais non résolues : *secreta* et perutiles*, éd. Gycr, p. 7, l. 32; cf. *Historia calamitatum*, dans Cousin, *Abâtardi opera*, t. i, p. 5. Nous ne nous arrêterons pas à l'interprétation qu'Abélard propose du passage de *Γisagoge*. Notons seulement qu'il s'agit des genres et des espèces, par exemple : *animal* ou *homme*.

2. *La définition aristotélicienne de l'universel.* — Dès qu'il se préoccupe de résoudre les problèmes de Porphyre, Abélard note que genres et espèces sont des universaux, éd. Gycr, p. 9, l. 15. Et il rencontre aussitôt cette question : qu'est-ce que l'universel ? Voici la définition d'Aristote : *quod de pluribus natum est aptum prndicari, ibid.*, p. 9, l. 19. L'universel nous est défini par rapport à la proposition où il entrera, comme prédicat possible.

3. *L'opposition Hes-Vox.* — Mais, en parlant d'universel, les autorités, Aristote, Porphyre, Boèce, visent aussi bien les choses : *res, rerum natura*, éd. Geyer, p. 9, l. 21-28, que les mots ou les noms : *voces, nomina. Ibid.*, p. 9. l. 21-28. Pour définir le plan de pensée où nous sommes, rappelons-nous la notion de *vox* chez Boèce, qu'Abélard reprend : *est autem vox, Boethio teste, aeris, per linguam percussio...*, *ibid.*, p. 335, l. 2-3, et notons quelques propriétés, qui nous apparaissent déjà, des *voces universales* :

a) Elles sont termes de propositions : *prirdicatos terminos propositionum, ibid.*, p. 10, l. 7;

b) *vox* est ici traité comme synonyme de *nomen*, qu'Abélard définit ailleurs *vox significativa, ibid.*, p. 335, l. 29. D'ailleurs, notre passage donne : *significare autem vel monstrare vocum est, significari vero rerum, ibid.*, p. 10, l. 1-2. Voilà les deux mondes face à face, liés par un rapport essentiel : l'un signifie l'autre; que veut dire *signifier*?

c) notre texte rapproche *significare* de *monstrare* : le mot fait voir. Abélard écrit ailleurs : *significare Aristoteles accipit per se intellectum constituere, ibid.*, p. 335, l. 29-30. Le mot emporte une intellection de la chose. Grâce à la publication de la logique *Ingrcdicntibus...*, nous pouvons être plus hardis que Heiners, lequel écrivait avec une remarquable prudence : • Quand nous disons : on *pense*, à l'aide du mot. des choses déterminées, peut-être exprimons-nous, plus fortement qu'Abélard ne l'a fait, le facteur subjectif. *Loc. cit.*, p. 50.

Ainsi les mots universels dont parlent les autorités, sont bien des sons articulés, mais ce sont aussi des tenues dans les propositions et des signes des choses, qui nous y font penser.

Cependant les autorités n'attribuent pas moins l'universalité aux choses qu'aux noms : demandons-nous comment la définition qu'après Aristote nous avons donnée de l'universel peut s'appliquer aux choses : *qurendum est, qualiter rebus definitio universalis possit aplari.* Éd. Geyer, p. 10, l. 8-9. Voilà notre première question. Abélard va examiner toutes les solutions proposées, toutes les formes de réalisme : *omnes omnium opiniones ponamus. Loc. cit.*, l. 10.

3* *Xon-réalité des universaux.* — Le réalisme tient

les choses pour universelles; mais, pour les dire universelles, il ne les considère pas toujours de la même manière; il y a deux formes de réalisme, quo caractérisent les adverbess *essentialiter* et *indifferenter* : on peut dire les choses universelles soit dans leur essence, soit par non-différence; cf. *Historia calamitatum*, dans Cousin, *Abâtardi opera*, t. i, p. 5; Abélard va faire Justice de l'une et l'autre manière.

1. *Les choses ne sont pas universelles dans leur essence.* — Dans la première perspective, l'individu se forme à partir de l'espèce comme l'espèce à partir du genre : au genre « animal », la différence « raisonnable » se joint pour donner l'espèce « homme »; le genre est une matière qui reçoit la différence comme une forme; — de même, à l'espèce « homme » s'ajoutent les accidents, formes. Si nous embrassons du regard la hiérarchie logique qui monte selon la généralité croissante, le supérieur (genre, espèce) est une essence, une substance, en soi une et la même, *eadem essentialiter substantia, materialis essentia in se ipsa una*, qui joue le rôle de matière à l'égard des formes des inférieurs qui viennent la diversifier; entre ces choses qui ont un fond d'unité, les différences s'établissent *per formas inferiorum, per advenientes formas.* Il n'y a pas de la façon d'une même cire qui prend tantôt figure d'homme et tantôt figure de bœuf, la même substance générique ou spécifique est matière à la fois de plusieurs formes, qui en font plusieurs espèces ou individus. Les formes qui constituent l'individu sont des accidents; la différence spécifique se joint *per accidens* à la matière générique; cf. *Dialectica*, dans Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, p. 155. Si la matière n'existe jamais sans les formes, on peut la penser à part; inséparable *actualiter*, elle l'est *naturaliter*. Si l'on sépare ainsi par la pensée les différences spécifiques, ou les accidents individuels, il reste l'essence une du genre ou de l'espèce : voilà la chose universelle. Éd. Gycr. p. 10, l. 17; p. 11, l. 9.

Quels que soient les dires des autorités, on ne peut faire de l'essence un universel et réduire la singularité à des accidents :

u) *L'essence n'est pas universelle.* — Sous ce chef, on peut grouper trois critiques. a. Si « anima! » est une substance, la même dans l'homme et dans l'âne, l'un *animal rationale*, l'autre *animal irrationale*, voilà des contraires, *rationalis-irrationalis*, qui existent à la fois dans le même sujet; mais en ce cas, ce ne sont plus des contraires, selon la notion aristotélicienne. Éd. (« ver. p. 11, l. 11 ; p. 12, l. 26.

b. Si toute diversité repose sur l'unité d'une essence des individus, « Socrate et Platon », nous sommes ramenés de proche en proche à une substance, essence une de toutes les substances qui diffèrent seulement par des formes surajoutées. C'est par de telles formes que vont différer Socrate et Platon. Mais, de la même façon que toutes les substances sont la substance, toutes les qualités sont la qualité, toutes les quantités sont la quantité. Pas plus que la substance, aucune forme ne peut mettre de différence entre Socrate et Platon. *Ibid.*, p. 12, l. 27-28.

c. Nous ne disons pas de Socrate qu'il est *plusieurs* parce que, substance, il reçoit une multiplicité d'accidents; si les individus ont une même substance, spécifique ou générique, sous une multiplicité d'accidents, on ne doit pas dire non plus qu'ils sont *plusieurs.* *Ibid.*, p. 13, l. 1-1.

Ainsi, concevoir une chose universelle, essence une, c'est nier l'opposition des contraires, la différence et la multiplicité même des êtres.

b) *Les accidents ne font pas l'individu.* La quatrième critique s'attaque à l'autre aspect de la doctrine *Illud quoque stare non potest quod individua per ipsorum accidentia efficiuntur volunt, ibid.*, p. 13, l. 5-6.

Abélard reprendra plus loin. p. 63, l. 31; p. (il, L 2-1, l'examen de cette doctrine qui explique l'individu, à partir de l'espèce, par les accidents, comme l'espèce se forme, en joignant au genre la différence spécifique. Ce qui est inadmissible : l'espèce « homme » doit d'être elle-même à la différence raisonnable », l'individu · Socrate ne peut devoir à des accidents d'être lui-même. En effet :

u. Comment ces accidents reposeraient-ils sur un sujet auquel ils donnent l'être? Mais s'ils ne sont pas portés par l'individu, substance première, ils ne peuvent l'être par l'espèce, substance seconde. *Ibid.*, p. 13, l. 6-25; p. 64, l. 7-13.

b. Comment ces accidents donneraient-ils l'être à leur sujet? C'est leur définition ille paraître et de disparaître sans que leur sujet cesse de rester le même. *Ibid.*, p. M, l. 11-11.

Ainsi la doctrine critiquée méconnaît les notions de substance, première et seconde, et la notion d'accident. D'où cette conclusion : *Dicimus ilaque individua in personali tantum discretionem consistere, in eo scilicet quod in se res una est discreta ab omnibus aliis, qua omnibus etiam accidentibus remotis, in se una personaliter permanet nec alia efficeretur nec minus hic homo esset. Ibid.*, p. 61, l. 20-23. L'individualité tient au fond des choses, elle est essentielle à la substance : cet homme » ne signifie pas des accidents, mais leur sujet. Certains, (pii l'accordent, ajoutent cependant qu'en disant « Socrate · nous pensons à des accidents. Abélard réfute leur doctrine, *ibid.*, p. 64, l. 25-p. 65, l. 11, lient pour synonymes Socrate >cl «cet homme » et montre ainsi à nouveau la substantialité de l'individu.

r) *La singularité tient à l'essence.* — Voici d'ailleurs un nouvel argument : la diversité des choses ne peut venir de formes superposées à un fond commun; si chaque différence vient d'une forme jointe à une matière, nous voilà à la régression indéfinie, *alioquin formarum diversitas in infinitatem procederet, ut alias ad aliarum diversitatem necesse esset supponi. Ibid.*, p. 13, l. 26-27; cf. p. 65, l. 1 : *Sed cum velint omne individuum per accidentia effici, oportebit rursus ipsam socratitatem per propriam formam effici et illam iterum per aliam usque in infinitum.* Les formes tiennent d'elles-mêmes leur diversité, *forma' ipsae in se ipsis diversa sunt invicem*; et les êtres aussi, *rerum discretio personalis, secundum quam scilicet haec non est illa... est per ipsam essentia- diversitatem. Ibid.*, p. 17, l. 21-26.

De cette diversité essentielle résultent deux constatactions : — a. *nec ullo modo id quod in una est, esse in alia sive illud materia sit sive forma*, p. 13, l. 21-22; n'imaginons point en deux choses une même essence, matière ou forme; — b. *nec cas formis quoque remotis minus in essentiis suis discretas posse subsistere*, p. 13, l. 22-23; nous avons signalé ailleurs la même pensée. C'est ici le renversement de la doctrine adverse. Elle disait : enlevez toutes ces formes qu'en pensée vous pouvez séparer de la matière qui les reçoit; il vous reste la substance une, la chose universelle. Abélard enseigne au contraire : toutes formes enlevées nous trouvons une substance qui est l'individu. Toute chose est singulière en son essence même; ainsi notre esprit progresse à travers la critique du réalisme, découvrant *ce qu'est une chose*.

2. *Les choses ne sont pas universelles par non-différence.* — La seconde forme de réalisme accorde que, prises dans leur essence, les choses ne sont pas universelles, mais elle les dit universelles par non-différence : ces hommes individuels dont nous savons l'essentielle diversité, on dira qu'ils sont une même chose : l'homme, qu'ils ne diffèrent point en cette nature : l'humanité, *singulos homines in se ipsis discretos idem esse in homine dicunt, id est non differre in natura humanitatis*; ces mêmes choses «pie l'on dit

singulières pour autant qu'elles se distinguent, on les dit universelles pour autant qu'elles ne diffèrent pas, mais conviennent entre elles par leur ressemblance : *eosdem (homines) quos singulares dicunt secundum discretionem, universales dicunt secundum indifferentiam et similitudinis continentiam*, p. II, l. 2-6. Ainsi l'espèce, ce sont les individus dans leur non-différence. Mais on peut envisager l'espèce soit en extension seulement, soit aussi en compréhension; considérer la collection des hommes ou la propriété d'être homme. : dans le premier cas, l'universel, ce sont tous les individus qui conviennent ensemble; dans le second cas, c'est chaque individu pour autant (pi'il convient avec les autres, *quidam universalem rem non nisi in collectione plurium sumunt*, p. 14, l. 7-8; [*alii*] *singula individua in eo quod aliis conveniunt universale appellant*, p. 15, l. 28-29.

De là, les deux aspects de la seconde forme du réalisme :

a) *Tous les individus ensemble ne sont pas l'espèce.* — Qu'entendons-nous par l'espèce « homme »? Non pas Socrate ou Platon, pris chacun à pari; mais Socrate et Platon et... tous les hommes ensemble. De même pour le genre : « animal ». ce sont tous les animaux, *Socratem et Platonem per se nullo modo speciem vocant, sed omnes homines simul collectos speciem illam quae est homo dicunt, etc.*, p. I l. 1. 7 sq. Genres ou espèces. Il y a des choses universelles, qui sont des collections.

Mais comment une collection peut-elle réaliser la définition que donne Aristote de l'universel? *quomodo tota simul hominum collectio quae una dicitur species, de pluribus praedicari habeat, ut universalis sit. perquiramus*, p. 14, l. 33-35. Les six objections qui suivent montrent que la *sententia de collectione* méconnaît cette définition de l'universel, méconnaît aussi les notions de genre et d'espèce. *Ibid.*, p. II, l. 35; p. 15, l. 22.

M *Aucun individu n'est l'espèce.* — Qu'est-ce qui est universel? L'individu même, pour autant qu'il convient avec d'autres; être dit de plusieurs, définition de l'universel, c'est convenir avec eux : *cum dicunt rem illam qua Socrates est, praedicari de pluribus, figurative accipiunt ac si dicerent: plura cum eo idem esse, id est convenire, vel ipsum cum pluribus*, p. 14, l. 19-21. Les mêmes hommes qui sont multiples comme individus, *per personalem discretionem*, deviennent un par leur ressemblance, *per humanitatis similitudinem*, p. 14, l. 25-26. Ce qui rend chacun d'eux différent de soi : il faut distinguer Socrate, en tant qu'il est homme, de Socrate, en tant qu'il est Socrate. *Udem a se ipsis diversi quantum ad discretionem et ad similitudinem judicantur, ut Socrates in eo quod est homo a se ipso in eo quod Socrates est dividitur*, p. II, l. 26-28. Ainsi, Socrate et Platon conviennent en tant qu'ils sont hommes, *in eo quod homines sunt*, p. 11, l. 21; Socrate et Platon conviennent en l'homme, *in homine*, p. 16, l. 3.

La critique d'Abélard est triple :

a. Tenir pour synonymes *praedicari de pluribus* et *convenire cum pluribus*, c'est méconnaître les notions mêmes de singulier et d'universel. Toute chose, convenant avec d'autres, serait prédicable de plusieurs ; il n'y a plus de singulier, défini par le *de uno solo praedicari*. L'homme en tant qu'il est Socrate et Socrate en tant que Socrate, voilà, d'autre part, ce qui ne convient pas avec toute chose; ce qui convient, c'est l'homme en tant qu'homme, Socrate en tant qu'il est homme. Les deux prédicables de plusieurs; mais en ce cas, « Socrate · et « homme » ont les mêmes propriétés, *quod habet homo habet Socrates et eodem modo*, l'universel ne se distingue plus du singulier, p. 15, l. 26-35.

è. Comment distinguer Socrate en tant que Socrate et Socrate en tant qu'homme? (in accorde, en effet, qu'ils ne font pas deux, mais sont une seule et même chose, *res penitus eadem*. Envisagée à chaque moment de son existence, aucune chose n'est distinguée de soi, car tout cc qu'elle possède en elle-même, c'est elle qui le possède et d'une seule et même façon : *nulla enim res eodem tempore a se diversa est, quia quicquid in se habet, habet et eodem modo penitus*. Ainsi, Socrate est blanc et grammairien, mais pas plus que blanc, ou grammairien, n'est autre chose que soi, Socrate n'est pas blanc ou grammairien autrement qu'il n'est lui-même; il possède cette diversité : blanc et grammairien, mais elle ne le rend pas divers de soi. *Unde et Socrates albus et grammaticus, licet diversa in se habeat, a se tamen per ea non est diversus, cum utraque eadem ipse habeat et eodem modo penitus. Non enim alio modo a se ipso grammaticus est vel alio modo albus, sicut nec aliud albus est a se vel aliud grammaticus*, p. 15, l. 39; p. 16, l. 2.

c. Comment concevoir que Socrate et Platon conviennent en l'homme? Tous les hommes en effet, nous l'avons vu, sont différents de matière et de forme. « En l'homme », *in homine*, cela veut dire ici, « en cette chose qui est l'homme », *in re quae homo est*; mais cette chose, c'est Socrate ou un autre individu. et cc n'est ni en soi, ni en un autre que Socrate peut convenir avec Platon. Essaiera-t-on de remplacer « convenir » par « ne pas différer »? en cc cas. *non differt Socrates a Platone in homine* ne signifie rien de plus que *non differt Socrates a Platone in lapide*, et moins que l'on ne dise précisément : *sunt homo, quod in homine non differunt*. Mais, puisque Socrate, ou Platon, c'est la chose même qui est l'homme, *ipse autem sit res quae homo est*, impossible de les faire différer en tant que Socrate et Platon, ne pas différer en tant qu'hommes, p. 15, l. 16-18.

Que l'on prenne les choses une à une, ou en collection, on ne peut les dire universelles pour autant que l'universel est l'attribut de plusieurs sujets : *neque res singillatim neque collectivim accepta universales dici possunt in eo quod de pluribus praedicantur*. p. 16, l. 19-21. C'en est fait du réalisme qui appelle universelles les choses et les mots.

3. Conclusion : La chose, c'est l'individu. — Tandis que se dissipe le mirage de la chose universelle, nous découvrons l'essence de la chose, qui est individuelle. Reprenons les formules les plus frappantes : *omnibus etiam accidentibus remotis, in se una personaliter permaneret...*, *...nec ullo modo quod in una est, esse in alia*, *...nulla enim res eodem tempore a se diversa est, quia quicquid in se habet, habet et eodem modo penitus*. Sous ce mot de chose qui dit toute réalité, il faut mettre l'idée d'individu : substance ou essence, divisée radicalement de toutes les autres. Indivise en soi. Une telle chose exclut absolument l'universalité. En critiquant toutes les formes d'universalité réelle, Abélard nous montre ce que les choses sont, *quid res essent*.

4° Qu'est-ce que l'universel ? un signe : *vox, nomen, sermo*. — Abélard a refusé aux choses l'universalité qui est *praedicari de pluribus* ; il l'attribue aux mots : *restat ut huius modi universalitatem solis vocibus ascribamus*. Éd. Geyer, p. 16, l. 21-22. Dans les lignes qui suivent, nous retrouvons *vox, nomen, sermo*, les expressions caractéristiques de la doctrine d'Abélard; cf. *supra*, 1., 3. Nous devons en préciser le sens, ce qui nous obligera de montrer, après l'impossibilité de l'universel comme chose, la possibilité comme signe. Nous quittons le problème de la chose, allons vers celui de la signification : nous passons sur l'autre versant.

1. *I** nom. signe de la chose : dialectique et grammairien. — Pour appliquer aux mots la distinction du

singulier et de l'universel, Abélard se réfère à la distinction grammaticale des « noms propres » et des « noms communs » : *Sicut igitur nominum quidam appellativa a grammaticis, quidam propria dicuntur, ita a dialecticis simplicium sermonum quidam universales, quidam particulares, scilicet singulares appellantur*, p. 16, l. 22-25. Nous apercevons ici la parenté de la dialectique et de la grammaire, qui traitent toutes deux de *vocibus*. Voici comment nous apparaît l'universel : *Est autem universale vocabulum quod de pluribus simpliciter habile est ex inventionem suam praedicari, ut hoc nomen « horno », quod particularibus hominibus coniungibile est secundum subjectarum rerum naturam quibus est impositum*, p. 16, l. 25-28. Ces derniers mots nous introduisent dans la dialectique : le grammairien tient pour valide la liaison : *homo est lapis*; il regarde si les cas sont corrects, la proposition complète, cela lui suffit; peu lui importe ce qui est ou n'est pas, *sive ita sit, sive non*; il ne tient pas des mots pour autant qu'on parle *ad ostendendum rei statum*, p. 17, l. 11-19. La position du dialecticien est tout autre; à la différence du lien grammatical, la liaison logique se fait du point de vue des choses, du point de vue de la vérité : *praedicationis vero conjunctio quam hic accipimus, ad rerum naturam pertinet et ad veritatem status earum demonstrandam*, p. 17, l. 19-20. Cette logique du langage peut nous sembler une grammaire, mais les mots qu'elle étudie sont tournés vers les choses, et par là, elle se distingue consciemment de la grammaire.

2. L'emploi de *vox, nomen, sermo*, dans la Logique « Ingredientibus ». — L'universel est tour à tour *vox, nomen, sermo* : ces termes paraissent ici synonymes. On peut cependant marquer des différences.

Référons-nous à la définition aristotélicienne du nom : *vox significativa secundum placitum sine tempore, cujus nulla pars est significativa separata*. Abélard la commente après Boèce. Éd. Geyer, p. 331 sq. Nous négligerons *sine tempore*, qui distingue le nom du verbe; la distinction ne nous intéresse pas, le verbe aussi étant universel. *Vox* paraît ici un genre, dont *nomen* est une espèce : *genus est nominis. Ibid.*, p. 335, l. 1. *Significativa* met le nom dans la même classe de *voces* que l'aboïement, par lequel le chien manifeste sa colère : *Significare Aristoteles accipit per se intellectum constituere, significativum autem dicitur quicquid habile est ad significandum ex institutione aliqua sive ab homine / (icta sive natura. Nam latratus naturaliter utitur, id est Drus, ea intentione cani contulit, ut iram ejus reprobare sentaret; et voluntas hominum nomina et verba ad significandum instituit. Ibid.*, p. 335, l. 29-31. *Secundum placitum* marque précisément que le nom est une institution des hommes; l'aboïement est un signe naturel, *vox naturaliter significans, tunc cit* p. 310, l. 19; 'c nom ne l'est pas : *nec plus valet « secundum placitum » quam si diceret : « non naturaliter », hoc est non institutione naturae sed hominum imponentium voluntate, Ibid.*, p. 340, l. 27-29. Le caractère du *nomen*, c'est de signifier, et de signifier par institution des hommes. La traduction « nom » est tout à fait acceptable.

En revanche, « mot » peut bien remplacer *vox* aux cas où l'on pourrait aussi bien employer *nomen*; cf. *supra*, 2e, 3. Cependant, « mot » ne rend pas *vox* qui nous établit dans la physiologie : *aeris per linguam percussio quae, per quasdam gutturis venas quae arteriae vocantur ab animali profertur. Ibid.*, p. 335, l. 3-4. C'est la définition de Botoc. L'aboïement, nous l'avons vu, est une *vox*; la toux ne l'est point; cf. l. 9-11. Comme traduction possible : « son proféré »; cf. A. M. Sev. *Boetii commentarii in librum Aristotelis IIcpl epμνησιν*, éd. Mclscr, part, post., p. 4, l. 18 sq.

Nous avons vu que les universaux étaient encore des *sermones* : *simplicium sermonum quidam universales*. fid. Geyer, p. 16, l. 23-24. Abélard ajoute que la définition de l'universel oppose sa simplicité à la complexité du discours, *simplicitatem sermonis ad discretionem orationum*. *Ibid.*, l. 34. L'opposition *oratio simplices sermones* paraît aux premières lignes des *glossis super Prudicamenta Aristotelis* : *Cum logica ratio sit disserendi, hoc est discretio argumentandi, argumentationes vero propositionibus jungantur, propositiones vero ex dictionibus et constitutionem suam et significationem contrahant, ita singula diligenter tractavit, ut prius, simplicium sermonum significationem...*, *aperiret...* fid. Geyer, p. III, l. 5 a 9. C'est l'ordre classique des logiciens, qui va des parties au tout : les termes, les propositions, les raisonnements. D'où la traduction possible de *sermo simplex* : « terme », « partie du discours » ; cf. *de partibus orationis, id est simplicibus sermonibus*, *Ibid.*, p. 309, l. 15-16. *Sermo* paraît bien proche de *nomen*; nous allons les voir synonymes et préciser leur sens dans la logique *Nostrorum petitioni sociorum*, contenue dans un manuscrit de Luncl, que Kémusat avait utilisé, Abélard, t. n, p. 98 sq., ci dont Geyer a publié des fragments, dans *Heitrag sur Gesch. der Philos. des M. A., Festschrift zum 60. Geburtstag Clemens laeumker*, p. 116 sq.

3. L'opposition *vox-sermo* dans la logique « *Nostrorum petitioni sociorum* ». — Dans la logique *Ingradientibus*, nous ne trouvons pas l'opposition *vox-sermo*, attestée par Jean de Salisbury; cf. *supra*, 1^o, 3. Elle apparaît dans la logique *Nostrorum petitioni sociorum*, ouvrage postérieur, où Abélard est préoccupé de séparer sa doctrine de celle de Boscelin, Uebcrwcg-Gcyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. n, 11^e éd., p. 215 et 217. Analysons le fragment publié par Geyer, dans le *Festschrift* ci-dessus mentionné, p. 116-119.

a) La doctrine des *sermones* est distinguée du réalisme et de la *sententia vocum* : *Est alia de universalibus sententia rationi vicinior, quia nec rebus nec vocibus communitatem attribuit, sed sermones sive singulares sive universales esse disserit*. *Loc. cit.*, p. 116, l. 20-32.

b) *Sermo* et *nomen* sont termes synonymes : *nomen sive sermo*. *Loc. cit.*, p. 116, l. 28.

c) La notion de *sermo* se tire de la définition : *universale est quod est natum predicari de pluribus, id est a nativitate sua hoc contrahit, predicari scilicet. Quid enim aliud est nativitas sermonum sive nominum quam hominum institutio?* *Loc. cit.*, p. 116, l. 21-27. La définition aristotélicienne du nom était *vox significativa secundum placitum* et la logique *Ingradientibus* présentait l'universel comme *habile ex inventionem sua predicari*; cf. *supra*, 4^o, 1 et 2. D'une logique à l'autre, nous trouvons seulement une interprétation plus approfondie de la définition aristotélicienne de l'universel. La nature du *sermo universalis*, c'est sans doute d'être, comme prédicat. « terme » possible de plusieurs propositions.

d) Mais venons-nous à l'opposition *sermo-vox*. *Hoc enim quod est nomen sive sermo, ex hominum institutione contrahit, vocis vero sive rei nativitas quid aliud est quam naturo creatio, cum proprium esse rei sive vocis sola operatione natura consistat*. *Loc. cit.*, p. 116, l. 27-p. 117, l. 3. C'est le lieu de rappeler que la notion de *vox* nous place, pour ressentir, en physiologie : *Vox est aeris per linguam percussio...* Le « son proféré » comme tel est une institution de la nature : voilà *vox*; le « nom » ou le « terme », dont le propre est de signifier, est une institution de l'homme : voilà *nomen* et *sermo*. « Nom » et « terme » n'en sont pas moins pour cela des « sons proférés » : la diversité dans l'institution n'empêche pas l'identité dans l'être. *Itaque in nativitate vocis et sermonis diversitas, etsi penitus in essentia*

identitas. *Loc. cit.*, p. 117, l. 4-5. Lorsque, dans une pierre, les hommes voient une image. In pierre et l'image restent une seule et même chose, qui doit à la nature d'être pierre, aux hommes d'être image : *Cum idem penitus sit hic lapis et line imago, alterius tamen opus est iste lapis et alterius hac imago. Constat enim a divina substantia statum lapidis solummodo posse conferri, statum vero imaginis hominum comparatione posse formari*. *Loc. cit.*, p. 117, l. 6-9.

On notera *comparatione hominum* : Abélard aurait-il le sentiment d'une activité de l'esprit dans l'usage des signes?

e) L'opposition *voces-res* devient *sermones-res*, les *voces* passant du côté des *res*. Abélard écrit : *voces sive res nullatenus universales esse*. *Loc. cit.*, p. 117, l. 12. Il rappelle sa critique du réalisme : *si enim aliqua res de pluribus predicetur, utique eadem in pluribus reperiretur*. *Loc. cit.*, l. 13-14. Le drame se joue toujours entre la définition aristotélicienne de l'universel et une intuition de l'individualité radicale de toutes choses, y compris les sons proférés. Ce qui fait le « mot » universel, ce n'est pas son être de « son » singulier comme tout être, c'est sa signification de « tenue ». Cette signification, comment la concevoir?

4. La signification. — La pensée d'Abélard s'est avancée de *vox* à *sermo*, c'est-à-dire *vox innuens institutionem non simpliciter essentiam vel prolationem, sed significationem*. *Loc. cit.*, p. 119, l. 1-2. L'essentiel du terme c'est son institution par les hommes, comme signe. Heinersen a marqué l'importance de la *significatio* chez Abélard, mais il veut qu'on la conçoive objectivement comme *proprietas vocis*; cf. *supra*, col. 719. La logique *Ingradientibus* oblige d'écarter cette interprétation. Si nous faisons de l'universalité des genres et des espèces une propriété du son proféré, il faut nous demander comment genres et espèces demeurent, alors que le son disparaît, aussitôt né : le son, qui ne subsiste pas, n'est pas le sujet de propriétés réelles, mais nous considérons par l'esprit qu'une fois institué, le nom dure toujours, avec son universalité, qui le fait genre ou espèce : *experimur... voces... nunquam subsistere nec vera accidentia in se habere, sed sicut semper attenduntur voces existentes, postquam sunt semel impositi, ita earum proprietates, quasi vere existant, cogitantur*. fid. Geyer, p. 39, l. 1-7. Nos paroles s'écoulent sans cesse et ne prennent un sens qu'achevées, quand elles ne sont plus : *tunc significare oratio videtur, quando tota praeteriit ac jam oratio non est*. *Ibid.*, p. 175, l. 31-35. Voici donc le sens de « signifier » : *cum dicitur orationem significare, non sit sensus ut oratio significationem habeat, sed potius ut anima alicujus, per eam qua jam non est, intellectum habeat*. *Ibid.*, l. 36-38. La parole est significative : cela ne veut pas dire que la parole possède un sens, comme la substance porte un accident, mais que, par le son (pie nous venons de proférer, nous avons, comme âme, une intellection. Voilà donc le sens de la comparaison «pii éclaire la différence *vox-sermo*»; cf. col. 725 au bas; que la pierre soit image, cela ne tient pas à son être, mais lui est donné *comparatione hominum*; le sens d'une parole n'en est pas une propriété physique, il vient de l'âme. Ici la signification qui fait le terme implique un rapport à la chose qui s'établit par une intellection. Nous allons vers une psychologie.

5^o La signification des universaux. — Les termes, noms et verbes, ont deux significations, que nous appellerons réelle et intellectuelle : *Nomina et verba duplicem significationem habent, unam quidem de rebus, alteram de intellectibus*. Voici la signification réelle, où ne paraissent pas seulement le terme et la chose, mais encore l'intellection : *Iles enim significant constituendo intellectum ad eas pertinentem, hoc est naturam aliquam earum vel proprietatem attendentem*. Cette

attention à la nature ou propriété d'une chose, nous verrons que c'est précisément l'intellection. Et voici la signification intellectuelle : *Intellectum quoque designare dicuntur, stvc is sil intellectus proterentis verem, sive audientis eam. Nam intellectum proterentis in eo significare vox dicitur, quod ipsum auditori manifestat, dum consimilem in auditore generat.* Éd. Geyer, p. 307, J. 30; p. 308, l. 1. Je parie pour faire voir la nature des choses et découvrir la façon de la voir.

L'ic problème : les universaux paraissent dépourvus de toute signification. — Les ternies singuliers ont cette double signification : ils signifient une chose, et, la signifiant telle qu'elle est, ils en communiquent une saine intellection, *sanus autem est omnis intellectus, per quem attendimus uti res se habent, ibid.*, p. 326, l. 30-31. Il ne paraît pas en être de même des universaux, et c'est pourquoi ils font question : *Bene autem de universalibus non de singularibus vocibus quæstiones fiebant quia non ita de significatione singularium dubitabatur. Ibid.*, p. 30, l. 6-7. Les termes universels semblent n'avoir aucun sens : *ex toto a significatione Didentur aliena. Ibid.*, p. 19, l. 6; ni signification réelle, ni signification intellectuelle. Les choses sont essentiellement individuelles; les universaux ne les désignent pas ainsi. Ils pourraient les désigner en tant qu'elles conviennent entre elles, mais il n'y a rien en quoi elles conviennent : *Ilebus autem nullis videbantur imponi universalia nomina, cum scilicet omnes res discrete subsisterent nec in re aliqua, ut ostensum est, convenirent, secundum hujus rei convenientiam universalia nomina possint imponi. Ibid.*, p. 18, l. 9-12. La même intuition joue toujours le rôle décisif : l'individualité radicale des choses, qui les empêchait d'être universelles, empêche les universaux de les signifier.

Avec la signification réelle, les universaux perdent la signification intellectuelle : la pensée ne trouve rien à saisir dans un universel, *ipsa communitas impositionis ei est impedimento, ne quis potest in eo intelligi, sicut in hoc nomine Socrates » c contra unius propria persona intelligitur, unde singulare dicitur. In nomine vero communi quod homo » est, nec ipse Socrates nec alius nec. Iota hominum collectio rationabiliter ex vi vocis intelligitur, nec etiam in quantum homo est, ipse Socrates per hoc nomen ut quidam volunt, certifletur. Ibid.*, p. 18, l. 24-30. C'est toute la critique du réalisme qui empêche les universaux de constituer des Intellections. En «fiel, connu» l'a vu Eoccc, une Intellection sans objet n'est pas une intellection : *ex nullo subjecto fieri intellectus non potest, ibid.*, p. 19,

L'essentiel du terme est de signifier; nous en sommes à nous demander comment des termes universels sont possibles, du côté des choses et du côté des intellections. Du côté des choses d'abord :

2. *Signification réelle des universaux.* — L'erreur du réalisme n'est pas de reconnaître, mais de concevoir mal la ressemblance qui existe entre les choses. Abélard accorde que Socrate et Platon conviennent l'un avec l'autre : *in eo conveniunt quod homines sunt Ibid.*, p. 19, l. 23-24. Mais il n'ajoute pas, comme les réalistes, qu'ils conviennent en l'homme : Non dico in homine, cum res nulla sit homo nisi discreta. *Ibid.*, l. 24-25. Tout homme est individu et tout homme est individuel. Aussi la convenance s'établit, non en l'homme ou en une chose quelconque, mais dans le fait d'être homme : *in esse hominem. Esse autem hominem non est homo nec res aliqua, ibid.*, l. 25-26. Il faut donc concevoir entre les choses une convenance qui ne soit pas une chose de plus, une chose dans les autres : *inconvenientia | secundum id accipienda est, quod non est res aliqua. Ibid.*, l. 31. Mais n'être pas une chose, cela ne veut pas dire n'être rien;

Abélard se défend d'unir des réalités dans le néant, *in nihilo*, p. 20, l. 2. Il y a un état d'homme qui n'est pas rien et n'est pas une chose, *statum autem hominis, ipsum esse hominem quod non est res, vocamus. Ibid.* p. 7-8. Si nous l'entendons bien, cette doctrine met entre les individus une ressemblance réelle, mais qu'on ne peut d'aucune façon réaliser à part, en une essence: la nature d'homme n'est que la convenance substantielle des individus, absolument indistincte des individus. Cette ressemblance suffit à rendre raison du terme universel, du côté des choses; voilà ce que nous cherchions : *communis causa secundum nomen impositum est*, p. 19, l. 15-16. Il y a dans les choses une raison de les nommer par des universaux.

Faut-il parler de < réalisme modéré »? Geyer, *Die Stettung Abaelards in der Universalienfrage nach neuen handschriftlichen Texten* dans *Festgabe...* Clemens Baeumker, p. 115; de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 5^e éd., t. t. p. 151-156. En ce point de notre élude, rappelons seulement qu'Abélard a refusé toutes les manières, par lui connues, d'attribuer aux choses l'universalité, telle qu'il la définit. Par leur convenance mutuelle, les choses assurent aux termes une universalité qu'elles n'ont pas : *universalitatem quam res voci conteri, ipsa in se res non habet.* Éd. Geyer, p. 32, l. 8-9. Il y a assez en elles pour que des universaux puissent les signifier : *communem causam impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad invicem conveniunt. Ibid.*, p. 30, l. 8-9.

Ayant assuré la signification réelle des universaux, considérons leur signification intellectuelle, voyons quelles intellections ils constituent.

3. *Signification intellectuelle des universaux.* — C'est toute une psychologie qu'Abélard introduit ici : nous en marquerons seulement les articulations essentielles. Avant de considérer l'intellection des universaux, il faut considérer l'intellection en général.

a) *Intellection : conception d'une image.* — Le sens use d'instruments corporels et ne peut donc percevoir que des objets corporels. Il n'en est pas de même de l'intellection : *Intellectus autem sicut nec corporeo indigeris instrumento est, ita nec necesse est cum subiectum corpus habere in quo mittatur, sed rei similitudine contentus est, quare sibi ipse animus conficit, in quam suam intelligentiam actionem dirigit.* Éd. Geyer, p. 20, l. 23-27. Il faut au sens la chose présente. Quand elle l'est, l'intellection l'atteint, comme le sens. *Ibid.*, p. 21, l. 18-26. Mais, si la chose est absente, il suffit à l'intellect de sa ressemblance, qu'Abélard désigne de multiple façon : *rei similitudo, ibid.*, p. 20, p. 28; *forma rei quam intellectus concipit, ibid.*, l. 20-30; *res imaginaria quædam et ficta, ibid.*, l. 31-32; *imago*, p. 21, l. 6; *forma imaginaria*, p. 313, l. 36; *instar quoddam*, p. 314, l. 1; *rerum effigies, ibid.*, l. 6, etc... Nous dirons simplement < image » et nous parlerons, comme Abélard, de l'ur « conception » par l'âme.

Grâce aux Images, l'intellection trouve un objet, en l'absence de la chose même; entre l'intellection et l'image, il y a l'opposition «l'une action de l'âme à l'objet où elle tend, même opposition qu'entre le sens et la chose sentie : *Sicut autem sensus non est res sensita, in quam dirigitur, sic nec intellectus (arma est rei quam concipit, sed intellectus actio quadam est animæ, unde intelligens dicitur, forma vero in quam dirigitur res imaginaria quadam et fleta. Ibid.*, p. 20, l. 28-32. Dans l'image. L'âme se donne un objet; cela se produit dans l'intellection de toutes choses, même non sensibles, à l'exception des images elles-mêmes : *Sed et ipsam imaginem rei si cogitamus per se ipsam, non per aliam imaginem accipere videmur, quia cum ipsa se præsens intellectui, non est opus pro ea aliam supponere. Ceteras vero res insensibiles non nisi per ima-*

glues pro cis constitutas intelligere possumus nee etiam ipse intellectus. Éd. Geyer, p. 322, l. 11-21. Quand jc parle d'une intellection et que j'y pense, j'en ai une image.

On a soutenu qu'hnage et intellection d'une chose ne faisaient qu'un : *cam [formam] idem quod intellectum vocant, ut fabricam turris quam absente turre concipio et altam x l quadratam in spatioso campo contemplan, idem quod intellectum turris appellant.* Éd. Geyer, p. 21, l. 1. Voyons si les propriétés de l'image, par exemple, la hauteur que jc vols dans l'image d'une tour, peuvent être des propriétés de l'intellection, (.cite hauteur quo nous voyons, même la tour détruite, ne peut être la vraie hauteur, qui st trouve seulement dans la tour; ce n'est donc pas une qualité réelle, mais une qualité feinte; ct comment une qualité feinte serait-elle la propriété d'une réalité telle que l'intellection? Reste que cette qualité feinte repose sur une substance également feinte : telle est l'image. *Sed profecto vera quadratura et vera altitudo non nisi corporibus insunt, ficta etiam qualitate nec intellectus nec ulla vera essentia formari potest. Restat Igitur ut sicut licta est qualitas, substantia sit ei subjecta.* Éd. Geyer, p. 21, l. 11-11. L'intellection est un accident de la substance âme; on ne peut dire de l'image qu'elle soit substance, ni accident, *[forma] quam neque substantiam neque accidens appellare possumus*, p. 20, l. 35-36; cf. p. 31-1, l. 30-31; 315, l. 5-6. Ces conceptions, ces fictions de l'esprit ne sont pas de vraies existences : *imagines rerum quiv figmenta quadam sunt animi et non existentiis* verse, p. 315, l. 18-19. Elles ne sont rien : *nil penitus esse concedimus, ibid.*, l. 12. De cette irréalité des images conçues par l'esprit, Abélard rapproche l'irréalité de l'image que nous voyons dans un miroir : *ea speculi imago quonvisui subjecta apparere videtur, nihil esse vere dici potest*, p. 21, l. 14-16. Les images nous placent dans un ordre où il n'y a ni accident, ni substance, ni existence vraie; dans l'intellection d'une chose en son absence, il y a conception d'un objet irréel : voilà l'image, la ressemblance de la chose. L'intellection, qui est une action réelle de l'Anic, peut être dite aussi cette ressemblance, mais seulement parce qu'elle est conception de l'image, *quia scilicet id quod proprie rei similitudo dicitur concipit*, p. 21, l. 7-8; cf. p. 322, l. 28-29. Ayant examiné la nature des images en général, voyons s'il n'en est de différentes sortes :

Il y a des images propres à un individu et des images communes à plusieurs : *quidam [imagines] propriae sunt et pro una certa substantia constituta, quadam communes, ad plura scilicet se habentes aquiliter. Nam per « Socrates » hoc nomen ad propriam applicamus, per « homo » ad communem et quasi vagam*, J. 316, l. 12-16; cf. p. 21, l. 27; p. 22, l. 21. Nous cherchons un objet à l'intellection de l'universel; le voici : de mémo que l'intellection du singulier, en l'absence de la chose, implique conception de son image propre, l'intellection de l'universel sera conception d'une image commune. Mais l'intellection tient-elle dans la conception d'une image?

b) *Intellection : attention à la chose : abstraction.* — Les images ne sont que des signes : *imagines tantum pro signis constituimus non eas quidem significantes, sed in eis res attendentes*, p. 328, l. 35-36. *Attentio rerum per imagines* : voilà l'intellection, où parait la raison, non pas la simple *conceptio imaginum*, où ne se manifeste que l'imagination. *Ibid.*, l. 3t. Abélard définit ainsi le discernement qui est la raison même : *est enim discretio vis deliberandi et attendendi rerum naturas vel proprietates. Ibid.*, p. 329, l. 25-26. Nous savons comment se définit une saine intellection : *[intellectus] per quem attendimus uti res se habent*, J. 326, l. 31. C'est du point de vue non des images,

mais de l'attention aux choses, qu'il faut se demander si l'intellection de l'universel est une saine intellection.

L'intellection de l'universel envisage les choses par abstraction : *intellectus per abstractionem*, p. 25, l. 15. Ainsi, jc considère seulement Socrate comme substance, ou comme homme, ou comme grammairien etc..., alors qu'il est tout cela ensemble. Mais percevoir les choses autrement qu'elles ne sont : vainc Intellection !

Voici la réponse d'Abélard : l'abstraction serait à condamner, si elle considérait dans la chose une propriété qu'elle n'a pas, mais clic considère seulement une des propriétés qu'elle a : *nihil nisi quod in ea est intelligo, sed non omnia quae habet attendo*, p. 25, l. 25. L'abstraction serait encore à condamner, si elle considérait que la chose ne possède qu'une propriété et la réalisait à part, mais elle considère seulement la chose dans cette propriété qu'elle conçoit seulement à part : *Non enim res hoc tantum habet, sed tantum attenditur ut hoc habens, ibid.*, l. 28-29; *intellectus fieri abstractionem dtvisim attendit non divisa, ibid.*, p. 26, l. 23. La chose est considérée dans la réalité de son état, *non alio quidem statu quam sit, ut supra dictum est*, p. 25, l. 30-31 : Abélard se réfère ici à l'idée de *status* qui assure la signification réelle des universaux. Il parait aussitôt que, constituant une intellection d'un état des choses, ces universaux possèdent la signification intellectuelle.

Reste cependant que dans *l'intellectus per abstractionem*, la manière de connaître n'est pas la manière d'exister : *alius modus est intelligendi quam subsistendi. Separatim namque hinc res ab alia non separata intelligitur, cum tamen separatim non existât*, p. 25, l. 31-32. « Abstraction fait penser au réalisme modéré », d'autant plus que des lignes de saint Thomas rappellent ce texte d'Abélard; cf. Uebenvcg-Geycr, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 11^e éd. t. II, p. 218. A mesure cependant que se développe l'histoire de la pensée médiévale, on aperçoit que le même mot *d'abstraction* peut couvrir des pensées très différentes; cf. J. Rohmer. *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Halès à Jean Peckam*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 3^e année, 1928, p. 105 sq. L'abstraction thomiste est transmutation du sensible en intelligible; nous sommes en métaphysique : il s'agit de libérer une forme de sa matière. Avec Abélard* nous sommes seulement en psychologie : Il s'agit seulement de considérer, de différentes façons, les choses et leurs images; l'abstraction est discernement, attention. Rien de plus.

1. *Signification imaginaire des universaux.* — Nous voulions assurer aux universaux la double signification, réelle et intellectuelle, qui convient à des termes. Ce faisant, nous avons découvert une troisième signification :

a) *Triple signification des termes.* — J'entends un nom : je pense à la chose; j'ai la même pensée que celui qui parle; je conçois l'image de la chose; le nom signifie la chose, l'intellection et l'image même : *quippe cas [imagines] concipere per nomina quid aliud, est quam per ea significari ?* Éd. Geyer, p. 21, l. 27-28. Getle signification imaginaire vient en dernier lieu, car les termes se rapportent d'abord aux choses et aux intellections; voici la raison de leur institution : *ut videlicet de rerum naturis doctrinam facerent, non de huiusmodi figmentis, et intellectus de rebus constituerent, non de figmentis, sed tantum per figmenta*, p. 315, l. 30-32. Les images ne sont que des signes, nécessaires à l'intellection des choses absentes.

b) *Image et idée.* — A propos des images des choses, Abélard évoque les Idées platoniciennes : *quidam vero*

ideassine exemplares formas ipsas [effigies rerum | nominant Quas rtiam Plato res incorporeas appellat cl divinn menti adscribil, sicut archetypum mundum farmasque exemplares rerum, quas Priseianus in primo Constructionum dicit intelligibiliter et in mente divina constituisse, antequam in corpora prodirent, p. 311, L 13-17; ct. p. 22, l. 28 sq, 11 s'agit des images communes, donc d'idées générales, rie connaissances par abstraction qui conviennent à Dieu plus qu'à l'homme: here autan communis conceptio bene Deo adscribilur, non homini, p, 23, l. 1-2;... bene divina' menti, non humana hujusmodi per obstructionem conceptiones adseribuntur, p. 23. l. 6-8. Ces textes posent en toute netteté le problème du platonisme d'Abélard, coexistant à son nominalisme, que les historiens ont évoqué souvent; cf Reiners, *Der h'ominalismus in der Frilhscholaslik...* p. 53-51; de W'ulf, *Histoire, clc...*, p. 155,3°; l-eberweg-Geycr. *Grundriss*,,. p. 219; Brchier, *Histoire de la philosophie*, t. i. p. 586. M. de Wulf nous dit qu'Abélard 'développe longuement la thèse des idées divines »; ct cela contribue sans doute à lui donner allure de • réaliste modéré ». La thèse platonicienne pose des réalités intelligibles éternelles; la thèse thomiste identifie ces Idées avec l'essence divine, ce qui fait apparaître, d'un certain point de vue, une multiplicité en Dieu. Que trouvons-nous dans les textes d'Abélard?*

r) *ta connaissance divine des genres et des espèces.* — Voici notre difficulté : dans un nominalisme pour qui l'individu seul existe, tout entier individu. Dieu posséderait des idées des genres et des espèces. Et voilà notre réponse :

a. *More humano de providentia Dei Plato locutus est*, éd. Geyer, p. 311, l. 20. Abélard nous avertit que, dans son langage platonicien, il y a une part d'anthropomorphisme : le Dieu artiste, la forme exemplaire, *ibid.*, l. 17-22; cf. p. 22, l. 34-36.

b. *Hic aulem communis conceptio bene Deo adscribilur non homini, quia opera illa generales vel speciales natura* status sunt, non artificis, ut homo, anima vel lapis Dei, domus autem vel gladius hominis*, p. 23. l. 1-4. L'état de genre ou d'espèce n'est pas artificiel, œuvre de l'homme; mais naturel, œuvre de Dieu. Dieu, qui les fait, connaît les genres et les espèces avant qu'ils soient; l'homme, qui ne les a pas créés, ne les connaît pas ainsi.

r. *Inde etiam bene divimv menti, non humante hujusmodi per obstructionem conceptiones adseribuntur, tpia homines, qui per sensus tantum res cognoscunt, vix aut nunquam ad hujusmodi simplicem intelligentiam conscendunt et ne pure rerum naturas concipiant, accidentium exterior sensualiter impedit. Deus vero cui omnia per se patent, qua* condidit, quique ea antequam sint novit, singulos status in se ipsis distinguit nec ei sensus impedimento est, qui solus veram habet intelligentiam*, p. 23, l. 6-13. Les genres et les espèces tiennent à la convenance mutuelle des substances; les sens retiennent des choses les accidents; la connaissance humaine, où les sens ont toujours une part, ne saisit jamais dans sa pureté la substance des choses; c'est à une intelligence libre des sens, telle que Dieu, qu'il revient de saisir genres et espèces.

Pour le nominalisme d'Abélard, qui s'insère dans une tradition aristotélicienne, genres et espèces ne forment pas une classification artificielle, relative à l'utilité humaine; ils dessinent l'ordre des substances, la classification naturelle. C'est Dieu qui connaît le mieux l'ordre de la création. Le texte d'Abélard ne paraît imposer rien d'autre que les choses, et leur vision par Dieu : *Deus verocui omnia per se patent, quir condidit*.

d *Connaissance divine et essence de Dieu.* — Dieu connaît les genres et espèces. Comment les connaît-il? C'est ici que peuvent s'introduire les idées. Mais Abélard écrit de Dieu : *e/us substantiam, quie sola incom-*

mutabilis est ac simplex, nullis conceptionibus rerum vd formis aliis variari. C'est la simplicité radicale de l'essence divine, opposée à la multiplicité des termes qui nous servent à en parler : *Nam licet consuetudo humant sermonis de creatore quasi de creaturis loqui presumai, cum videlicet ipsum vel providentem vet in Milgentem dicat, nihil tamen in co diversum ab ipso vel intelliqi debet vel esse potest nec intellectus scilicet nec alia forma.* Il y a bien une multiplicité des noms divins, mais absolument aucune multiplicité ne lui correspond en Dieu. D'où la conclusion : *Atque ideo omnis quastio de intellectu quantum ad Deum supervacua est.* il faut s'arrêter au fait que Dieu connaît, à cette connaissance qui est son essence même. Abélard n'est même pas satisfait du terme *providere*, qui indique sans doute une façon de connaître : *Sed si expressius veritatem loquimur, nihil aliud est eum futura providere, quam ipsum, qui vera ratio in se esi, futura non latere*, p. 27, l. 9-17. Mais, avec l'idée de providence, nous voyons s'effacer l'image de l'artiste et la notion de forme exemplaire, d'idée, qui s'y trouvait liée. Tout anthropomorphisme mis de côté, il reste que genres et espèces correspondent à un état des choses, que genres et espèces ne demeurent pas cachés à Dieu.

c. *Les noms divins.* — Si l'essence divine est radicalement simple d'où vient la multiplicité des noms divins? Du fait que nous nommons Dieu en le rapportant à ses œuvres, qui sont multiples : *more humano loquentes simplicem ejus essentiam et in se modo invariabilem pro his qua* per cum invariabilem varie fieri contingunt et varie a nobis excogitantur variis designamus nominibus*, p. 428, l. 12-14; voir tout le passage, p. 427, l. 38-p. 428, l. 25. La diversité des noms que nous appliquons à l'unité divine procède uniquement de la diversité des créatures. Voilà jusqu'où nous conduit la doctrine d'Abélard sur la signification des termes : *quid voces significarent*.

6e *Conclusions générales.* — Nous sommes conduits à proposer du nominalisme d'Abélard les caractéristiques suivantes :

1. *Terme, chose, intellection.* — Le nominalisme se présente comme une interprétation de l'aristotélisme transmis au Moyen Age par Porphyre et Boèce : traités et commentaires de logique.

Celle logique apparaît proche parente de la grammaire, science, comme elle, du langage. Traitant de l'argumentation, elle la décompose en propositions, et ces propositions en termes; le terme est le signe de la chose dont il nous donne l'intellection; de ce point de vue, on comprend que le nominalisme joigne à une doctrine de la chose une analyse de l'intellection.

2. *L'universel : réalisme, nominalisme.* — Le terme universel se définit dans les propositions dont il peut faire partie, comme prédicat de plusieurs sujets.

Le réalisme croit pouvoir, de façon ou d'autre, appliquer cette définition aux choses.

Le nominalisme reconnaît qu'elle s'applique uniquement aux signes dont nous usons en pensant aux choses.

3. *Critique du réalisme.* — Contradictoire aux notions ou données les plus fondamentales, le réalisme, sous toutes ses formes, apparaît comme une absurdité.

En montrant la non réalité de l'universel, on fait apparaître toute réalité comme un individu et comme singulière en son entier : la critique du réalisme nous découvre une ontologie dont l'âme est une intuition de l'individualité radicale de la chose, *res*, et du son même, *vox*, qui est la réalité physique du signe : nom, *nomen*, ou terme, *sermo*.

Toute chose ainsi reconnue pour singulière, les universaux paraissent ne signifier rien de réel, ne pouvoir donner qu'une intellection sans objet, c'est-à-dire pas d'intellection : le nominalisme doit résoudre cette difficulté.

1. *Fondement (de l'universel).* - Le nominalisme ne fait pas de l'universel une fiction, ni un pur artifice : aux genres et espèces correspond une convenance substantielle des choses; genres et espèces dessinent la classification naturelle des êtres. Mais l'universalité qui est dans les signes ne se retrouve pas dans les choses, qui n'entrent pas comme prédicats dans les propositions, et, quoique réel, le fondement de l'universel ne possède point, dans l'individu, de réalité distincte.

5. *L'intellection des universaux.* L'intellection n'est pas seulement conception des images, *conceptio imaginum*, mais encore et essentiellement attention aux choses par le moyen des images, *attentio rerum per imagines*.

A la différence des intellections, les images ne sont pas réelles au sens où les accidents de l'âme et des autres substances sont des réalités.

L'intellection de l'universel trouve un objet dans une image commune.

L'intellection de l'universel est attention de l'âme à un aspect des choses considérée à part : en ce sens elle est abstraction.

6. *Sur Dieu.* — En Dieu, la connaissance est une seule et même chose avec l'essence, dont la simplicité radicale s'oppose à la multiplicité des noms divins : cette multiplicité se trouve seulement dans nos signes; rien ne lui correspond en Dieu.

Bretrouvons-nous des attitudes pareilles, un même rythme de pensée, dans le nominalisme du xiv^e siècle?

II. Le nominalisme du xiv^e siècle : les universaux et la connaissance humaine. — NOUS avons demandé à Pierre Abélard ce que fut le nominalisme du xiii^e siècle; nous demanderons à Guillaume d'Occam (né peu avant 1300, f 1319 ou 1350) ce qu'a été le nominalisme du xiv^e siècle : la doctrine de ceux que le xiv^e et le xv^e siècles appellent *nominales*, *terministae*, *conceptuistae*; cf. Uebcrweg-Gcyer, *Grundriss*, t. II, 1^{re} éd., p. 575.

Nous ne croyons pas devoir longuement justifier le choix d'Occam, comme nous avons justifié celui d'Abélard. Sans doute, nous aurions pu adopter aussi bien Gabriel Biel; et sur la doctrine de la grâce, c'est lui principalement (pic nous interrogerons; mais Biel se donne lui-même pour le continuateur d'Occam; cf. article Biel. Jouant sur le mot *inceptor*, qui nous rappelle que le célèbre franciscain n'est jamais parvenu à la maîtrise, la tradition de l'école nominaliste le désigne, à la fin du xv^e siècle, comme *sacer scholar invictissimorum nominalium inceptor, nominalium princeps*; cf. (never, *loc. cit.* Nous ne tenons évidemment pas comme prouvé qu'Occam fut vraiment l'initiateur, que tout le nominalisme des xiv^e et xv^e siècles procède de son unique influence : nous fixerons à l'article Occam les problèmes de son originalité et de son influence. Il suilli à notre propos qu'Occam soit un nominaliste, et, dans l'état de nos connaissances, celui qui se présente au premier rang.

Dans une première partie, nous étudierons : *les universaux et la connaissance humaine*; dans une seconde : *Dieu*.

La première partie se subdivisera comme suit : 1° l'ordre des questions sur les universaux; 2° le problème de l'universel; 3° absurdité du réalisme : l'idée d'individu; 4° le problème des distinctions; 5° le problème de la relation : l'idée d'absolu; 6° la métaphysique du nominalisme; 7° la nature du concept; 8° le sens de l'abstraction; 9° la théorie de la connaissance.

Bretrouvant, chez Occam, le problème des universaux, nous l'étudions en premier lieu, sans préjuger s'il se pose au xiv^e siècle dans les mêmes termes qu'au xiii^e, sans préjuger non plus que le nominalisme soit principalement une solution de ce problème. Il nous

suillit que la question soit d'importance : Occam nous avertit que la solution de beaucoup d'autres en dépend : *Multa dicta et dicenda in quasstionibus sequentibus {dependent ex notitia naturæ univoci et universati. Guilhelmi de Ockam anglici, Super quatuor libros Sententiarum subtilissimæ quæstiones earumque decisiones, Lyon, 195, I. L. «list. II, q. iv, A.*

1° *L'ordre des questions sur les universaux.* — Nous fixerons la position du problème des universaux au xiv^e siècle d'après les questions du Commentaire d'Occam qui traitent de la nature de l'universel, *aliquas quæstiones de natura universalis, loc. cit.* Os questions sont au nombre de cinq, numérotées de iv à vi dans la distinction 11 du livre I. Les voici :

Primo quæro : utrum illud quod immediate et proxime denominatur ab intentione universalis et univoci sit aliqua vera res extra animam, intrinseca et essentialis illis quibus est communis et univoca, distincta realiter ab illis, q. iv, A.

Circa idem quæro secundo : utrum universale et univocum sit vera res extra animam, realiter distincta ab individuo, in eo tamen realiter existens, ratiocinatio multiplicata ET VARIATA, q. v, A.

Circa idem quæro tertio : utrum aliquid quod est universale et univocum sit realiter extra animam, ex natura distinctum ab individuo quamvis non realiter » Q. vi, A.

Circa idem quæro quarto : utrum illud quod est universale et commune univocum sit quocumque realiter a parte rei extra animam, q. vu, A.

Circa idem quæro quinto : utrum universale univocum sit aliquid reale existens alicubi subjective, q. viii, IV

Voilà donc cinq questions qui traitent du même sujet, *circa idem*. Il nous a suffi de souligner quelques expressions pour y faire paraître la continuité d'un progrès, l'unité d'un ordre, qu'une première lecture nous découvre pleinement.

Les questions iv à vi forment groupe : elles traitent toutes de l'existence de l'universel *extra animam*; les doctrines qui y sont examinées et rejetées réalisent l'universel dans les êtres singuliers, *omnes [opinion] conveniunt in hoc quod universalis sunt a quo modo a parte rei, ita quod universalis sunt realiter in ipsis singularibus, q. vu, F.* la dernière question se demande si l'universel existe quelque part, *alicubi*, tout le reste exclu; il ne s'agit plus que d'existence *in anima*.

L' *L'universel extra animam.* — \ la q. vu qui reprend sous sa forme la plus générale, *quocumque in loco*, le problème de l'universel, Occam fixe la position de ses adversaires, et tous ceux qu'il a lus sont, en ce point, ses adversaires : *In conclusione istius quæstionis omnes quos videli-concordant, dicentes quod natura qua est aliquo modo univocalis, saltem in potentia et incomplete, eut rcahter in individuo, quamvis aliqui dicant quod distinguatur rationally, aliqum quoti tantum formaliter. aliqui quod nullo modo ex natura rei sed tantum secundum rationem vel per considerationem intellectus, q. vu, B.* Tous s'accordent à mettre dans les individus une nature en quelque façon universelle; le désaccord apparaît sur la manière dont cette nature se distingue de l'individu où elle se redise : pour les uns, la distinction tient à la seule réalité, prise en soi, à part de toute intellection, *ex natura rei*; pour les autres, la distinction n'existe que par la connaissance que nous en prenons, *secundum rationem*.

a) *Ex natura rei.* — Trois opinions, objet des questions iv, v et vi, distinguent *ex natura rei* l'universel de l'individu où il se réalise. Ce sont d'ailleurs trois interprétations d'une même doctrine, celle du Docteur subtil, Jean Duns Scot. Occam nous présente ainsi la thèse examinée à la question v : *imponitur Doctori subtili a quibusdam, sicut ab aliis opinio recitata et improbata in procedenti quæstione. q. v, B;* à la question vi,

ii examine sa propre interprétation de Duns Scot : *ista opinio est, ut credo, opinio subtilis Doctoris*, q. M. B.

Entre ces trois opinions, un nouveau classement s'établit; il y a deux façons pour la nature de se distinguer de l'individu *ex nature rei* : a. *realiter*, b. *formaliter*.

a. *Realiter*. — La distinction réelle se retrouve dans les questions iv et v, dont il nous faut maintenant comprendre la division.

A la question iv, chacun des universaux réalisés dans les individus reste un et le même à travers leur multiplicité : *omnes istae res [universales] in se nullo modo multiplicentur, quantumcumque singularia multiplicentur*, q. iv, B.

A la question v, l'universel se diversifie à travers les individus : *universale est vera res extra animam distincta realiter ab una differentia contrahente, realiter tamen multiplicata, et variata per talem differentiam contrahentem*, q. v, B.

b. *Normaliter*. — A la question vr, l'individu s'analyse comme à la question v, en une nature spécifique et la différence qui le fait individu, mais la distinction de l'une et de l'autre n'est plus réelle : *in re extra animam est natura eadem realiter cum differentia contrahente ad determinatum individuum, distincta tamen formaliter*, q. vr, A. Nature et différence ne sont plus deux choses, mais se distinguent encore dans la chose, indépendamment de l'esprit : nous retrouvons cette distinction formelle.

b) *Secundum rationem*. — La différence de raison suppose qu'un intellect considère la chose. Nous la trouvons dans les trois doctrines qu'examine la question vu : *omnes istae opiniones ponunt quod universale et singulare sunt eadem res realiter, nec differunt nisi secundum rationem; et in hoc discrepant a tribus opinionibus recitatis in tribus quaestionibus precedentibus*, q. vu, F.

Nous pouvons maintenant embrasser du regard l'ordre de nos quatre questions. Mais surtout, nous comprenons, en le suivant, le progrès de la pensée qui va de la première à la dernière.

1° s'agit du mode d'existence de l'universel dans les choses : le degré de réalité qu'il y possède se mesure, pour ainsi dire, à la plus ou moins grande distinction qui le sépare des individus où il se réalise.

Distinction *maxima* à la question iv, où l'unité de l'universel se moque de la multiplicité des individus.

Distinction moindre à la question v, où l'universel, sous la différence qui le prend, se diversifie d'un individu à l'autre.

Distinction encore moindre à la question Vf, où la nature universelle et cette différence ne (ont plus deux choses.

Distinction *minima* à la question vu, où l'universel ne se distingue de l'individu que sous le regard de l'esprit.

Examinant toutes les façons de réaliser l'universel dans les choses, *omnes quos vidi...*; cf. *supra*; Occam ne peut en admettre aucune. Sa critique du réalisme se présente, comme celle d'Abélard, sous la forme d'une enquête.

3. *L'universel in anima*. — Héroussé des choses, l'universel se réfugie dans l'âme : va-t-il y exister *subjective*, comme l'accidrait dans la substance? (C'est le problème traité par la question vm, qui n'expose pas moins de Cinq solutions, q. vm, B, C, D, E, F.

Dès l'abord, Occam situe les thèses qu'il va examiner par rapport à celles déjà critiquées : *Ad islam quaestionem possent esse diversae opiniones, quarum multas reputo impliciter fabas, quarum tamen quamlibet anteponerem quam aliquam improbatam in precedentibus quaestionibus*, q. vm, A. Une notion fautive de l'exis-

tence de l'universel *in anima* vaut mieux qu'une doctrine qui réalise celui-ci *extra animam*.

Ayant exposé les trois premières doctrines de l'universel *in anima*, Occam écrit encore : *fatuae opiniones non possunt faciliter probari, nec sunt ita improbabiles, nec ita evidenter falsitatem continent sicut opiniones improbatas in aliis quaestionibus*, q. vm, D. En passant des questions iv-vii à la question vm, nous tombons de l'ordre de l'évidence à celui de la probabilité. L'évidence décide contre tout mode d'existence de l'universel *extra animam*; elle ne décide pas entre les modes d'existence *in anima*.

Occam nous laisse finalement devant trois opinions, entre lesquelles nous pouvons choisir, à savoir la première, la seconde et la cinquième, q. vm, B, C, F : *quamlibet istarum trium opinionum reputo probabilem*, q. vm, Q; cf. quelques lignes plus haut : *Gui non placet ista opinio de talibus fictis in esse objectiva, potest tenere*. Mais, après nous avoir laissé ce choix, Occam nous rappelle qu'il est une position qu'il tient avec force : *hoc tamen teneo, quod nullum universale, nisi forte sit universale per voluntariam institutionem, est aliquid existens quocumque modo extra animam, sed omne illud quod est universale privdicabile de pluribus ex natura sua est in mente vel subjective, vel objective, et quod nullum tale est de essentia seu quidditate cujuslibet substantia* et sic de aliis conclusionibus negatis quas dixi in quaestionibus praecedentibus*, q. vm, Q. A propos de ce texte, Geyer observe justement que la manière d'être de l'universel, *in mente, vel subjective, vel objective*, n'est pas de première importance dans la pensée d'Occam, *Grundriss*, p. 577-578. Pour nous, ces lignes nous invitent à chercher l'essentiel du nominalisme dans les questions iv à vu, critique du réalisme. Il importe avant tout que l'universel ne se retrouve d'aucune façon dans l'essence des choses, autrement dit : que toute substance soit radicalement individuelle. Le drame se joue-t-il, comme chez Abélard, entre l'universel, *praedicabile de pluribus*, et le réel qui l'exclut et paraît finalement n'être que singulier. Précisons d'abord ce qu'est l'universel et quel problème il pose.

2° *Le problème de l'universel*. — Nous sommes en théologie : il s'agit de faire la science de Dieu; mais peut-on la construire avec les mêmes matériaux qui servent à la science des créatures, *an Deo et creatura sit aliquid commune univoce praedicabile essentialiter de utroque*, q. tv, A; est-il possible de trouver entre Dieu et ses créatures, quelque chose de commun qui, restant en soi le même, s'attribue cependant à l'essence de l'un et de l'autre? Nous voyons paraître la notion classique de l'universel, *praedicabile de pluribus*, et il va falloir d'abord éclaircir sa nature : *ista quaestio... dependet ex notitia naturae univoci et universalis, ideo... quia primum aliquas quaestiones de natura universalis et univoci*, q. iv, A. Voici nos questions dont l'énoncé et la discussion ramènent sans cesse commune, *univoce*, *universale*, *praedicabile*, termes souvent joints et quelquefois surajoutés : Occam aime une certaine abondance de précision et comme un excès de rigueur. Belisons son texte pour préciser la notion de l'universel et le problème de sa nature.

1. *Genres et espèces*. Dès l'abord, il s'agit de déterminations essentielles, *essentialiter*, telles que genres et espèces. La première doctrine examinée traite de *omnibus generibus et speciebus*, q. tv, B. Les universaux d'Occam sont ceux de Porphyre et d'Abélard.

2. *L'universel dans la proposition*. — *Praedicabile* dit une proposition, au moins possible, dont l'universel sera un terme. Quelques remarques, *propice aliquos inexercitatos in logica*, q. iv, A. nous aiderons à retrouver ce point de vue. Nous avons rencontré l'universel à propos de la science de Dieu. Mais de quoi donc est

faite une science? - De propositions : *Scientia quilibet est tantum de propositionibus tanquam de illis quae sciuntur, quia sunt propositiones sciuntur, Ilya*, pour une proposition, trois modes d'être, *triplex esse, scilicet in mente, in voce et in scripto*; il y a des propositions simplement pensées, d'autres parlées, d'autres écrites. Entre le plan de la pensée et les deux plans du langage, il y a une correspondance telle que l'analyse de la pensée suit les articulations du langage : *sicut propositio prolata vere componitur ex vocibus, et propositio scripta vere componitur ex scripturis, ita propositio tantum concepta tantum componitur ex intellectionibus vel conceptibus seu intentionibus animae*. Vnc proposition se décompose en termes, *partes propositionis*, dont chacun possède également trois modes d'être, *in mente, in voce, in scripto*. Ainsi, les universaux, *prædicabilia, universalia quæ sunt termini propositionum*, q. iv, A A. Écrits, parlés, pensés, ce sont toujours des tenues, mais, écrits ou parlés, ils appartiennent à une langue particulière; pensés, ils ne sont d'aucune : *pars propositionis consimilis [twci] in mente...*, *circumscribendo omnem vocem... nullius lingua est*, q. iv, M. Cette logique qui se réclame de Boèce nous rappelle justement l'»dard.

3. *Theorie de la Suppositio*. Les termes d'une proposition y possèdent un sens: ilss'y rapportent à quelque chose dont ils sont les signes, relation qu'Occam exprime par *supponere pro*; la *suppositio* est cette fonction de signification que le terme remplit dans la proposition. Précisons sur un exemple : le terme *homo* entre dans trois propositions, que nous considérerons *in voce, in istis propositionibus prolatis et auditis auribus* : a) *homo est vox dissyllaba*, b) *homo currit*, c) *homo est species*, q. iv, M.

a) *Suppositio materialis*. Quand je dis : *homo est vox dissyllaba*, il s'agit du mot même, *homo*, du son dont il est fait, *illa vox tenetur materialiter, quia illa vox ibi secundum quod propositio est vera stat et supponit pro seipso*. Quand le mot se prend pour le son dont il est fait, c'est la *suppositio materialis*.

b) *Suppositio personalis*. — Je dis maintenant : *homo currit*, ce qui court, ce n'est pas le mot. ce sont les hommes, des individus réels, *ibi [par] stat personaliter, quia supponit pro ipsis hominibus non pro voce, quia illa vox non potest currere*. Quand le mot se prend pour les choses mêmes qu'il signifie, *pro ipsis rebus significatis*, pour un ou des individus, c'est la *suppositio personalis*.

c) *Suppositio simplex*. — Si je dis : *homo est species*, il ne s'agit plus des hommes, d'individus, mais de quelque chose qui leur est commun, *illa vox supponit simpliciter pro aliquo communi*. Il y a *suppositio simplex* quand le mot est pris, non pour des individus, mais pour quelque chose de commun.

Au lieu de : *homo est species*, je pourrais dire : *homo est universale*, (et *aliquod commune* auquel *homo* se rapporte dans la *suppositio simplex*, c'est précisément l'universel dont nous discutons la nature, *illud quod immediate et proxime denominatur ab intentione universalis*, q. iv, A. Mais, en traitant *dénatura universalis*, nous quittons la logique, nous sommes en métaphysique : *logicus prae se habet dicere quod in ista propositione : homo est species, subjectum supponit pro uno communi et non pro aliquo significato suo* (pour un des Individus qu'il désigne). *Utrum autem illud commune sit re et non sit reale, nihil ad eum sed ad metaphysicum*, dist. XXIII, q. i.

¶ *Le problème métaphysique*. — Arrêtons-nous à ce passage de la logique à la métaphysique. Au cas où un nom commun, *homo*, par exemple, ne désigne plus les individus auxquels il s'applique, mais se prend pour ce quelque chose qui leur est commun, *pro aliquo communi*, il s'agit de déterminer ce que précisément il

recouvre: une chose en quelque façon réelle *extra animam*, — c'est la réponse des « réalistes », ou bien un terme simplement pensé, *in anima*, — c'est la réponse des « nominalistes » ou « terministes »; cf. Michalski, *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIII^e siècle*, Cracovic. 1921, p. 78-80. Qu'on ait à discuter le réalisme, *utrum universalis sint res extra animam*, ou à préciser une position nominaliste, *utrum [universalis] sint subjective in anima, an objective tantum*, dans les deux cas, on dépasse la logique, on fait de la métaphysique.

Voici deux textes d'Occam, décisifs : *purus logicus non habet disputare utrum universalis quæ sunt termini propositionum sint res extra animam vel tantum in anima vel in voce vel in scripto*, dist. II, q. iv, A A: — *utrum autem talia (homo, animal, etc...) sint readier et subjective in anima, an objective tantum, non hoc spectat determinare ad logicum*, dist. XXIII, q. i. D. Nos questions iv a v m de *natura universalis* sont toutes de la métaphysique : il s'agit partout de la possibilité ou de l'impossibilité de modes d'existence, soit hors de l'Âme, soit en l'âme. Mais sur la question *in anima*, on n'atteint qu'à la probabilité; sur ces questions *extra animam*, on touche à l'évidence; là d'ailleurs se joue l'essentiel du débat; c'est là que le nominalisme se sépare du réalisme. Examinons ces conclusions des questions iv-vn, auxquelles Occam tient si fort, où paraît l'absurdité du réalisme, l'évidence du nominalisme. D'une logique qui analyse la pensée à partir du langage cl nous rappelle la logique d'Abélard, nous allons vers une métaphysique : y retrouverons-nous l'esprit d'Abélard?

3° *L'absurdité du réalisme : l'idée d'individu*. — Chaque forme de réalisme se définit par la façon dont elle distingue l'universel des individus où il se réalise : 1. *readier*; 2. *normaliter*; 3. *secundum rationem*; cf. supra 1°. 2.

1. *Readier*. — La première forme du réalisme se subdivise à son tour en deux selon que l'universel se multiplie ou non, d'un individu à l'autre; col. 734 au bas.

a) *Xon multiplicatur*. — En face de l'idée d'une chose qui existerait en plusieurs tout en restant identique à soi, la position d'Occam est extrêmement nette : *ista opinio est simpliciter falsa et absurda*; cette note d'absurdité revient maintes fois : *...quit absurda sunt... et multa alia absurda quæ nullus sanus mentis caperet sequuntur...*, *...ex illo sequuntur multa absurda...* I SenL. ilM. II, q. iV, I).

Panni cette surabondance d'absurdités, essayons de distinguer une note dominante. Le premier argument qu'apporte Occam s'énonce ainsi : *lads res [universals], si poneretur, esset una numero, ergo non esset in pluribus singularibus, nec de essentia illorum*. Le second confirme le premier et s'achève ainsi : *ergo est una numero*. Quant au troisième, voici encore sa conclusion : *ergo non est aliqua res universalis de essentia istorum individuorum*. Nous voulons mettre dans ces individus une chose universelle, absolument une en soi et essentielle à eux-tous; mais cette chose, ce n'est plus un universel, c'est un individu de plus, *est una numero*, extérieur aux autres, *non est de essentia istorum*. Occam s'explique on ne peut plus clairement : *vere et proprie jtolest dici... quod illa res universalis est una numero, sicut essentia divina est una numero, et sicut intellectus possibilis qui fingitur a Commentatore est unus numero, et sicut quicumque angelus est unus numero, et anima intellectiva secundum rei veritatem est una numero*; comme Dieu, l'intellect d'Averroès, l'ange, l'âme intellectuelle, notre universel est un individu « séparé ». Il est séparé du sensible; Occam peut évoquer plus loin le platonisme, *opinio Platonis*, — cl il devient proprement individuel, singulier : *et fla per consequens cum omnis res una numero sit vera res singularis, omnis*

res universalis erit vere res singularis, q. iv, D. L'unité de la chose universelle en fait l'unicité, qui la sépare des individus dont clic devrait être l'essence : c'est *un* être, donc un individu.

b) *.Multiplicatur.* — L'universel est ici affecté de différences qui le multiplient d'un individu à l'autre : l'universel n'est qu'une partie des individus; quand le tout varie, la partie varie également. Le jugement d'Occam est aussi dur : (*sla opinio est simpliciter falsa*, q. v, B. La note d'absurdité revient : l'adversaire est acculé à deux conséquences inadmissibles, *quorum utrumque est absurdum*; d'ailleurs, on pourrait emprunter contre lui bien des arguments à la question précédente ; *quod non sit talis natura [universalis] probant fere omnes rationes positae in priori quaestione contra opinionem ibi improbatam*, q. v, l).

Retenons cependant une raison nouvelle appropriée à cette question : *non posset ibi poni talis natura nisi esset pars essentialis ipsius individui, sed semper inter totum et partem est proportio, quod si totum sit singulare, non commune, qua libet pars eodem modo est singularis proportionabiliter, nec potest una pars plus esse singularis quam alia; ergo vel nulla pars individui est singularis vel quolibet; sed non nulla; ergo qualibet*, q. v, D. Si le tout est singulier, la partie l'est aussi et toutes le sont également : la singularité prend tout l'être.

Il y a deux manières de mettre, entre l'universel et l'individu où il se réalise, une distinction réelle; ou bien il est un dans tous, ou bien il varie de l'un à l'autre, comme la partie change avec le tout. Dans le premier cas, l'universel se ferme sur soi et constitue un individu de plus. Dans le second, l'universel devient aussi singulier que l'ensemble où il est pris. Réaliser ainsi l'universel est une absurdité, mais cette absurdité nous découvre une évidence, l'évidence que l'être est individu et tout entier singulier. Il faut bien penser à Abélard; cf. supra, 1.3°, 3 (col. 723). La même idée s'affirme dans les questions vi et vu. où Occam rejette entre l'universel et l'individu la distinction formelle et la distinction de raison.

2. *Formaliter.* — Après avoir exposé et critiqué la doctrine de Scot. Occam nous propose les conclusions suivantes, q. vi. P, Q :

Quirlibet res singularis seipsa est singularis. L'individu est coulé d'un bloc : sa singularité n'est pas de l'ajouté, *aliquid additum*; c'est son essence même.

Omni res extra animam est realiter singularis et una numero. Toute chose subsistante est une chose, un individu.

Quolibet res extra animam seipsa est singularis, ita quod sine omni addito est illud quod immediate denominatur ab intentione singulari. Reprise en une seule des deux premières propositions : le réel est essentiellement. Immédiatement singulier.

Nec sunt possibilia quarumque a parte rei qualitercumque distincta, quorum unum sit magis indifferens quam reliquum, vel quorum unum sit magis unum numero quam reliquum. La doctrine de Scot. longuement exposée auparavant, q. vi, B, analyse l'individu en une nature et une différence : la nature, de soi indifférente à être cet individu ou cet autre, possède en soi une unité réelle quoique moindre que l'unité de l'individu. *unitas realis minor unitate numerali.* Il est patent que cette indifférence et cette unité intérieures à l'individu ne peuvent se concevoir dans la réalité coulée d'un bloc qu'Occam a d'abord posée.

Ita qualibet res extra animum seipsa erit haec. Nous reprenons encore l'idée essentielle pour en considérer deux conséquences :

nec est qua-renda aliqua causa individuationis. L'être est individu par cela même qu'il est; on n'a que faire d'un principe d'individuation.

„...sed magis esset qua-renda causa quomodo potuisset est aliquid esse commune et universale. S'il n'y a plus à expliquer l'individu, l'universel fait difficulté; comment en assurer la possibilité dans un monde où tout est singulier? Nous avons rencontré la difficulté chez Abélard; nous la retrouvons chez Occam, avec la même solution. Si Socrate n'a pas plus de rapport avec Platon qu'avec un âne, on ne comprendra jamais comment Socrate et Platon vérifient la notion d'homme, et l'âne point, *nisi major esset convenientia inter Socratem et Platonem quam inter Socratem et istum asinum non plus posset abstrahi conceptus specificus a Socrate d Platonem quam a Socrate et asino*, q. vi, M M. Comment se représenter la convenance entre Platon et Socrate qui fonde l'espèce « homme »? Voilà la question qui divise réalistes et nominalistes.

Les réalistes raisonnent ainsi : *omni intellectu circumscripto, major convenientia ex natura rei est inter Socratem et Platonem quam inter Socratem et asinum, ergo ex natura rei Socrates et Plato conveniunt in aliqua natura, in qua non conveniunt Socrates et iste asinus*, q. vi, M M; cf. *ibid.*, E E. Le raisonnement est simple: *realiter conveniunt, ergo in aliquo reali conveniunt...*

Le nominalisme refuse précisément cette nature qui se retrouverait dans les individus, ayant en chacun sa réalité distincte. Mais refuser la convenance en une nature, ce n'est pas repousser toute convenance, ni les degrés de convenance.

On concevra simplement la ressemblance de Platon à Socrate à la manière dont on conçoit la ressemblance d'une créature à Dieu, et qu'une créature soit plus qu'une autre semblable à Dieu : on ne met cependant pas à la réalité divine et à la réalité créée un élément commun, *magis convenit natura intellectualis cum Deo, ex hoc quod est imago Dei, quam natura insensibilis, quia non est imago Dei; et tamen in nullo reali conveniunt, quod sit aliquo modo distinctum ab istis, etiam secundum eos* (les réalistes), *sed seipsis plus conveniunt. Ita in proposito : quod Socrates et Plato plus conveniunt quam Socrates et iste asinus, omni alio circumscripto*, q. vi, N N. Et plus loin : *est major convenientia inter Socratem et Platonem quam inter Socratem et istum asinum non propter aliquid aliquo modo distinctum, sed seipsis plus conveniunt, ibid.*, O O. De même que, pour expliquer que Socrate est Socrate, il ne faut pas concevoir une différence qui individue sa nature; pour expliquer que Socrate est homme, il ne faut nullement distinguer dans l'individu une nature; arrêtons-nous ainsi devant l'être un de Socrate ou de Platon : *nec est alia causa quicquid nisi quia Socrates est Socrates, et Plato est Plato, et ulerque est homo, ibid.*, E E. Mais *homo* ne désigne ici aucune réalité distincte, simplement cette ressemblance qui va de tout Socrate à tout Platon et fonde dans l'âme une notion commune. On retrouve la position d'Abélard, et même ses expressions.

Nous revenons toujours à ce point que l'être est individu, d'une seule coulée et faisant bloc. Il y a sans doute des degrés dans le réel, degrés de convenance, *major convenientia inter Socratem et Platonem quam inter Socratem et istum asinum*, et degrés de perfection, *iste angelus est perfectior isto asino*, q. vi, Q. Mais ces degrés réels sont des degrés entre les êtres. A l'intérieur d'un être, il n'y a pas de degrés d'être, de réalités distinctes : tout est égal et indivisible. Voilà ce que signifie le rejet de la distinction formelle. Reste à examiner la question vu, où Occam rejette la distinction de raison.

3. *Secundum rationem.* Aux questions iv, v, vi, on a montré que l'universel et le singulier ne pouvaient pas constituer des réalités distinctes si l'universel est réel, il faut donc qu'il soit la même réalité que le singulier : *aut eadem res realiter est universalis et singularis aut non. A'on potest dici quod non, sicut probatum*

est in tribus quæstionibus præcedentibus, la différence déraison se pose sur une identité de réalité, q. vu, G. Il faut qu'universel et singulier soient une seule et même chose : ce qui est impossible ici.

La définition de l'universel le sépare du singulier : *illa res quæ est singularis non est prædicabilis de pluribus, sed quod est universale est prædicabile de pluribus, ergo non est idem*, q. vn, (i). Il est vrai que le réalisme ne prétend mettre dans les choses qu'*aliquo modo, saltem in potentia et incomplete, ibid.*, l'universalité de la proposition : *universale non prædicatur de pluribus nisi per actum intellectus componentis, ibid.*, G. Il lui suffirait de mettre dans la chose un *posse prædicari de pluribus*, mais sa singularité, c'est précisément un *non posse prædicari de pluribus*. C'est toujours la même incompatibilité radicale : *posse prædicari de pluribus et non posse prædicari de pluribus contradicunt, ibid.*, IL. La singularité de l'être répugne à toute universalité, même de puissance : *impossibile est contradictoria primo de eodem verificari, ibid.*, G; la dernière tonne du réalisme n'est pas moins impossible que les premières.

Occam peut donner sa conclusion générale dans toute sa force : *nulla res extra animam nec per se nec per aliquid additum reale vel rationis, vel qualitercumque consideretur vel intelligatur, est universalis*; — d'aucune manière, nous ne pouvons trouver l'universel dans la réalité; c'est impossible, au dernier degré de l'impossibilité : *tanta est impossibilitas quod aliqua res sit extra animam quocumque modo universalis... quanta est impossibilitas quod homo sit asinus*, q. vu, S; autant vaudrait identifier l'homme à l'âne. ou à l'âne et au bœuf tour à tour : *eadem facilitate possem dicere quod homo secundum unum esse vel sub una consideratione vel intellectione est unus asinus, sub alia unus bos, et sub alia unus leo: quod est absurdum, ibid.*, H. L'absurdité du réalisme éclate.

L'universel devient extérieur au réel comme le mot l'est à la chose : *Ideo dico quod universale non est in re nec realiter nec subjective, non plus quam vox: homo quæ est una vera qualitas est in Socrate vel in illis quos significat; hoc universale est pars singularis respectu cuius est universale non plus quam vox est pars sui significati*, q. vu, T. L'universel n'est pas plus dans les choses que la parole; on parle cependant des choses, on dit les mots des choses; de même façon, l'universel sera un signe : *sicut lumen ipsa vox vere et sine omni distinctione prædicatur de suo significato, non pro se, sed pro suo significato, ita universale vere prædicatur de singulari suo, non pro se, sed pro singulari suo, ibid.* Comme chez Abélard, la singularité du réel nous ramène à la seule universalité des signes. Et comme Abélard interprétait de cette façon Aristote, Porphyre et Boèce, Occam interprète la tradition aristotélicienne plus vaste qu'il connaît : *Et ista est intentio Philosophi et Commentatoris, imo omnium philosophorum recte sentientium de universalibus, ibid.*

L'individu — Embrassons du regard la route que nous avons suivie de la question iv à la question vu :

Un être, c'est un individu : *unum numero, singulare* (question iv);

Toute partie d'un être est individuelle comme lui (question v);

L'être est individu par cela même qu'il est : l'individualité ne requiert pas d'explication; la possibilité de l'universel vient de la convenance d'un individu avec l'autre : une ressemblance qui va de tout l'un à tout l'autre, sans en diviser aucun (question vi);

L'individualité de l'être exclut de lui toute universalité, même virtuelle; l'universel n'est avec le réel que dans le rapport de signe à chose signifiée (question vu).

En ces questions iv-vn dont il tient si fort les conclusions et où il s'oppose consciemment à tous les

autres docteurs, Occam découvre, en même temps que l'absurdité du réalisme, une métaphysique de l'individu. Nous tenons une position caractéristique de son nominalisme.

Nous ne pouvons demander à Abélard, dans les premiers moments de la scolastique, cette perfection, cette abondance, cet excès même de technique que présentent, — après deux siècles, dont le xnr. — les questions d'Occam de *natura universalis*. Mais, chez l'un comme chez l'autre, on voit s'affirmer, sur un problème pose par une logique des termes, signes des choses, une métaphysique de l'individu qui fait peut-être l'essentiel du nominalisme.

1° Le problème des distinctions. — Une dernière remarque sur nos questions v-vi nous fera saisir l'ampleur de cette métaphysique : comment elle peut s'appliquer à de nouveaux problèmes.

Occam ne traite pas de même façon toutes les distinctions : réelle, formelle, de raison : il écarte simplement la possibilité d'une distinction réelle entre l'universel et le singulier; il déclare impossibles en soi, dans tous les cas, la distinction formelle et la distinction de raison. Le premier argument contre Scot commence ainsi : *impossibile est in creaturis aliqua differere formaliter...*, q. vi, E, — sur la réserve *in creaturis*, uniquement motivée par des raisons théologiques; cf. *infra*, col. 778. A la question vn. K. où il est traité de la distinction de raison, Occam renvoie aux questions sur les attributs divins, *sicut dictum est in quaestione de attributis*, qui précèdent immédiatement les questions sur les universaux. Là, nous retrouvons les distinctions formelles et de raison; cf. *infra*, col. 755 sq., dans toute une question sur la distinction de raison : *Utrum aliquid reale posset distinguere secundum rationem ab aliquo reali, loc. cit.*, q. m, A, et une argumentation contre la distinction tonnelle en général : *Arguo per unum argumentum quod est irregulariter contra distinctionem vel non identitatem formalem ubicumque ponitur*, q. t. l. Occam a eu conscience de la généralité du problème; envisageons-le dans sa généralité.

1. Contre la distinction formelle. — La critique de la distinction formelle est une dans les questions i et vi, E, la première sur les attributs de Dieu, la seconde sur les universaux.

La distinction formelle existe *ex natura rei*, à part de l'intellect : ne mêlons pas nos concepts aux choses; pensons à la seule réalité.

Toute distinction est une non-identité : là où n'existe pas l'identité parfaite, il y a matière à deux contradictoires : *ubicumque est aliqua distinctio vel non identitas. ibi possunt aliqua contradictoria de illis verificari*, q. i, D. Si *a* et *b* ne sont pas identiques, on peut toujours opposer : « *a* est identique à *a* », « *b* n'est pas identique à *a* ». Occam formule cela avec l'extrême rigueur qui lui est habituelle : *si a et b non sunt idem omnibus modis, tunc sunt irregulariter amba vera : a est idem a omnibus modis, et : b non est idem a omnibus modis, ita quod : esse idem a omnibus modis, et : non esse idem a omnibus modis, verificantur de a et b. ibid.* Les termes *a* et *b* des contradictoires sont les signes des choses de même nom. *a* et *b*, non identiques : les termes « homme », « âne » sont ainsi des signes des choses « homme », « âne ». La non-identité des choses emporte la contradiction entre les signes.

La réciproque est vraie : *impossibile est contradictoria verificari de quibuscumque, nisi illa, vel illa pro quibus supponunt, sint distinctæ res, ibid.* Voici deux propositions dont les termes signifient la seule réalité, à part de l'esprit; ces propositions se contredisent : il faut en conclure à la distinction dans la réalité des deux choses que signifient les sujets des propositions. En effet ;

a) Si on refuse cette conclusion, on refuse de jamais

conclure une distinction entre deux choses nu inonde : *periret omnis ria probandi distinctionem rerum in creaturis, quia contradictio est via potissima ad probandam distinctionem rerum, q. vi. l.* Ce ne sont pas les choses que nous savons, mais les propositions sur les choses : nous n'arrivons à distinguer deux choses que par deux propositions qui s'excluent.

bt Si on admet que la contradiction prouve tantôt une distinction réelle, tantôt une distinction formelle, il n'y a plus de raison pour ne pas mettre partout des distinctions formelles, nulle part des distinctions réelles : *eadem facilitate dicam universaliter quod esse et non esse oerificanlur de a et b [trotier distinctionem formalem, et ita perit omnis via probandi aliquam distinctionem rei non identitatem realm inter quacumque, q. i. l.]*.

c) Toujours égale à elle-même, la contradiction ne peut conduire qu'à un seul mode de distinction. *Omnia contradictoria habent a-qualem repugnantiam* : nos deux textes, q. i, D et q. Vf, E. nous ramènent à cette pensée sans doute fondamentale.

La question i, l), s'exprime ainsi : *omnia contradictoria habent rcqualem repugnantiam inter se. Tanta est enim repugnantia inter animam et non animam, asinum et non asinum, quanta est inter Deum et non Deum, sire ens et non ens*. Toute contradiction est égale à l'opposition entre être et non-être.

Il y aurait une échappatoire : *Xisi forte dicatur esse major repugnantia inter ista quam illa propter maiorem perfectionem alicujus partis in una contradictione quam in alia*. Mais Occam ferme cette vole : *sed hoc non est ad propositum*.

il ne considère pas que dans être Dieu, n'être pas Dieu se joue plus de réalité qu'entre être âne, n'être pas une; il considère seulement une position et la négation aussitôt. Le contenu de la pensée importe peu, nous sommes à un point de vue purement formel, ce que confirme la question vi, E :

Omnia contradictoria habent aqualem repugnantiam, sed tanta est repugnantia inter esse et non esse quod, si A est et b non est, sequitur quod b non est a, ergo sic est de quibuscumque contradictoriis Ainsi a est b et b non est a donnent le même résultat que a est et b /10/1 est : la même opposition se retrouve entre *esse, non esse* et *esse a, non esse a*.

On peut contester ce point de vue : *de primis contradictoriis est hoc rerum quia per illa contingit probare non identitatem realem, non autem contingit hoc per alia contradictoria* *Esse, non esse* prouvent la distinction réelle : lorsque deux choses se séparent dans l'existence, c'est bien qu'elles sont deux. *Esse a, non esse a* prouveraient seulement la distinction formelle : l'individu et la nature spécifique sont inséparables, mais l'un n'est pas l'autre; de même, la sagesse et la bonté divines — Que va répondre Occam?

Forma syllogistica tenet in omni materia; ergo : hic est bonus syllogismus : omne a est b, c non est b, ergo c non est a, fl per consequens, ita de a et non est a verum quod : si hoc est a et hoc non a. sequitur quod hoc non est, sicut : si hoc est et hoc non est, ergo hoc non est hoc.

Nous sommes au suprême degré de l'abstraction logique. Il suffit que ce soit le même syllogisme; Occam considère la seule identité de forme. La forme n'est-elle pas l'essentiel pour une pensée dont l'élément dernier, c'est le tenue? La logique qui est au point de départ du nominalisme fait du concept une façon de moi. l'intellection n'est pas prise de possession de son contenu par l'esprit, mais parole sur une chose qui lui reste extérieure; le concept n'est qu'un signe, et la pensée joue comme une algèbre. De ce point de vue *eue* et *non esse* ne s'opposent pas autrement qu'*esse a* et *non esse a* : la seule chose qui compte ici, c'est le non, la forme de la contradiction. Entre les signes, la

contradiction est toujours égale à elle-même et ne peut conduire qu'à une seule distinction entre les choses.

La logique du langage, où le concept est signe, fournit l'instrument de démonstration d'une métaphysique qui exclut la distinction formelle.

Ayant marqué combien les signes sont extérieurs aux choses, nous «levons, par compensation, rappeler aussitôt à quel degré ils leur sont liés : par leur essence même de signes. La correspondance entre la distinction des choses et la contradiction entre les propositions montrent assez que le mouvement de la pensée suit les articulations des choses et que les choses se séparent comme se disjoignent les termes qui les signifient précisément.

2. *Contre la distinction de raison*, — La distinction formelle prend sur les choses, telles qu'elles sont en soi, *omni intellectu circumscripto*; la distinction de raison se fait par l'intellection. *secundum considerationem intellectus*; elle n'est pas moins inconcevable. Voici la critique qu'en apporte Oceani, q. in, B :

Il s'agit de voir comment, sous l'action de l'intellect, paraît à l'intérieur d'une chose réellement une la différence de raison.

a) C'est, dira-t-on, que l'intellect forme, de relie chose une. deux concepts : *[differentia] est propter diversas rationes fabricatas circa eandem rem*.

Ce que forme l'intellect, répond Occam, n'est pas la chose, mais autre chose. La réalité peut rester une en soi : une chose n'a pas plus à se dédoubler pour deux concepts, qui ne sont pas elle, qu'à cause de deux choses quelconques, qui lui sont extérieures : *nunquam aliqua res distinguitur a seipsa ratione propter diversitatem rationum quae non sunt ipsa, sicut nec distinguitur realiter a seipsa propter diversitatem rerum quarumcumque quae non sunt ipsa*.

b) Dira-t-on que l'intellect ne forme pas seulement des concepts différents, mais conçoit différemment la chose, *differentia est quia aliter concipitur eadem res ab intellectu?*

Mais concevoir différemment l'objet suppose une multiplication, soit des modes de concevoir, soit de l'objet conçu :

Jpsi modi concipiendi qui non sunt ipsa res concepta multiplicanlur : la multiplicité des modes de concevoir est extérieure à la chose, la laisse à son unité; *et. supra, a)*.

Objectum ipsum aliquo modo multiplicatur ita quod sint plura objecta formalia : si l'objet même est multiplié, nouveau dilemme :

ou il tient sa multiplicité de soi, *ex natura rei* : la distinction n'est plus de raison, mais formelle;

ou il ne devient multiple que par l'intellection, *tantum per actus intellectus* : la multiplicité dans l'intellect est extérieure au réel, qui demeure à son unité : cf. *supra, a)*.

C'en est fait de la distinction de raison. L'être réel et l'être de raison demeurent face à face : toujours le signe et la chose. Voici en effet les trois distinctions à deux termes :

ens reale — *ens reale* : «deux choses;

ens rationis — *ens rationis* : deux signes;

ens reale — *ens rationis* : une chose, un signe.

3. *La distinction réelle*. — Nous pouvons conclure ainsi sur le problème «les distinctions :

a) *Il n'y a dans les choses qu'une distinction, comme il n'y a dans la pensée qu'une contradiction*; cf. *supra, La)*.

b) *La distinction réelle ne dépend en rien de l'intellect* : la pensée ne fait pas plus la distinction que l'être même : *nec [distinctio reatis] plus dependet ab intellectu quam ipsa entitas dependet ab Intellectu*, q. nr, B.

c) *En divisant les choses, l'intellect suit la distinction réelle* : Il faut bien comprendre la parole d'Avicenne :

que la pensée divise cc que la réalité unit, *intellectus est natus dividere adunata in re in ra ex quibus coni* | *ponitur*, q. III, G.

Diviser, pour l'intellect. c'est concevoir l'un sans Poutre, *intelligerc unum non intelligendo reliquum*, *ibid.* y.

~ Une telle division est possible entre objets réellement distincts quoique unis dans la réalité, tels que matière et forme, substance et accident : *adunata in re sunt aliqua nulla distincta reuliter facientia, tamen unum in re, sicut se habent materia et formui, subjectum et accidens et huiusmodi, ibid.*

Une telle division est Impossible à l'intérieur d'un objet dont l'unité exclut la distinction réelle : *quod lumen a et b suit una res et a non distinguatur reuliter a b, et tamen quod intellectus dividat a a b, intelligendo a et non intelligendo b. net e converso, est impossibile, ibid.*

La distinction réelle est comme l'articulation des choses que suit la pensée en les divisant.

d) *Du point de vue de la foi, la distinction réelle sépare des choses que Dieu peut créer à part.* — Nous devons accorder à Dieu de pouvoir faire tout ce qui ne nous paraît pas contradictoire, ainsi de pouvoir séparer des choses distinctes : cc qui est séparable devant notre pensée est séparable par la puissance divine. Nous retrouverons cela: cf. *infra*, col. 761 sq.

Interprétée théologiquement, la distinction réelle nous mène du réel au possible.

5. *Le problème de la relation : l'idée d'absolu.* — La théorie des distinctions est un centre, d'où les perspectives doctrinales apparaissent très nettes et simples.

.Jetons un regard en arrière, sur le problème de l'universel : s'il n'y a ni distinction formelle, ni distinction de raison, les questions vi et vu sont résolues aussitôt ; quant aux questions iv et v. où l'universel et le singulier ont entre eux une distinction réelle. Ils y paraissent deux choses dont chacune peut être conçue et exister même à part de l'autre : absurdité; cf. *loc. cit.*, q. v. D: *si in individuo essent talia duo reuliter distinctu non videtur includere contradictionem quin unum istorum posset esse sine altero.*

Envisageons maintenant un nouveau problème, celui de la relation, problème capital : « Une philosophie particulière de la relation contient, en effet, en abrégé tout un système, une conception de l'univers et de ses rapports et même une métaphysique religieuse, puisqu'elle trouve des applications les plus délicates dans les mystères de la Trinité et de l'incarnation ». E. Longpré, *La philosophie du IL Duns Scot.* dans *Études franciscaines*, nov.-déc. 1923. p. 589; cf. *infra*, col. 777. Nous allons pouvoir donner de la position d'Occam un exposé très simple, d'après la *Summa totius logica*. Venise. 1522, au lieu de suivre l'ordre complexe des questions du *Commentaire*, L I, dlst. XXX, q. i-iv; L II q. n.

Il s'agit de montrer *quod relutio non sit distinctu ab absolutis* ; il y n, dans le monde, des choses posées chacune en soi. absolument; tels sont par exemple les termes des relations, mais la relation même est essentiellement tournée vers autrui, *relatio sive ad aliquid* : a-t-elle de quelque façon une réalité distincte de ses termes absolut? (i. *I Sent.* dis! *... q. I. A. ... ams relatio aliquid a parle rei quocumque modo distinctum ab omni absoluto*, q. n. A. *... respectus... importare aliquas res quocumque modo distinctas a rebus absolutis.* Le problème de la réalité du rapport, comme celui de la réalité de l'universel, c'est une question de distinction. Sachant qu'il n'existe dans la réalité que la distinction réelle, nous nous demanderons seulement si, entre la relation et ses termes, on peut mettre une distinction réelle. En face de Scot. Occam définit la seule voie qui s'ouvre à lui : *si tenerem quod relatio esset*

aliqua res, dicerem cum Johanne quod esset res distincta a fundamento et discordando dicerem quod < mnis relatio differt reuliter a fundamento... Cujus ratio est : quia qua cumque creatura alteri comparata est eadem sibi realiter vel differt realiter quia non peno distinctionem formalem in creaturis. // Sent., q. n. H. La théorie des distinctions nous force de choisir entre une relation réelle, réellement distincte de ses termes, et l'inexistence de la relation. C'est le point de vue de la *Summa totius logica* : *Quidam... ponunt... quod relatio non est alia res extra animam distincta realiter et totaliter a re absoluta et a rebus absolutis... Alii autem ponunt quod relatio est quadam res quae non plus est res absoluta quam homo sit asinus, sed est distincta realiter et totaliter a re absoluta et a rebus absolutis*, l. p.; rs, c. xlix. Nous nous sommes demandés si à l'universel correspondait un mode d'existence propre, un *esse in pluribus*; nous nous demandons maintenant si la relation a une réalité originale, *esse ad aliquid*. Dans les deux cas, Occam, appuyé sur la théorie des distinctions, répond : impossible.

L. Les nomina relativa. — Le problème de la relation se pose dans la même logique du langage que celui de l'universel. Les relatifs se définissent comme des noms, grammaticalement : *aliqua nomina sic sua significata significant quod absolute possunt de aliquo predicari absque hoc quod addatur eis casus obliquus alterius dictionis, sicut : aliquis est homo quamvis non sit alicujus homo, et sic de aliis casibus obliquis. Alia nomina sic sua significata significant quod de nullo verificari possunt nisi vere et convenienter posset addi eis casus obliquus alterius dictionis, sicut impossibile est quod aliquis sit pater nisi sit nllujus pater, et impossible est quod aliquid sit simile nisi alicui sit simile, ita quod ista nomina: pater, filius, causa. simile et huiusmodi de nullo possunt affirmari vere, si significative sumantur, nisi vere et convenienter possit eis addi respectu e/usdem alicujus casus obliquus*; i. *Totum TALIA NOMINA VOCANTUR NOMINA RELATIVA*, t)C *Cit.* • Socrate est l'homme : *homme* signifie Socrate absolument; on n'est pas l'homme de ou à...; — Socrate est père... » : *père* signifie Socrate relativement; on est père de... *Ilcmmc* est <dgrc de Socrate, ou de son fils, d'individus, substances exist; ni en soi et portant des qualités, dont chacune existe dans sa substance, substances et qualités sont des absolus. La question est de savoir si *père* n'est signe que de la réalité absolue de Socrate et de son fils, ou s'il signifie en plus une troisième réalité, distincte de ces deux absolus, lien de l'un avec l'autre.

2. *Absurdité du réalisme de la relation.* — Comme il y a un réalisme des universaux, qui leur fait signifier une réalité distincte des singuliers, il y a un réalisme des relatifs, qui leur fait signifier une réalité distincte des absolus; et le second n'est pas moins absurde que le premier.

En voici une preuve : *Omnem rem quam Deus conservât sine alia re potest Deus de novo producere etiamsi illa res alia non sit vel nunquam fuisset; si ergo paternitas qua refertur pater ad filium sit alia res a patre et filio, et Deus eam conservat sine generatione, quia illa pater crita est, ergo potest vel potuit Deus eam paternitatem de novo producere etsi nunquam fuisset illa generatio, et per consequens poterit aliquid esse pater illius quem non genuit.* Si la paternité est une chose distincte de l'élément qui a engendré. Dieu peut donner la paternité à un être qui n'a jamais engendré. Nous ne rapporterons pas d'autres arguments. Occam d'ailleurs ne nous les donne pas tous : *Alhr rationes innumerabiles possunt adduci pro hac opinione quas causa brevitatis pertransco, loc. cit.*

Il nous suffit de tenir le principe de telles raisons : la distinction réelle fait les choses qu'elle distingue sé-

parables devant notre pensée et pour la puissance de Dieu; si la relation se distingue ainsi de ses termes, elle en devient séparable, ce qui conduit à toutes sortes d'absurdités.

3. *Ar nominalisme de la relation.* — Pour échapper à ces absurdités, avouons que la relation n'ajoute pas une réalité nouvelle à la réalité absolue de ses termes. En conséquence :

En dehors des substances et qualités, qui existent absolument, il n'y a point de réelles distinctes : *præter res absolutas, scilicet substantias et qualitates, nulla res est imaginabilis nec in actu nec in potentia, loc. cit.* À critiquer le réalisme de l'universel, nous avons découvert que le réel est individu : À critiquer le réalisme de la relation, nous découvrons que le réel est absolu.

S'il n'existe pas de réalité relative, il existe des noms relatifs, autres signes des choses que les noms absolus : *illas eadem res diversa nomina diversimode significant, ibid.* De même que l'universel, la relation est rejetée parmi les signes.

Comme l'universel encore, la relation est signe du réel. L'universel signifie les individus sans cire, d'aucune façon, en eux, une réalité distincte : il suffit que Socrate soit Socrate, il ne lui faut rien de plus pour que je puisse le dire « homme ». De même, la relation signifie ses termes sans avoir, hors de l'âme, aucune réalité propre ; l'ordre de l'univers n'est rien de distinct de ses parties, (*non est] ordo vel unitas [universi] aliquid in re distinctum ab omnibus partibus universi, / Sent., dist. XXX, q. I, S;* il ne faut pas imaginer la relation comme une chose ajoutée à ses termes, à la façon d'un lien matériel, *quasi quoddam ligamen ligans corpora, Quodlibeta septem, Strasbourg, 1191, quodl. VII, q. xm* : il suffit que les parties de l'univers soient elles-mêmes, sans rien de surajouté, pour que je puisse les dire « ordonnées ».

Le réel excluant de soi le relatif comme l'universel, le premier, comme le second, relève de la logique, qui étudie les noms relatifs, tout comme les universaux. Comme le terme écrit ou parlé recouvre un terme pensé, on pourrait se demander, pour la relation, quelle est sa nature de concept : « la même façon que pour l'universel.

Ici est le nominalisme de la relation, qui serait d'ailleurs dans la pensée d'Aristote : Occam n'a cru d'abord que le philosophe tenait la réalité propre de la relation, *quam [opinionem] aliquando credidi esse opinionem Aristotelis, sed nunc mihi videtur quod opinio contraria sequitur ex principiis suis*, mais il s'est convaincu et veut nous convaincre du contraire : *Et quod illa opinio* (le nominalisme de la relation) *sit Aristotelis potest sic persuaderi, Summa totius logicæ, I^{er} pars, c. xi. ix; cf. / Sent., dist. XXX, q. m, A : utrum de intentione Philosophi fuit ponere quemcumque respectum a parte rei distinctum ad omnibus absolutis.* Comme celui de l'universel, le nominalisme de la relation se donne pour l'interprétation juste de l'aristotélisme.

6. *La métaphysique du nominalisme.* — L'ordre des questions sur les universaux nous a conduit à chercher l'essentiel du nominalisme dans sa métaphysique; le problème de l'universel, qui se pose à partir d'une logique du langage, nous mène, par l'absurdité du réalisme, à l'idée de l'individu; le problème de l'universel dépend du problème des distinctions qui commande aussi le problème de la relation ; avec la discussion de ce dernier, la même réalité qui s'était définie comme individu, se définit comme absolu : nous le nommons bien une conception de l'être, une métaphysique, dont voici la perspective :

1. *Perspective de l'occamisme.* Que savons-nous? — Des propositions*, composées de termes, qui sont les signes des choses.

Nous reconnaissons la diversité des choses à la contradiction qui éclate entre leurs signes, cette contradiction est toujours égale à elle-même et il n'y a qu'un mode de diversité intérieure au réel : la distinction réelle qui va d'une chose à une autre, l'une pouvant se séparer de l'autre devant notre pensée et par la toute-puissance de Dieu.

Comment accorder à l'universel une réalité distincte dans le singulier? Il n'y a qu'une distinction entre réalités. La distinction réelle, qui existe seulement entre individus.

Comment accorder à la relation une réalité distincte de ses termes? Il n'y a qu'une distinction entre réalités, la distinction réelle, qui existe seulement entre absolus.

Appuyés sur le rejet de toute diversité intérieure aux choses qui ne serait pas la distinction réelle, nous ne trouvons, sous les noms de matière, forme, substance, qualité, rien de réel qui ne soit un individu et un absolu : en aucune réalité, rien ne peut se distinguer assez pour être à quelque degré universel, à quelque degré relatif.

Toutes les absurdités du réalisme (les relations comme des universaux) semblent nous ramener à une évidence inexprimable de l'unité intérieure de chaque réalité, de son identité avec soi : serait-ce là l'intuition métaphysique centrale du *nominalisme*, qui manifesterait sa puissance de négation en écartant du réel le relatif et l'universel, en les réduisant à des noms?

Une métaphysique n'est pas qu'une intuition; c'est tout autant la technique qui la rend communicable; relie technique, Occam la trouve dans sa logique, et nous avons mesuré combien la théorie des distinctions, dont tout le reste procède, tient à sa logique.

Intuition et technique : nous tenons une hypothèse sur le nominalisme d'Occam.

2. *D'Abélard à Occam.* Le nominalisme du xiv^e siècle prend figure pour nous. Est-il si différent de celui du xiii^e? Nous n'en avons pas eu le sentiment, lorsque nous avons suivi la discussion occamienne du problème des universaux.

(Cries, entre Occam et Abélard. Il est des faits d'histoire intellectuelle qu'il ne faut pas oublier :

la découverte de l'Aristote de la tradition arabe a donné à l'aristotélisme, texte et commentaires, qui n'était que logique, son aspect physique et métaphysique;

dans l'ordre de la logique même, née au Moyen Âge de l'Organon, de Porphyre et de Boèce, les travaux de Lambert d'Auxerre et de Pierre d'Espagne se sont joints à ceux d'Abélard et ont ajouté à la *logica antiqua* une *logica modernorum*. Ueberweg-Oeyer, *Grundriss*, p. 135-156;

les théologiens du xiii^e siècle ont apporté tous leurs problèmes et toutes leurs solutions.

Cependant, toutes les ressemblances que nous avons notées reposent sur une identité substantielle :

d'Abélard à Occam, nous conservons, comme analyse et technique de la pensée, une logique du langage, où les pensées même sont des signes;

d'Abélard à Occam, le réalisme qui consiste à reconnaître aux choses (l'universalité des termes garde la même absurdité, et cette absurdité nous découvre une diversité intérieure de toute réalité. Occam n'a peut-être jamais proposé « la division du réel » une formule aussi pleine qu'Abélard : *cum res penitus eadem esse concedatur, homo scilicet qui in Socrate est, et ipse Socrates, nulla hujus ab illo distinctio est. Sulla enim res eodem tempore a se diversa est, quia quidquid in se habet, habet et eodem modo penitus. Logica « Ingridien- (ibus, édit. Gycr, p. 15, L 36-39* Si vous ne posez pas deux choses mais une, cette chose unique ne saurait être, d'aucune façon, autre que soi. Dans la doctrine

d'Abélard et dans celle d'Occam, nous voyons paraître leur même intuition.

Devons-nous conclure à une transmission du x^{iv} -siècle au xiv -siècle de la critique du réalisme et de la métaphysique du nominalisme? Pas nécessairement. Car nous savons que les pensées métaphysiques sont parfois retrouvées, à plusieurs siècles de distance, sans avoir été précisément reformulées. Occam nous dit, d'autre part, que tous ceux qu'il n'a lus, omnia quos vidi, sur le problème des universaux étaient réalistes; cf. *supra*, 1^o, I (col. 731). Il nous suggère de la continuité de la tradition logique médiévale : la même logique du terme, tirée d'Aristote, Porphyre, Boèce, qui n'a pu conduire une fois Abélard au nominalisme pourrait bien y avoir conduit une seconde fois Occam et son école. L'étude de cette tradition logique, qui par Lambert d'Auxerre et Pierre d'Espagne joint le x^{iv} -siècle au xiv -siècle, donnerait sans doute une intelligence plus complète du nominalisme médiéval. Dans l'état présent de nos connaissances, nous ne pouvons guère dépasser ces premières remarques.

7^o *La nature du concept*. — Universaux et relations ne sont d'aucune manière des réalités, mais seulement des termes; après leur avoir refusé toute existence *a parte rei*, nous avons à définir leur mode d'être *in anima*. Occam examine le problème à propos de l'universel dans la dernière des questions *de natura immanentis*. I Sent., dist. 11. q. viii.

Le terme, tel que l'universel, possède une triple existence : écrite, parlée, pensée, *in scripto, in voce, in anima*; cf. *supra*, 2^o (col. 737). Nous appellerons concept le terme, tel qu'il existe dans la pensée, avant tout langage. Il s'agit d'en préciser la nature.

L'universalité du concept n'est pas la même que celle du mot. L'universalité du mot, écrit ou parlé, ne tient point à sa nature, à sa réalité physique de son ou de dessin, mais à l'institution, à la volonté des hommes qui en fait un signe et un prédictible. On pourrait être tenté de concevoir ainsi tout universel comme de convention, *universale ex institutione* : *nulla res habet ex natura sua supponere pro alia re, nec vere predicari de alia re, sicut nec vox, sed tantum ex institutione voluntaria, et ideo sicut voces sunt universales per institutionem et predicabiles de rebus ita omnia universalia*. Mais, si rien n'est universel de sa nature, tout peut le devenir par convention, les choses extérieures aussi bien que celles de l'âme : *tunc nihil ex natura sua esset species nec genus nec e converso, et tunc inqualiter posset Deus et substantia extra animam esse universale sicut quicquid quod est in anima*, loc. cit., E. Cependant, on ne trouve d'universel que dans l'âme; c'est donc qu'il y a l'universel par nature, *universale naturale*, le concept. Pour faire voir comment peut exister ainsi de l'universel dans l'âme, nous devons entrer dans les deux possibilités (que le nominalisme laisse ouvertes; cf. *supra*, 1, 2 (col. 735); il y a deux façons d'être dans l'âme, que définissent les adverbes : *subjective, objective*.

I. *Le concept comme iussu subjectivum in anima*, — On peut tenir que les concepts rentrent dans la catégorie de la qualité et sont dans l'âme comme des accidents dans une substance. Voilà donc l'universel : *aliqua qualitas existens subjective in mente*, loc. cit., Q. Mais cette qualité de l'âme, on peut soit l'identifier à l'intellection, soit l'en distinguer : *verumtamen ista opinio posset diversimode poni : uno modo, quod ipsa qualitas existens subjective in anima esset ipsamet intellectio..., aliter posset poni, quod ista qualitas esset aliquid aliud ab intellectione et posterius ipsa*, loc. cit., Q; cf. B.D.

Quelle voie que l'on choisisse, l'universalité du concept s'explique de la même façon : *conceptus est quodlibet universale est aliqua qualitas existens subjective in mente quia ex natura sua est signum rei extra, sicut vox est signum rei ad placitum instituentis*, loc. cit., Q,

Comme le mot, le concept est signe; mais, au lieu d'être un signe artificiel, c'est un signe naturel. Cela pose, l'analyse atteint sans difficulté la pensée à travers le langage; toutes les propriétés que les mots possèdent par convention, les concepts les possèdent par nature; *sunt quidam qualitates existentes in mente subjective, quibus ex natura sua competunt talia qualia competunt vocibus per voluntariam institutionem*, *ibid.* D'un autre point de vue, les (sciences) que nous appelons grammaire, logique et psychologie sont toutes proches de se fondre. Tout comme le mot, le concept est d'essence singulière, *vere res singularis*, malgré sa signification universelle, dès qu'il entre comme attribut dans plusieurs propositions : *tamen universalis per praedicationem, non pro se, sed pro rebus quas significat*, *ibid.* Et les concepts, comme les mots, sont plus ou moins universels, selon que leur signification s'étend à des êtres plus ou moins nombreux, *unum... est plurium signum, et aliud paucorum*, *ibid.* Le concept est un signe, dont on éclaircit la nature en le comparant au mot.

L'activité de l'intellect est une façon de langage, un langage naturel : *nec videtur hoc magis inconveniens in intellectum posse elicere aliquas qualitates quam sunt naturaliter signa rerum quam quod bruta animalia et homines aliquos sonos naturaliter emittunt quibus naturaliter competit aliqua alia significare*, *ibid.* On comprend ici l'intellection, qui est le concept, ou ce qui le produit par analogie avec un aboiement ou un cri de douleur : voilà le signe naturel. Mais l'intellect n'est pas une faculté d'expression quelconque : *Est tamen in hoc differentia, quod bruta et homines tales sonos non emittunt nisi ad significandum aliquas passiones vel aliqua accidentia in ipsis existentia. Intellectus autem, quia est maioris virtutis quantum ad hoc, potest elicere qualitates ad quod cumque naturaliter significandum*, *ibid.* La faculté de concevoir est une puissance illimitée d'expression : de l'intellect naissent des signes de toutes choses, qu'expriment ensuite la diversité des langues écrites et des langues parlées; le concept est un signe naturel, que supposent les signes artificiels.

2. *Le concept comme iussu objectivum in anima*. — On peut se représenter que les concepts n'existent pas dans l'âme comme accidents de la substance, *subjective*, mais simplement comme des objets, *objective*, dont l'être n'est qu'être connu, *ita quod eorum esse est eorum cognosci*, loc. cit., F. A définir ce mode d'existence, nous allons retrouver des pensées d'Abélard.

a) *L'image* : son irréductibilité. — Voilà en effet les caractères de cet *esse objectivum* qu'Occam appelle encore *fictum* :

Il présente à l'esprit cela même que la chose est : *habet esse tale in esse objectui quale habet res extra in esse subjectui*, loc. cit., E; c'est une image, *similitudo vel imago, vel pictura rei*, loc. cit., F; cf. Abélard, *supra*, 1.5^o, 3, a) (col. 728). L'image est un objet devant l'esprit : *illud sic fictum vere est objectum cognitum ab intellectu*, loc. cit., 1^o; cf. Abélard, *ibid.* Il n'y a pas seulement image des choses sensibles, mais encore de l'immatériel : *tale fictum potest haberi de anima*, loc. cit., 1^o; cf. Abélard, *ibid.* L'image n'a pas d'existence réelle, tout son être est feint, ce qu'indiquent assez les termes de *fictum, figmentum*, loc. cit., G; cf. Abélard, *ibid.* — L'image n'est ni accident ni substance : *Quando dicitur : quicquid est est substantia vel accidens, illud est verum, quod : quicquid est extra animam est substantia vel accidens, non tamen : quicquid est in anima objective est substantia vel accidens*, loc. cit., L; cf. Abélard, *ibid.* La distinction WU du livre I du Commentaire rapporte, à la question m, C, une doctrine qui retrouve l'*esse objectivum* dans la connaissance sensible et nous entretient des images des miroirs, *de imaginibus quae videntur in speculis*; cf. Abélard, *ibid.* —

Nous savons enfin qu'à propos des images. Abélard évoquait l'artiste; cf. *supra*. I. 5°. I, b) (col. 730-1): de même. Occam : *artificialia in mente artificis non videntur habere esse subjectivum*, *II Sent.*, q. viii, F.

biL'image commune, — Comme chez Abélard encore, à partir des choses semblables, l'esprit tonne une image commune : *talia ficta communitatem quondam (habent) ad illa et sibi consimilia ex quibus finguntur*, *loc. cit.*, F.

L'universel de convention mis à part, ces images font tout l'universel : *talem communitatem voco universalitatem secundum illam opinionem, nec aliam ponit ista opinio*, *ibid*. L'image commune, voilà le concept, l'universel de nature : *sicut vox est universalis et genus et species tantum per institutionem, ita conceptus sic fictus et abstractus a rebus singularibus prout cognitus est universalis ex natura sua*, *ibid*. Connaissant d'abord les singuliers, nous en concevons une image commune, voilà l'abstraction d'où naît l'universel : *abstractio quoniam non est nisi fictio quadam*, *loc. cit.*, E. Dans l'esprit l'image commune est signe de plusieurs choses : *illud sic fictum... potest... supponere pro omnibus Ullis quorum est imago vel similitudo, et hoc est esse universale et commune ad illa*, *loc. cit.*, F. Nous retrouvons encore une pensée d'Abélard : *imagines tantum pro signis constituimus non cas quidem significantes, sed in eis res attendentes*; cf. *supra* I, 5°, 3, b) (col. 729).

Sur les deux voies qu'Occam laisse ouvertes à l'explication de l'universel, il en est une qui nous ramène aux pensées d'Abélard sur l'irréalité des images et le rôle des images communes.

3. *Les deux conceptualismes*. — Michalski propose d'appeler le conceptualisme psychologique et le conceptualisme logique les deux thèses que nous venons d'exposer et donne à leur opposition une importance essentielle dans la philosophie du xiv^e siècle. *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du xiv^e siècle*, Cracovic, 1921. p. 10sq. Sans nous attarder à la critique de ces dénominations, nous rappellerons que pour Occam, le problème de la nature du concept n'a pas du tout la même importance que celui de la réalité de l'universel; cf. *supra*, 1°. 2. C'est pourquoi nous ne chercherons pas où et comment Occam a lui-même choisi; cf. Hochstetler, *Studien zur Melaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockam*, Berlin, 1927, p. 90-91. Ne trouvant pas la caractéristique du nominalisme dans l'évidence d'une solution, nous la demanderons ici à la position du problème.

Dire que l'universel est terme, cela ne peut nous arrêter à la langue, écrite ou parlée, mais nous conduit à une analyse de la pensée : le concept est le terme qui existe; ns l'âme et précède les termes écrits et parlés.

Le concept est un *esse in anima*, qui pose un problème métaphysique, une question d'être. Nous avons reconnu dans la réalité de l'universel un problème de cet ordre, parce qu'il s'agissait de définir un mode d'être, celui de l'universel dans les choses. Ici, il faut définir le mode d'être de l'universel dans l'âme.

Le premier mouvement est d'appliquer aux choses de l'âme les catégories communes : on réalise le concept en une qualité de l'âme, prise comme substance. On commence ainsi par identifier concept et intellection. On en vient ensuite à considérer que le concept n'est pas l'intellection, mais une similitude de la chose, distincte de l'intellection. On en vient enfin à reconnaître que cette similitude de la chose n'existe pas comme la chose existe, qu'elle n'est ni substance, ni qualité, qu'elle nous offre un exemple d'un *esse obiectivum* tout à fait hétérogène à l'être réel des substances, des qualités, *esse subjectivum*.

Peu nous importe qu'Occam, finalement, n'aille point jusque là. Il nous suffit qu'il accorde le droit d'y aller sans absurdité, et que, sous une expression moins

précise, le même mouvement <le pensée se trouve déjà chez Abélard : le nominalisme peut conduire à faire du concept une image commune, irréaliste comme toutes les images.

Comme il n'importe pas moins de retenir l'explication du concept comme qualité réelle de l'âme, nous devons les embrasser toutes deux du regard : il s'agit d'éclaircir l'universalité des choses de l'âme; posé que les choses extérieures n'ont rien d'universel, on peut le faire soit par la notion d'image : le concept est l'image commune de plusieurs choses semblables. — soit par la notion de signe : les concepts forment un langage naturel.

8* *Le sens de l'abstraction*. — Le nominalisme n'ouvre pas seulement des possibilités à la théorie de la connaissance; il ferme aussi celles où entraient les philosophies de saint Thomas ou Duns Scot; reprenant le même mot d'abstraction, il en transforme le sens.

1. *La primauté du singulier*. — Pour Occam, notre connaissance, même intellectuelle, commence par la saisie du singulier, et du singulier matériel : *illud idem singulare quod primo sentitur a sensu idem et sub eadem ratione primo intelligitur intuitive ab intellectu*, *I Sent.*, (list. 11i, q. vii. G. Ce qui est d'abord donné au sens est à l'intellect, c'est l'individu : vérité évidente à partir de la critique du réalisme.

C'est le singulier d'abord qui est l'objet du sens, et non pas, comme le voulait Duns Scot, une nature à quelque degré commune. Cf. Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. n, 1927, p. 89. En effet, cette nature n'a aucune réalité, tout le réel est singulier; cf. *supra*, 3° (col. 738).

Le même singulier que saisit le sens, l'intellect peut le saisir : Saint Thomas a bien enseigné le contraire, et Occam connaît sa doctrine : *dicitur quod singulare in rebus materialibus intellectus naturaliter directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est : quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis; intellectus autem intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia; quod autem a materia abstrahitur est universale; ergo intellectus directe non est cognoscitivus nisi universalium*, *loc. cit.*, B. La doctrine thomiste de l'abstraction paraît ici en son rapport essentiel avec la théorie de l'individuation par la matière. Mais, d'après la critique du réalisme, cette individuation est inconcevable, comme toute individuation, puisque l'individu se prend d'un bloc, sans distinction aucune, pas même de raison.

L'objet que le réel propose au sens n'étant plus le même que chez Scot, c'en est fait des notions scotistes de l'intellect agent et de l'espèce intelligible, essentiellement liées à la notion de la nature, objet du sens; cf. Gilson, *loc. cit.*

Le réel d'Occam n'est pas non plus le réel de saint Thomas, il ne vérifie pas l'équation fondamentale : singulier matériel intelligible; universel «immatériel intelligible. Dès lors, on n'a que faire d'un intellect agent qui dématérialise l'espèce sensible et d'une espèce intelligible qui rapproche l'objet de l'esprit; cf. Gilson, *Lethomisme*, 3^e éd., Paris, 1927, p. 205sq.

Occam n'a point à s'engager à la suite de Scot ni de saint Thomas.

2. *Connaissance intuitive et connaissance abstractive*.

Notre savoir est formé de propositions; les propositions se composent de termes, ainsi, le jugement suppose l'appréhension, dans la puissance même qui juge, et l'évidence se réalise quand l'appréhension emporte aussitôt le jugement. Mais certains jugements supposent une existence actuelle dans les choses, et d'autres la seule présence de leurs termes à l'esprit. A ces deux ordres de jugements correspondent deux ordres d'appréhension :

«> Quand nous avons l'évidence d'une vérité contingente» d'une existence actuelle» notre connaissance est une connaissance intuitive : *universaliter omnis notitia Incomplexa termini seu terminorum, scu rei vel rerum, virtute cujus potest evidenter cognosci aliqua veritas contingens maxime de pncscnti est notitia intuition, Sent. prol. q. i. Z.*

Pour éviter toute méprise» il faut remarquer qu'intuitif. pour Occam, ne signifie pas pleinement clair : *est tamen sciendum quod aliquando propter imperfectionem nultiv intuitiv quia est valde imperfecta et obscura, vel propter alia impedimenta potentia cognitiva, potest accidere quod nulla- vel paicre veritates contingentes de re sic intuitive cognitu possint cognosci, ibid.* L'intuitif est seulement cc qui assure l'évidence d'une existence actuelle.

Notre première intellection est une connaissance intuitive du singulier, concomitante à la sensation, *ibid.*

b) Toutes les fois que, pensant à une chose, nous ne pouvons pas en connaître des vérités contingentes, ni décider de son existence actuelle, notre connaissance est une connaissance abstraactive : *abstraction autem est ista virtute cujus de re contingente non potest sciri evidenter utrum sit vel non sit, et per illum modum notitia abstraction abstrahit ab existentia et non existentia, ibid.*

Voici un premier sens d'« abstraction » : *accipitur cognitio abstractiva secundum quod abstrahit ab existendi et non existentia, ibid.*

3. /.'abstraction du concept. – // « abstraction » a un autre sens : *notitia abstractiva potest accipi... quod sit respectu aticujus abstracti a multis singularibus, et sic cognitio abstractiva non est nisi cognitio alienjus universalis abstrahibilis a multis, prol., q. i, Z.* C'est le sens classique d'abstraction : conception de l'universel : *abstraccio... perquam (intellectus) producit universale sive conceptum rei universalem in esse objection, // Sent., q. xv, XX.* C'est ainsi, en rappelant la notion du concept comme *fictum*, qu'Occam explique l'abstraction considérée comme une action de l'intellect : *quando dicit quod intellectus agens jacit universale in actu verum est. quod jacit quoddam esse /ictum et producit quemdagi conceptum in esse objective qui terminat ejus actum qui tamen habet esse objective et nullo modo subjective, // Seni., q. xv, SS* 11 faut bien voir le caractère de cette action :

L'universalité des mots est un produit de l'art, *universale ex institutione*, mais non celle des concepts. La production de l'universel est une œuvre de la nature dans l'âme : *natura occulte operatur in universalibus... quia producendo cognitionem suam in anima quasi occulte saltem immediate vel mediate producit (ra) illo modo, quo jiata sunt produci Et ideo omnis communitas isto modo est naturalis et a singularitate procedit, t Sent., (list. II, q. vu. C C.* Voici d'ailleurs comment l'universel naît dans l'âme à partir du singulier, d'abord connu : *dico quod universalia... causantur naturaliter sine omni activitate intellectus et voluntatis. Exemplum : aliquis videns albedinem intuitive vel duas ulbedines abstrahit ab eis albedinem In communi..., et non est aliud nisi quod illic due notitia- incomplexiv terminata ad albedinem in singulari sive intuitivie sive abstractiva causant naturaliter, sicut ignis calorem, unam tertiam notitiam ab illis, quia producit talem albedinem in e^ase objectiva, qualis prius /uit visa in esse subjectivo sine omni activitate intellectus vel voluntatis, quia talia naturaliter causantur, // Seni., q. xxv.* O Ne disons pas que l'intellect produit l'universel : il est plus vrai de dire que l'objet, agissant de proche en proche, l'engendre dans l'âme. L'esprit n'est pas ce qui conçoit, mais cc ou naît le concept.

L'abstraction. au second sens, c'est la naissance du concept. ce n'est pas une action de l'intellect. Occam repousse tous les arguments de Scot en faveur d'une activité de l'intellect, // *Sent.*, q. xxv.

L'Comment l'intellect /ait abstraction des conditions matérielles, — L'aristotélisme tient que l'intellect fait abstraction des conditions matérielles, *intellectus abstrahit a conditionibus materialibus. // Sent.*, q. xv, Z Comment le nominalisme va-t-il Interpréter ce texte?

La connaissance du sens est une connaissance matérielle, *cognitio materialis... qua perficit materiam extensive sicut jorma materialis ; quia visio corporalis extenditur in toto organo, sive composito ex materia et jorma, loc. cit.*, CG : car la sensation est étendue. L'intellection ne l'est pas, *isto modo intellectus abstrahit a conditionibus materialibus, quia intellectio est subjective in intellectu, non extensive in aliquo composito sicut organo corporali, ibid ;* elle est a part de la matière, de l'étendue. En ce sens, on peut dire que l'intellect fait abstraction des conditions matérielles, *potest sic intelligi dictum commune de abstractione a conditionibus materialibus, ibid.* L'abstraction caractérise l'acte de connaître, et non pas l'objet connu.

C'est que la matière, pour Occam, est un intelligible. Sans doute Averroès enseigne l'opposé : *quod materia non est intelligibilis, ibid.* Mais le nominalisme peut trouver un sens à cette parole : *dico quod materia impedit illam intellectionem qua aliquid est intellectum et intelligent quia nihil potest intelligi nisi abstractum a materia, sic quod non indiget organo corporali ad intelligendum, ibid.* Ce n'est pas l'intelligible, mais l'intellect qui fait abstraction de la matière ; tel est le troisième sens de l'abstraction.

L'abstraction, au sens thomiste, est écartée par Occam : *patet falsitas illius opinionis, qui ponit, quod intellectus agens habet actionem circa fantasmas et intellectum possibilem per modum depurationis, illustrationis, irradiationis, remotionis, abstractionis et sequestrationis, // Sent.*, q. xv, XX. Abélard non plus ne reconnaît pas cette abstraction; cL *supra*, I. b.» 3, M (coi. 72?1.

9° Notion du réel et théorie de la connaissance. — Bc-prenons d'ensemble les éléments caractéristiques du nominalisme que nous avons successivement relevés :

1. Le nominalisme part d'une logique des tenues pris comme signes des choses : parmi ces termes : les universaux. les relatifs.

2. C'est un problème métaphysique de reconnaître si, dans les choses, une réalité distincte correspond à des signes tels qu'universaux, relatifs; la solution nominaliste du problème, c'est le refus de toute réalité de ce genre, c'est, poussée à fond, l'affirmation de l'idée d'indivision de l'être : voilà l'évidence centrale du nominalisme; on la trouve dans une certaine notion du réel.

3. Cette notion du réel réagit sur la théorie de la connaissance :

a) Le nominalisme rend vaine la métaphysique de l'abstraction, chère au XII^e siècle, avec intellect agent et espèce intelligible;

Le nominalisme doit finalement éclaircir le concept comme signe : il fait des concepts soit un langage naturel, soit des images.

ici le nous apparaît la perspective du nominalisme : c'est une notion du réel qui en occupe le centre; nous allons voir comment son application à Dieu commande la théologie nominaliste d'un Guillaume d'Occam ou d'un (ibrid B » |

III. NOMINALISME AU XIV^e S. (I) 11.1. — Nous examinerons d'abord comment le théologien conçoit le Dieu de la foi, ensuite dans quelle mesure ce Dieu est accessible à la raison : chez un théologien, la raison se définit à l'intérieur de la foi. Voici l'ordre que nous suivrons : 1° Les problèmes de distinction d'ordre en Dieu; 2° La connaissance et la volonté divines; 3° Le sens de la Loi-Puissance : problèmes de la connais-

sance et de la justification; 1° La Trinité; 5e L'unité divine; 6e La raison devant Dieu.

10 / . « problèmes de distinction et (l'ordre en Dieu. —

Nous avons noté que le problème des distinctions se posait en Dieu entre ses attributs : il ne peut être question ici de distinction réelle ; les distinctions formelle et de raison sont seules en cause; nous allons voir se développer les conséquences de leur rejet.

1. *hi distinction entre les attributs.* - Nous disons et pensons de Dieu qu'il veut, qu'il connaît; nous attribuons de lui ces «perfections»; entendement, volonté sont des «attributs divins». Quel est le rapport de la multiplicité des attributs à l'unité de l'essence divine? *Quoniam primo de unitate divine estentior ad perfectiones attributales, 1 Sent., d. 1. q. 1. A.* Le problème est traité en deux questions.

Voici la première : *Primum tanta sit identitas divina essentia, et omnibus modis identitatis ex natura rei, ad perfectiones attributales, et ipsarum perfectionum attributalium inter se, qualis est divina essentia ad divinam essentiam, ibid.* Le problème est posé avec une extrême netteté : soient les attributs, ces perfections de Dieu, pris en soi, à part de tout intellect qui les considère; il s'agit de déterminer s'ils sont identiques à l'essence et entre eux autant que l'essence l'est à elle-même : ce que nie Scot, qui tient pour la distinction formelle de l'essence et des attributs et des attributs entre eux. *loc. cit., q. 1. B.*

La distinction formelle rejetée, la deuxième question se pose : *supposito quod perfectiones attributales non distinguantur ex natura rei a divina essentia cum qua sunt idem realiter, quoniam utrum sint realiter ipsa essentia divina, loc. cit., q. 1. A.* Les attributs sont multiples; leur multiplicité ne peut être une distinction formelle; reste qu'elle soit une distinction de raison; sinon ceux-là se trompent pour qui les attributs sont réellement Dieu; comme ceux pour qui les universaux sont réellement les choses : les distinctions formelle et de raison étant inconcevables, c'est la même erreur, ici et là. que dissipe la vraie théorie des distinctions; de même que la critique du réalisme des universaux montre à l'évidence combien l'individu est un. la critique du réalisme des attributs manifesterait la simplicité radicale de Dieu.

Sur ce problème, comme sur celui des universaux. Occam a conscience d'innover, et de l'importance de son innovation. Voici comment il présente la thèse de la distinction de raison : *est opinio multorum, et omnium propter illos qui ponunt distinctionem ex natura rei, quod perfectiones attributales sunt ipsa divina essentia realiter, sed inter se et cum essentia divina distinguuntur solum ratione, loc. cit., q. 1. B.* Distinction formelle, distinction de raison : tous les docteurs admettent l'une ou l'autre. Et les questions sur les attributs sont de conséquence : Occam nous les propose *propter nullam quod dicuntur etiam in isto libro et in libris sequentibus, loc. cit., q. 1. A.*

2. *La simplicité de l'essence divine.* — Dès l'abord, il s'agit de l'unité de l'essence divine : *quoniam primo de unitate divina essentia, ad cuius evidentiam... quorum primo de unitate divina essentia ad perfectiones attributales, loc. cit., q. 1. A.* Voici comment paraît l'évidence de la simplicité divine :

Soit d'abord l'être de Dieu, pris en soi. avant qu'il ne tombe sous le regard de quelque intellect, les perfections divines n'introduisent aucune diversité dans l'unité de l'essence : *sapientia divina omnibus modis est eadem essentia divina quibus essentia divina est eadem essentia divina, et sic de bonitate divina, et justitia, nec est penitus aliqua distinctio ex natura rei vel etiam non identitas, loc. cit., q. 1. F.* En Dieu, sagesse, justice, bonté et tous les attributs sont une seule et même chose : tous identiques à l'essence autant qu'elle l'est à soi-même.

Soit maintenant l'être de Dieu, mis en rapport avec un Intellect qui le considère : cet intellect ne peut trouver en cet être aucune diversité de perfection (un attribut. une perfection divine, c'est Dieu-même, *aliter qua perfectio quoniam Deus est* ; en ce sens. Il n'y a pas plusieurs attributs, il n'y a qu'une perfection : *dico quod non sunt plures perfectiones attributales, sed tantum una (bi una perfectio indistincta re et ratione, quod proprie de de virtute sermonis non debet dici esse in Deo vel in divina essentia, sed in omnibus modis ipsa divina essentia, loc. cit., q. 1. F.* La même unité de l'essence divine qui exclut la distinction formelle, exclut la distinction de raison : ce n'est pas Duns Scot seulement qui est atteint, mais encore saint Thomas. Devant cette *una perfectio indistincta re et ratione*, on peut penser à Descartes, à condition de ne pas oublier qu'on ne trouvera joint au Dieu d'Occam le dynamisme intérieur du Dieu cartésien. Sur cet aspect du Dieu cartésien; cf. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 11 partie. v, Paris, 1930.

S'il n'existe pas et si nous ne pouvons trouver en Dieu plusieurs perfections, la multiplicité des attributs n'est plus que la diversité des noms et des concepts, dont nous nous servons pour penser à Dieu et en parler : *magis proprie debent dici conceptus attributales vel nomina attributalia quam perfectiones attributales, loc. cit., q. 1. F.* La pluralité des attributs n'est qu'une pluralité de signes.

3. *Les noms divins.* - De même que les universaux sont seulement des signes, prédicables des choses, de même les attributs à l'égard de Dieu : *non sunt nisi conceptus vel signa quod possunt proprie dici vere de Deo, ibid.* Avec la notion de signe paraît la théorie de la *suppositio*, qu'Occam emploie, comme très souvent, à éclaircir les difficultés qu'on lui oppose.

a) *L'attribut comme signe.* - Première difficulté : Il nous faut un Dieu réellement intelligent, réellement voulant; comment cela est-il possible, si les attributs ne sont pas Dieu ? *intellectus est realiter ipsa divina essentia, et similiter voluntas, quia aliter Deus non esset realiter intelligent et volens, loc. cit., q. 1. A.*

Dans cette proposition : *intellectus et voluntas sunt realiter divina essentia*, Occam demande de préciser ce que signifient *intellectus, voluntas* : *possunt habere suppositionem personalem, simplicem, vel materiale, loc. cit., L; cf. supra, 11.2°, 3 (col. 737).*

a. *Suppositio personalis* : Si on prend *intellectus* et *voluntas* pour la chose qu'ils désignent, notre proposition est vraie : *intellectus et voluntas sunt realiter divina essentia*. A tel point que l'intellect est identique à l'essence : *intellectus divinus est omnibus modis ipsa essentia divina, nec tamen distinguitur ab essentia quam essentia ab essentia, ibid.* Puis *personaliter, essentia, intellectus, voluntas*, désignent une seule et même chose. Mais ce ne sont pas vraiment des attributs, «les prédicables; un intellect est une chose, et non pas un prédicable : *nullus intellectus nec divinus, nec creatus est attributum, id est.* Au sens où entendement et volonté sont des réalités, ce ne sont pas des attributs.

b. *Suppositio simplex vel materialis* ; si l'on prend *intellectus* et *voluntas simpliciter* ou *materialiter*, si on pense aux concepts ou noms, *tunc est suppositio pro ipsis conceptibus vel nominibus*; ces concepts, ces noms. sont bien des attributs, des prédicables, *tamen conceptus quam nomina sunt attributa, quia de Deo proprie dicabiles, ibid.* Mais des concepts et «les noms, ce n'est pas Dieu, au sens où entendement et volonté sont des attributs, ils ne sont pas Dieu. *Intellectus et voluntas sunt realiter divina essentia* : notre proposition est maintenant fausse.

Les attributs divins signifient Dieu et ne sont pas Dieu : *nec illi conceptus, nec illa nomina sunt realiter divina essentia quam supponunt pro ea, ibid.* De même

les universaux ne sont pas le réel, mais des signes du réel. Le nominalisme opère partout la même division de la réalité des choses en des termes que nous affirmons. Penser, c'est signifier.

b) *La multiplicité des attributs.* — Autre difficulté: les attributs divins sont multiples, c'est un fait: comment expliquer cette multiplicité si Dieu est radicalement simple? Il semble bien qu'il faille concevoir en lui une certaine diversité, pour fonder par exemple cette vérité qu'il connaît par l'entendement et non par la volonté, *Deus... intelligit per intellectum non per voluntatem et vult per voluntatem, non per intellectum, loc. cit., q. i, C.* — Réponse d'Occam: que signifient les termes *intellectus*, *voluntas*?

Si, par ces termes, la pensée visait précisément ce qui est en Dieu entendement ou volonté, *illa res quae est formaliter intellectus, illa res quae est formaliter voluntas, ibid.*, B B, intellect et volonté signifieraient une seule et même chose, et il serait vrai de dire: *Deus intelligit per voluntatem*, car Dieu connaît par son essence* qui est volonté aussi bien qu'entendement: *Deus intelligit per intellectum et per illam rem quae est realiter et formaliter voluntas, ibid.*

Mais, par les termes: *intellectus*, *voluntas*, la pensée ne vise pas seulement Dieu qui est entendement et volonté, mais encore les créatures, objets d'entendement et de volonté. L'objet de l'entendement, ce sont toutes les créatures possibles, celles qui sont et celles qui ne sont pas; l'objet de la volonté, ce sont les seules créatures existantes: *Deus vult a: per islam importatur quod a sit; hoc autem non importatur per istam: Deus intelligit a, ibid.* On dit que Dieu connaît par son entendement, on ne dit pas qu'il connaît par sa volonté, parce que l'objet de la volonté ne couvre pas l'objet de l'entendement, *dicitur tamen non intelligere per voluntatem, quia non omne quod intelligit intelligit universaliter per voluntatem, ibid.* Ainsi les attributs divins signifient essentiellement Dieu qui est un, accessoirement le créé qui est multiple: ce sont des termes connotatifs. De là leur pluralité, *aliqui termini possunt eandem rem principaliter importare et alia distincta connotare, propter quod distincta connotate potest aliquid vere praedicari de uno et vere negari de reliquo, aliquid vere praedicari de uno et vere negari de reliquo, ibid.*

c) *Retour à Pierre Lombard.* — La multiplicité des attributs divins n'est qu'une diversité de concepts ou de noms, qui se rapportent à l'unité de l'essence divine et la multiplient pour ainsi dire relativement à la multiplicité du créé. Occam retrouve sa pensée dans Pierre Lombard: *hoc est quod dicit Magister. I. I, dist. XXV, quod Deus propter diversos effectus sortitur diversa vocabula sicut providentium, praedestinationem, praescientiam et sic de aliis, ibid., CC.*

Occam a conscience de tenir une position traditionnelle: « les attributs divins », c'est une expression et une pensée récentes, « les noms divins »; voilà la formule et l'idée anciennes: *Sancti antiqui non utebantur isto vocabulo attributa, sed pro isto utebantur hoc vocabulo nomina. Unde sicut quidam moderni dicunt quod attributa divina sunt distincta et diversa, ita dicebant antiqui... quod nomina divina sunt distincta et diversa, ita quod non posuerunt distinctionem nisi in nominibus et unitatem in re significata et diversitatem in signis, sicut dicti Augustinus, VI de Trinitate: « Deus, inquit, cum multipliciter dicatur, vere et summe simplex est. Quod exponens Magister Sententiarum, I I, dist. VIII, dicit sic: « Hoc diligenter notandum est quod dicit Augustinus solum Deum vere simplicem, cum dicat eundem multipliciter dici, sed hoc non propter diversitatem accidentium vel partium dici, sed propter diversitatem et multiplicationem nominum quae de Deo dicuntur, quia licet multa sint, unum tamen significant, scilicet divinum naturum. » Quodl.,*

III, q. n. Nous avons noté la même pensée chez Abélard (col. 732). Dans sa doctrine des noms divins, le nominalisme du XIV^e siècle retrouve, à travers le Maître des Sentences, le nominalisme du XI^e siècle.

4. *Le problème de l'ordre en Dieu.* — Si l'on trouve en Dieu quelque diversité, on peut y établir un ordre. Duns Scot le fait sans cesse; pour lui, l'ordre essentiel des choses auraient entre elles, si elles étaient réellement distinctes, elles le conservent si elles ne se distinguent plus ainsi, *quomodoque haberent ordinem essentialem, si essent distincta realiter, eodem ordine se habent quocumque sint distincta; sed si essentia esset distincta ab aliis perfectionibus realiter quod sunt in divinis, ipsa esset simpliciter primum origine et perfectione... ergo simili modo ubi sunt distincta secundum rationem essentia est primum... I Sent., dist. XXXV, q. m, B. 11* faudra reconnaître un ordre de dépendance et de perfection entre l'essence et les perfections divines, une primauté de l'essence sur tout le reste: *omnia alta quasi ab essentia fluunt, ibid.* Il y aurait dans les choses divines comme un mouvement intérieur et plusieurs moments: *dicunt quod iste est processus, quod in primo instanti originis sunt omnia essentialia, puta essentia, intellectus et voluntas, actus intelligendi, actus volendi, in secundo instanti vel signo originis. Pater generat Filium, et in tertio signo producit Spiritum Sanctum, et totus iste ordo originis completur in primo instanti naturae. et in secundo instanti natura intellectus divinus et voluntas feruntur respectu objectorum secundariorum, ita quod iste est ordo, quod essentialia sunt prius notionibus et notionalia sunt priora essentialibus respectibus ad extra. Ista declarantur in diversis locis a Subtili Doctore, I Sent., « dist. IX, q. m, E. A partir de l'essence, les choses divines, quoique réellement une, s'ordonnent comme si elles étaient plusieurs.*

Tout ordre repose sur une diversité; Scot l'admet ici, Occam la nie; où l'un peut admettre quelque ordre, l'autre doit nier tout ordre: *ex hoc ipso quod [a]ltyua ponuntur idem realiter nullum ordinem habent, nec secundum rem, nec secundum rationem.* Scot fuit procéder la sagesse de l'essence, mais la sagesse et l'essence ne font qu'un: *ostensum est prius quod sapientia divina nullo modo distinguitur ab essentia, ergo nullo modo fluit ab ipsa, I Sent., dist. XXXV, q. m, O. La simplicité de Dieu exclut tout ordre intérieur.*

Avec de la dépendance, l'ordre essentiel mettrait dans les choses divines du plus parfait et du moins parfait, donc de l'imparfait, *omne posterius perfectione est imperfectius, sicut omne prius perfectione est perfectius, sed nihil in Deo realiter est imperfectius quocumque tunc enim aliquid imperfectionis esset in Deo; ergo nihil est ibi posterius perfectione, ibid., G.* La perfection des choses divines leur interdit de s'ordonner; même distincts, l'entendement et la volonté de Dieu n'auraient aucune priorité l'un sur l'autre, *posito quod intellectus et voluntas aliquo modo distinguerentur in Deo ex natura, non tamen sequeretur quia haberent talem ordinem perfectionis vel originis, I Sent., dist. XI, q. i, I.* L'ordre n'est pas moins exclu par la perfection que par la simplicité divines: tout ce qui est en Dieu est Dieu, donc un et également parfait.

La multiplicité et l'ordre ne sont que dans les concepts et les mots, nullement dans la réalité divine.

5. *La perfection divine.* Arrêtons-nous à cette réalité simple qui est Dieu; considérons à quel point, dans sa simplicité, elle est donnée tout à la fois, et la force d'Occam à marquer ce caractère.

On a écrit, par exemple, que l'essence comme essence était, en Dieu, principe de l'acte d'être et l'essence comme entendement principe de l'acte de connaître: tout cela n'a point de sens, et pour la même raison.

Considérons d'abord l'essence dans son rapport à l'existence: *quando aliqua sunt unum et idem omnibus*

modii ex part/ rei, unum non est principium alterius : Itd essentia el esse secundum istum sunt unum in Deo omnibus medis ex natura rei; ergo essentia non est principium esse plus quam e converso.* Entre essence et existence. pas de distinction formelle, ri de distinction de raison : *Si dicatur quod differunt ratione, contra hcc argutum est prius quia sic nulla res difflert ab aliquo reali, 1 Sent., dist. VL q. 1. C.* L'essence est Dieu, l'existence est Dieu, *esse quod est ipse Deus, ibid.* De Dieu à Dieu, il n'y a aucune division ni priorité.

Considérons maintenant l'essence comme entendement. dans son rapport à Pacte de connaître, *intelligere nullo modo est ab essentia divina in quantum ipsa est intellectus, quia inie Itigere nuito medo est ab essentia i um sit ipsa essentia divina omnibus medis ex natura rei. et ita non plus est intelligere divinum ab essentia divina quam essentia divina ab intelligere divino. lcc. cit., E.* ¶ Dieu connaître ne dépend pas plus d'être qu'être de connaître. Si on accorde que les choses sont ainsi en soi. mais pas de notre point de Mie, *si dicatur quod intelligere est actus secundus, ergo saltern seeundum modum nostrum intelligendi est ab essentia (unquam ab actu primo.* Occam répond que notre point de vue est faux : *dice» quod intelligere divinum non est actus secundus plus quam essentia divina, ct ideo non est ab essentia divina nisi secundum modum intelligendi /alsum, quia attribuit rei quod sibi repugnat, ibid.* La loi de la pensée est dans son objet : nous n'avons aucun droit à concevoir les choses autrement qu'elles ne sont, à mettre en Dieu les dépendances, les distinctions qu'il exclut. Certains disent : il n'en est pas ainsi en Dieu, c'est là notre manière humaine de penser et de parler. Occam reprend : nous devons changer de manière, si celle ci est fausse, et il refuse toute analyse des choses divines.

Dans ces problèmes des attributs et de l'essence divines, la théorie des distinctions commande, tout comme dans le problème des universaux et de l'individu, et fait apparaître, dans les deux cas. l'unité du réel sous la multiplicité des noms et des concepts : universaux et attributs ne sont que des signes: comme la substance individuelle est coulée d'un bloc, sans division ni degrés d'individualité, Dieu. Être parfait, est donne tout à la fois, sans distinction aucune ni degrés de perfection. Ici paraît l'unité du nominalisme : sa théologie n'est qu'une application de sa métaphysique, elle-même assurée sur *a logique.

2° La connaissance et la volonté divines. — Avant traité de l'essence et des attributs en général, nous allons examiner les problèmes particuliers de la science et du vouloir divin.

1. La science divine. — Nous traiterons, avec Occam, de la science divine en n'oubliant jamais qu'elle est radicalement une avec l'essence de Dieu. [*circumffal*] *est tanta et omni identitate eadem divina essentia quam essentia est eadem divina essentia, 1 Sent., dist. XXXV. q. 1.*

a) Dieu source des intelligibles? — Dans Scot reconnaît un ordre des connaissances divines : *ponitur quod Deus in primo intelligit essentiam sub ratione absoluta, in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem, in tertio instanti, etc.... 1 Sent., dist. XXXV, q. iv, D.* — M. Gilson cite ce texte très curieux où paraît « une postériorité des essences par rapport à l'essence infinie de Dieu » et ajoute (p. 79) « un Dieu véritablement infini doit apparaître bien moins comme le lieu que comme la source des idées ». La philosophie au Moyen Age, t. n. p. 79. KL Mais le dynamisme interne du Dieu scotiste n'apparaît que par rétablissement d'un ordre, d'un processus entre les choses divines.

Nous savons déjà qu'Occam refuse cet ordre: cela sullil à ruiner la doctrine de Scot : *circa istam opinio-*

nem, potest argui per dictu prius, ubi ostensum est. quia talia instantia non sunt ponenda et ita impossibile est dari primo aliquod instans in quo prius intelligatur essentia quam creatura, ibid. Dieu ne connaît pas son essence avant de connaître les créatures; toute sa connaissance, une avec son essence, est un acte indivis : *Deus intelligit omnia quacumque intelligit undo actu indistincto, tbtid.* Que ce terme d'acte ne nous trompe pas; il ne faut voir dans la connaissance divine aucune production, car il n'y a pas d'intelligible à produire ; les créatures n'ont pas un être intelligible, éternel, *ewe intelligibitc creatura* sibi conveniens ab irtcrno, / Sent., dist. XXXI I, q. 1. G.* distinct de leur être réel, créé : *esse cognitum creaturi* est ipsa creatura, vel esse existerc creatura, rt sic est idem readier cum creatura, ibid., X.* Lorsque Dieu connaît la pierre, il n'y a en présence que le créateur et la créature: *prater Deum ct ipsum lapidem intellectum nihil est imaginabile, ibid., S.* On peut, si l'on y tient, dire que la pierre est en Dieu, mais elle est en Dieu de telle façon qu'elle n'est aucunement Dieu, aussi extérieure à Lui que la blancheur d'un mur est extérieure à l'œil qui la voit : *istc lapis qui est cognitus a Deo isto modo continetur in Deo quod nullo modo est Deus, ct bto modo, si esset usitatus modus loquendi vere posset dici quod albedo in pariete existent est vel continetur in oculo quia videtur in oculo meo. ibid., E.* Pour une doctrine qui éloigne de la simplicité divine l'ombre de toute diversité, la connaissance divine ne peut être qu'une vision radicalement simple d'une multiplicité extérieure à Dieu : *pnccisc est pluralitas in cognitis ct nulle modo in cognitione nec secundum rem nec secundum rationem, 1 Sent., dist. XXXV, q. v, E.* De même que la pluralité des intelligibles scotistes, le nominalisme exclut la pluralité des idées thomistes.

b) Dieu, Uni des idées? — Saint Thomas tient que Dieu connaît les créatures par leurs idées, unes en réalité avec son essence, mais distinguées par raison : *idea est rcalibr divina essentia, ct tamen difflert ratione ab ea;* l'idée, c'est l'essence divine considérée comme imitable par la créature : *idea nihil aliud est de ratione sua formali quam respectus imitabilitatis ex consideratione intellectus in ipsa divina essentia. 1 Sent., dist. XXXV, q. v. IL* L'idée d'une créature, c'est donc la connaissance qu'a Dieu d'une certaine participation possible de sa perfection par une créature. > Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, t. n. p. 26. On peut dire que, pour saint Thomas. Dieu trouve en soi. préexistants de toute éternité et déjà préformés, les types de toutes les choses qui peuvent exister, » *ibid., p. 79;* Dieu est le lieu des idées.

De même qu'il a identifié l'être intelligible à l'être réel. Occam identifie l'idée à la créature; il garde le mot, mais en chasse le sens : *ipsic idea sunt ipsoemet res a Deo producibiles, 1 Sent., dist. XXXV, q. v, G.* Les idées sont les choses mêmes (pie Dieu connaît, nullement ce par quoi Il connaît : *idea non est ratio cognoscendi, sed est illud quod cognoscitur, ibid., S.* La métaphore de la vision s'impose encore à nous : *Deus ipsasmet res cognoscit, quas posita producit, ct illas aspicit in producendo, ibid., P.* Dieu soit les choses mêmes qu'il produit.

Occam parle encore d'idées. Mais l'historien doit expliquer que. pour lui. Dieu étant radicalement simple, il n'y a pas d'idées divines; son essence n'est donc, ni la source des idées, comme pour Scot, ni le lieu des idées, comme pour saint Thomas; ici apparaît, pour ainsi dire, la personnalité du Dieu occamiste, en face du Dieu thomiste ou scotiste, et aussi du Dieu cartésien. radicalement simple, mais essentiellement actif: *causa sui.* Dieu est donné, et donné aussitôt comme connaissant : *ex hoc ipso quod Deus est Deus, Deus cognoscit omnia;* sa connaissance, c'est encore son

essence, *cognitio... quii est ipse Deus* omni modo*, / *Sent.*, dist. XXXV, q. v, H; pas plus que l'essence divine, la connaissance que Dieu n des créatures n'a aucun principe : *ipsa cognitio creaturæ est., omnino incausabilis, inioetiam omnino improducibilis, ibid., l'.* Il n'y « pas à expliquer la connaissance divine?.

c) *lietour à Pierre Lombard.* - Idées ou intelligibles· c'est toujours une façon pour les créatures d'exister en Dieu. Les saints aiment cette expression, qui signifie seulement que Dieu connaît toutes les créatures. C'est l'explication du Maître des Sentences, qu'Occam cite encore : *Ex hoc ergo sensu omnia dicuntur esse in Deo et omne quod factum est dicitur esse in ipso, non ideo quia Creator sit creatura, vel quia ista temporalia essentialiter sunt in Deo, sed quia in eis semper sunt scientia quæ r vita est.* Occam conclut : *Ecce hic habetur expresse quod creaturæ non sunt in Deo essentialiter, sed sunt in Deo sicut objecta cognita, et quod ipsa non sunt vita in Deo, sed quod scientia in qua fuerunt tanquam objecta cognita est in Deo vita*, / *Sent.*, dist. XXXV i, q. i. IL Occam nous renvoie ailleurs aux dist. XXXV et XXXVI du Lombard, *ibid.*, O, où nous lisons par exemple : *Omnia sunt in Deo per se sentia, in Deo sunt omnia, vel cum Deo, vel apud Deum, vel in eo vita quia ineffabilis omnium cognitio est.* P. L., l. cxcii, col. 619.

Avec cette connaissance identique à l'essence, c'est encore le point de vue d'Abélard que nous retrouvons. Il avait déjà noté que, devant la simplicité divine, il était vain de se demander comment Dieu connaît; cf. *supra*, col. 731-732.

De la doctrine des idées, Occam conserve seulement la métaphore du Dieu artiste que nous avons trouvée chez Abélard; cf. col. 731. Nous disons que la création est raisonnable, c'est donc que Dieu connaît ce qu'il fait : *Deus ipsas res cognoscit quas postea producit, et illas aspiciat in producendo; ideo dicitur rationabiliter operans, quia perfecte scit non tantum in generali, sed etiam in particulari et distinctissime quid operatur*, / *Sent.*, dist. XXXV, q. v, P. La perfection de Dieu exige qu'il connaisse ce qu'il fait, *nec aliter diceretur rationabiliter operans, nisi cognosceret illa quæ operatur*, *ibid.*, B. et on doit lui accorder la connaissance la plus distincte, celle du singulier : *quia... est in infinitum majoris intelligentiæ, ideo Deus de se flendis ab eo non habet tantum cognitionem de universalibus sicut habet artifex creatus de flendis ab ipso, sed etiam habet cognitionem distinctam et particularem de quolibet particulari flendo*, *ibid.* La connaissance de Dieu est de flendo. Comment Dieu connaît-il ce qu'il fera? Comment a-t-il la science du futur contingent? Voici le problème de la prescience.

d) *Le problème de la prescience divine.* - Pour résoudre ce problème. *Sent* ne considère pas seulement l'entendement, mais encore la volonté de Dieu : il connaît ce qu'il veut avec une certitude absolue, car il est conscient de son vouloir, qui est immuable; ce vouloir cependant est libre, et les choses restent contingentes : *est determinatio intellectus divini ad illud existens ad quod terminatur voluntas divina, et certitudo in/affibilitatis, quia non potest voluntas determinari in intellectu determinate apprehendat illud quod voluntas determinat, et immutabiliter quia tam intellectus quam voluntas sunt immutabiles: et cum istis stat contingentia objecti cogniti, quia voluntas valens hoc determinate contingenter vult hoc*, / *Sent.*, (list. XXXVIII, q. i, D. L'entendement connaîtrait les futurs contingents par le vouloir (pii les crée.

Une telle analyse est dénuée de sens du point de vue d'Occam; non seulement entendement et volonté ne sont aucunement distincts, mais encore s'ils étaient deux et que l'intellect dépendit du vouloir (pii le déterminerait à connaître, l'intellect divin serait impar-

fait : concevoir l'entendement divin, c'est concevoir un entendement qui soit Dieu, radicalement indépendant de tout le reste; Dieu connaît toutes choses, mais sa volonté n'y est pour rien; si, par impossible, il n'était point créateur, sa connaissance n'en serait pas amoindrie : *hoc forte (sc. scire propositionem contingentem) non est propter determinationem voluntatis, sed etiam posito per impossibile quod, ipsa divina cognitione existens sit perfecta sicut modo est*, [Deus] *non esset causa effectiva nec totalis nec partialis effectuum contingentium, adhuc esset notitia quæ evidenter sciretur, etc.*, *ibid.*, M. Par cela même qu'il est. Dieu connaît tout le connaissable : *per (nammet divinam essentiam vel divinam cognitionem quæ est notitia quæ scitur quid est falsum et quid est verum et quid fuit verum et quid fuit falsum et quid erit falsum et quid erit verum, ibid.* Occam nous ramène une fois de plus à une plénitude du connaître, identique à la plénitude de l'essence divine ; *potest dici quod ipse Deus per divinam essentiam est una cognitio intuitiva tam sui ipsius quam omnium aliorum factibilium et infactibilium tam perfecta quam tam clara quod ipsa etiam est notitia omnium presentium, futurorum et praesentium, ibid.*

e) *Conclusion.* — Occam allrme. mais renonce à expliquer la prescience : *tenendum est quod Deus evidenter cognoscit omnia futura contingentia, sed modum exprimere nescio, ibid.* Cela nous est impossible ici-bas : *modus quo [Deus] scit omnia futura contingentia exprimere est impossibile omni intellectui pro statu isto, ibid.* D'ailleurs, en aucun cas. il ne peut expliquer comment Dieu connaît les choses, et toute explication lui est impossible : on ne peut faire l'analyse d'un Dieu dont la simplicité exclut la distinction et l'ordre. Qu'il s'agisse du problème des intelligibles, de celui des idées, de celui de la prescience, le nominalisme d'Occam refuse les explications élaborées au XIII^e siècle et nous ramène au point de vue d'Abélard : la plénitude de la science est donnée en Dieu, identique à la plénitude toute simple de l'essence; cf. *supra*, 1.5., L d) (col. 731). Si l'on entend par psychologie une décomposition de la pensée et une mise en ordre de éléments, le nominalisme exclut toute psychologie divine.

2. *Le vouloir divin.* - Dieu est volonté. C'est un point essentiel de la théologie d'Occam : il est classique de parler du volontarisme nominaliste; cf. Feckes. *Die Itchtfertigungslehre des Gabriel liel und ihre Striking innerhalb der nominalistischen Schule*, Munster, 1925. Le mot est au moins imprécis et pose toutes sortes de questions :

a) *Primat de la volonté?* — Peut-on dire que la volonté divine soit première : soit en Dieu, soit par rapport aux créatures?

a. *En Dieu* <l'abord NOUS sav\qu'il n'exMe <Π lui rien de distinct : *nulla penitus est distinctio inter essentiam et voluntatem, nec inter intellectum et voluntatem.* / *Sent.*, dist. XLV, q. i. C; nous avons vu qu'en Dieu tout est également parfait; cf. *supra*, 1. L A l'intérieur de l'Etre parfait et simple, aucune primauté n'est concevable.

b. *Par rapport aux créatures.* - Occam nous redit après tant d'autres : *Voluntas divina est prima causa omnium*, / *Sent.*, dist. X, q. n. G; mais il n'oublie pas (pie, pour lui, la volonté et l'essence divines ne font qu'un : *non magis est essentia causa creaturarum quam voluntas nec e converso, quia nulla est distinctio inter essentiam et voluntatem*, / *Sent.*, dist. XLV, q. i, C. Si, sous ce terme de volonté, je pense à ce qui est volenté en Dieu, c'est à Dieu même (pic je pense; il n'y a sur la créature d'autre primauté (pic celle du Créateur dont l'essence est une.

b) *L'arbitraire de la volonté?* - Peut-on dire que la volonté divine soit arbitraire, puisque ce que Dieu fait

est juste par là-même, sans phis : *ro ipso quod ipse mill bene ct juste lactum est?* / *Sent.*, dist. XVII, q. ni, F.

Nous avons à nous demander s'il y a pour Occam une règle du vouloir divin, si l'entendement dirige la volonté? Mais «vouloir » s'entend dc deux façons, *noldio divina diversimode accipitur* :

a. *Pro ipso actu existente rcaliter eodem cum essentia divina* : en Dieu, essence, volonté et acte dc vouloir ne font qu'un, ct tout cela est également nécessaire, (*anta necessitate est ipsa volitio quanta est ipsa voluntas quia est omnibus modis ipsa voluntas*, *ibid.* On ne peut chercher de règle à ce qui est nécessaire.

A prendre la volonté en ce sens, l'entendement n'a pas à la diriger, *non potest dirigere voluntatem in actu intrinseco*, *ibid.*t K, et il n'y a aucune priorité de l'entendement sur la volonté.

b. *Aliter accipitur volitio divina ut sit idem quod velle creaturam esse* : si, en considérant le vouloir divin, nous avons en vue, avec Dieu voulant, la créature qu'il veut, *sic [volitio] non précise dicit voluntatem divinam*, *sed ctiam connotât creaturam in esse rcali*, nous pensons à du contingent et nous pouvons chercher une règle à la volonté.

A pnndre la volonté en ce second sens, on peut dire que l'entendement la dirige : *in producendo aliquid extra potest dirigere*, non pas que la volonté soit faillible, mais parce qu'elle est contingente, *non quia voluntas possit errare*, *sed quia voluntas contingenter potest efficere quicquid efficit extra*, *ibid.* Ainsi mise en rapport avec le créé, qui est du contingent, la volonté de Dieu ne fait qu'un avec sa liberté : *[libertas] est unum nomen connotativum importans ipsam voluntatem connotando aliquid contingenter posse fieri*, *I Sent.*, dist. X, q. π, M. Dans la mesure où la volonté divine est liberté, on peut dire qu'elle trouve une direction dans l'entendement divin.

De ce point dc vue, Occam peut accorder une priorité du connaître sur le vouloir : *quod intellectus divinus prius intelligit erraturam quum voluntas velit eam*: ce qu'il explique ainsi : *creatura vel lapis prius intelligitur quam voluntas velit eam esse*, *I Sent.*, dist. XXXV1, q. i, CC. En effet, l'intelligence divine de la pierre n'implique pas que la pierre soit, alors que vouloir créer la pierre emporte son existence : la priorité n'est pas dc Dieu n Dieu, mais dc Dieu à la créature.

Ainsi, pour Occam, la volonté divine est dirigée dans la mesure meme où elle peut l'être : la création est une œuvre dc raison, *Deus est rationabiliter operans*, Dieu connaît toutes choses et les crée selon cette connaissance; *ipsasmet res cognoscit quas postea producit*. Dieu voit les choses avant qu'elles ne soient et, en ce sens, il les connaît avant dc les produire. Mais, d'autre part, l'acte par lequel il les produit est un avec celui par lequel il les connaît, *illas aspicit in producendo*, *I Sent.*, dbt. XXXV, q. v, p; c'est pourquoi, après avoir accordé que l'entendement divin dirige la volonté, *potest dirigere*, Occam ajoute que, la dirigeant, il se dirige aussi lui-même: *ct ctiam sripsum dirigit in dirigendo voluntatem*, *I Sent.*, dist. XXXV, q. vi, K.

La volonté n'a aucun privilège sur l'entendement. Quand on pense nu seul entendement divin, il faut penser qu'il est Dieu, en son acte indépendant dc tout le reste; dc même, quand on pense à la seule volonté divine, el c est Dieu el rien ne la précède; quand on pense à l'entendement et à la volonté à la fois, il faut concevoir qu'en Dieu ils sont un : la doctrine occamiste de l'entendement ct de la volonté est dominée par cette pensée qu'en Dieu tout est également parfait ct absolument slmp'c.

3. *Le sens de la toute-puissance : les problèmes de la connaissance et de la justification.* — I Avec l'idée de production contingente, nous touchons à la toute-puissance divine, qui apporte de Guillaume d'Occam

à Gabriel Biel un thème caractéristique du nominalisme des xiv^e et xv^e siècles : les nominalistes aiment à considérer les choses du point de vue dc la toute-puissance divine. prise dans son Indétermination radicale, *de potentia Dei absoluta*. Occam reçoit cette idée de la foi... *articulum fidei* : *Credo in Deum Patrem omnipotentem, quem sic intelligo, quod quodlibet est divina- potentia attribendum quod non includit manifestam contradictionem*, *Quodl.* VI, q. vr. Dieu peut faire tout ce qui n'implique pas contradiction : précisons d'abord cette notion de la puissance cl la notion corrélatrice du possible. Nous en verrons ensuite l'application aux problèmes de la connaissance ct de la justification.

I. *Puissance el possible.* — La puissance divine paraît double: puissance absolue, puissance ordonnée.

a) *L'opposition potentia absoluta-potentia ordinata.* Occam nous en donne le sens au *Quodlibet* 1. q. i; Biel reprend son explication, *Collectorium circa 1 V Sententiarum*, I, dist. XVII, q. i, a.3, dub.2, H.

D'abord, les interprétations à éviter : puisqu'on Dieu, il n'y a aucune perfection distincte, il n'existe pas deux puissances divines : *hæc distinctio non est sic intelligenda quod in Deo tint aliquæ potentia*, *quorum una sit ordinata, alia absoluta, quia unica est potentia in Deo ad extra qua' omni modo est Deus.* — Il ne faudrait pas non plus penser que Dieu a deux façons d'agir: avec ordre, ou sans ordre : *née sic est intelligenda quod aliqua potest Deus ordinate /acere, et alia potest absolute et non ordinate* : *quia Deus nihil potest facere inordinate*. La puissance divine est Dieu, toujours identique à soi, ct réalisant toujours un ordre. D'où vient donc notre distinction?

Il y a deux manières de définir le possible : selon l'ordre que Dieu a donné au monde, *posse aliquid aliquando accipitur secundum leges ordinatas ct institutas a Deo, et illa Deus dicitur posse facere de potentia ordinata*; — selon la toute-puissance qui, identique à Dieu, reste toujours égale à elle-même, *cum enim Deus sit aqualis potentia*, capable dc réaliser tout ce qui n'implique pas contradiction, *aliter accipitur posse pro posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri, sive Deus ordinavit sc hoc facturum, sive non, ...ct illa dicitur posse de potentia absoluta*. Quelques détails que Dieu prenne, sa puissance reste en soi inchangée : penser les choses *dc potentia Dei absoluta*, c'est ne pas oublier leur dépendance d'une liberté, montrer leur contingence radicale; ainsi de tout le créé et de l'ordre même que Dieu lui a donné.

b) *La contingence de l'ordre.* Dès lors qu'elles ne sont point nécessaires sous peine de contradiction, toutes les lois du monde pourraient être autres qu'elles ne sont : tout le créé est contingent jusque dans son ordre.

a. *Pas d'ordre antérieur au vouloir divin.* - Identique à Dieu, parfaite de soi, la volonté divine n'a besoin d'aucune aide, n'est tenue à aucune règle extérieure; cf. *supra*, 1^o. 2 (col. 7'5). Biel écrit avec force: *Deus non potest contra rectam rationem, verum est, sed recta ratio quantum ad exteriora est voluntas sua. Non enim habet aliam regulam cui teneatur se conformare, sed ipsa divina voluntas est regula omnium contingentium. Nec enim quia aliquid rectum est aut iustum, ideo Deus vult, sed quia Deus vult, ideo iustum ct rectum.* *Collect.*, I, dist. XVII. q. i, a. 3, coroli 1, K. Dieu est rectitude suprême en tant que principe de toutes 1rs règles.

Dieu étant libre, l'ordre du monde est contingent ; aucune règle ne précède la création pourse l'assujettir, pas même ce principe d'économie que les nominalistes aiment à invoquer contre les métaphysiques du xin^e siècle, el notamment contre la théorie des espèces : *frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*. A la doctrine occamiste dc la justification, cf *infra*, col. 769 sq.

on peut opposer ce principe d'économie : *ai non necessario requiritur cantas creatu, ergo totaliter superfluum, sed nihil superfluum est in divinis actibus*, etc., I Sent., dist. XVII, q. in, D. Occam écarte l'objection : *frequenter facit Deus mediantibus pluribus quod posset facere mediantibus paucioribus, nec ideo malefacit quia, eo ipso quod ipse vult, bene et juste factum est*, *ibid.*, 1^o. Si nos explications humaines sont tenues de respecter le principe d'économie, l'action divine s'en moque, en des points essentiels: cf. *infra* col. 769 et col. 775 : Dieu n'est assujéti à aucun principe d'ordre, pas même celui de ne rien faire en vain.

b. *Pas d'ordre interieur au vouloir divin.* -- Cette volonté première, identique à l'essence divine et principe de l'ordre, est un acte simple, aussi rebelle à l'analyse qu'à l'explication : ayant exclu tout ordre antérieur, on pourrait admettre cependant un ordre intérieur au vouloir divin. Le Docteur Subtil applique à Dieu ce principe : *ordinate volens finem et ea quæ sunt ad finem, prius vult finem quam aliquid eorum quæ sunt ad finem et propter finem vult alia*. Occam répond, une fois de plus, à cet essai de psychologie divine : *non videtur bene dictum quod Deus velit prius finem quam illud quod est ad finem, quia non est ibi talis prioritas actuum nec sunt ibi talia instantia qualia ponit*, I Sent., dist. XLI, q. i, D. E. Toujours la simplicité radicale et la perfection absolue de Dieu : ce sont elles qui nous empêchent d'assigner une raison aux décrets divins, et même d'y trouver un ordre.

c. *Un ordre postérieur au vouloir divin.* -- Dans nos propositions, nous trouvons une double nécessité, *duplex est necessitas, scilicet absoluta et ex suppositione*. *Necessitas absoluta est quando aliquid simpliciter est necessarium ita quod ejus oppositum esse verum includit contradictionem, et sic hæc absoluta est necessaria : homo est risibilis, Deus est, et hujusmodi, quia contradictio est quod hinc sint falsæ et contradictoria vera. Necessitas ex suppositione est quando aliqua conditionalis est necessaria quamvis tam antecedens quam consequens est contingens, vel quando aliqua talis consequentia est necessaria, tunc dicitur necessitas ex suppositione*. *Quodl.*, VI, q. ii. Il y a des propositions en matière nécessaire et en matière contingente : les unes ont une nécessité absolue, les autres une nécessité hypothétique. L'ordre institué par Dieu ne s'exprime point par les premières, mais par les secondes : supposé (pie Dieu ait établi telle loi, il suit que... Comme, identique à Dieu et absolument parfaite, la volonté divine est immuable, les lois qu'elle pose sont choses stables. D'après Biel, leur nécessité hypothétique est une nécessité d'immutabilité, *necessitas immutabilitatis*. *Collect.*, II. (list. XXVII, q. I, a. 3, dub. L O.

S'il y a des lois de la nature et de la grâce, ce n'est pas qu'il y ait un ordre antérieur ou intérieur au vouloir divin, c'est que l'immutabilité de ce vouloir assure la stabilité de l'ordre créé : voilà ce que devient toute loi quand le monde apparaît comme l'œuvre d'un Dieu absolument parfait et simple, qui est volonté et liberté, mais entendement aussi et raison, *Deus est rationabiliter operans*. Au principe de la création et de son ordre, il y a un choix.

c) *Le sens du possible.* -- Le choix suppose un horizon de possibilités : Occam concède que l'entendement juge du possible avant que la volonté décide de le créer, *intellectus divinus prius judicat creaturam creabilem quam voluntas velit esse creabile*, I Sent., dist. XXXVI, q. L CG; l'entendement précède la volonté pour autant (pie l'entendement ne connote pas et que la volonté connote la réalité de la créature. C'est le lieu de rappeler que la créature n'a qu'un seul mode d'être : l'existence réelle, qu'il n'existe ni intelligibles ni Idées; cf. *supra*, 2^e, 1, (col.759). Aussi faut-il admettre une connaissance du possible sans imaginer un

monde des possibles : nous croyons que Dieu n'ignore pas les possibles, ni même l'impossible, *adibilia d'infao* tibia*, (col.~61), mais nous ne pouvons dire comment.

Pour Duns Scot, le possible est un intelligible, qui a son principe dans l'entendement divin, *primo intellectus divinus producit rem in esse intelligibili in primo instanti nature, et secundo instanti natura habet seipso formaliter esse possibile*, des choses possibles séparément sont parfois impossibles ensemble : ce sont des impossibles; l'impossible paraît alors au regard divin, *sicut Deus producit possibile in esse possibili, ita producit utrumque impassibile quod includuntur in impossibili, in esse formaliter possibili, et illa producta seipsas formaliter sunt impassibilia* ; de cette impossibilité devant l'entendement procède l'impossibilité d'être réalisé, qui vaut pour toute puissance, même celle de Dieu, *islam impassibilitatem eorum sequitur impassibilitas respectu cujuscumque agentis*. I Sent., dist. XLI II, q. j i, D. L'entendement divin produit des intelligibles; ces intelligibles définissent du possible et de l'impossible; le possible et l'impossible sont la loi de la puissance divine, qu'ils précèdent.

Pour Occam, le possible et le *posse facere*, l'impossible et le *non posse facere* sont des corrélatifs dont l'un ne saurait précéder l'autre, *neutrum est magis causa alterius quam e converso, toc. cit.*, D. Chercher au possible comme tel une cause ou un principe, cela n'a point de sens, car être possible n'est, en soi, rien, *quicquid creatum habet reale tanquam aliquid sibi inherens habet a Deo tanquam a principio, sed non quicquid sibi competit principaliter a Deo, nisi illo modo quo habet tales prædicationes a Deo, quia tales prædicationes quando sunt in actu et realiter, tunc sunt a Deo, loc., cit.* F, le possible n'a de réalité que dans le jugement ou il entre, ce n'est rien qu'un prédicable, *esse possibile competit creatura ex se, non realiter tanquam aliquid sibi inherens, sed vert est possibilis ex se, sicut homo ex se est non asinus, loc. cit.*, F. Quand je dis : « L'homme est un non-âne », « non-âne » n'est pas une détermination réelle de l'homme, mais seulement un prédicat qui lui convient. Pas plus que l'universel, ou l'attribut de Dieu, le possible ne possède une entité propre. Ce nominalisme du possible doit cependant expliquer que nous jugeons non seulement des réalités, mais encore des possibilités. Voici l'explication :

Pour que l'horizon du possible se découvre au regard de l'esprit, il suffit de considérer les choses de *potentia Dei absoluta*. Nous les pensons alors comme contingentes, pouvant vire autres qu'elles ne sont, ce qui est opposer un possible au réel : comme la puissance divine s'étend à tout ce qui ne fait pas contradiction. en tout point où la réalité présente une distinction : l'unique distinction réelle; cf. *supra*, II. 1^o; nous concevons comme séparables les choses qu'elle unit. Pour faire paraître le possible, il suffit d'une analyse du réel, du point de vue de la toute-puissance : le réel, ce sont des choses ensemble; le possible, c'est l'une sans l'autre; cf. *infra*, col. 767 sq.; 771 sq. L ne pensée, qui part d'un Dieu tout-puissant et règle son mouvement sur la théorie des distinctions découvre le possible à partir du réel.

Nous connaissons le possible; Dieu aussi le connaît; mais nous ne pouvons dire comment. Devant Dieu, le comment n'a pas plus de sens que le pourquoi : la perfection de Dieu et la théorie des distinctions nous interdisent de trouver dans les choses divines un principe ou un *processus* quelconque. Pour comprendre le Dieu tout-puissant que confesse le *Credo*, les théologiens avaient multiplié les analyses de l'être divin. Occam les refuse toutes ; Dieu connaît par cela même qu'il est Dieu; Dieu veut par cela même qu'il est Dieu; nous sommes ramenés à la *délié, deitas*, que sa simplicité fait incompréhensible.

Plutôt que par le terme confus de volontarisme, nous définirions la théologie d'Occam par les idées de perfection et surtout de simplicité divines poussées à fond.

2. *La connaissance envisagée de potentia Dei au SOLUTA.* — Notre intellect saisit d'abord l'individu, donné au sens : c'est la connaissance intuitive, qui porte, d'après Duns Scot, sur ce qui existe réellement et nous est présent : *[notitia] abstractiva potest indifferenter esse existentis et non existentis, præsensis et non præsensis, intuitiva autem præsensis et existentis realiter* Sent., prol., q. i, AA. Que devient cette définition de la connaissance intuitive par la présence réelle de l'objet, lorsque, se souvenant que toutes choses sont œuvre d'un Dieu libre, on les place dans la perspective de sa toute-puissance?

a) *Les principes.* — La foi en un Dieu tout-puissant conduit à deux principes qu'Occam n'invente pas: son originalité tient dans l'application systématique qu'il fait de ces principes traditionnels :

Premier principe. Dieu pourrait réaliser seul ce qu'il accomplit avec le concours de causes secondes, *in initio articulo* (sc. *Credo in Deum Patrem omnipotentem*) / *undatur illa propositio famosa theologorum : Quicquid Deus producit mediantibus causis secundis, potest immediate sine illis producere et conservare, Quodl., VI. q. vi ;* cf. Sent., prol., q. i, BB : *Quicquid potest Deus per causam efficientem mediatam, hoc potest immediate.* Dieu possédant la plénitude de la puissance n'a besoin d'aucune aide.

Second principe. I — Si deux choses n'existent ni dans le même sujet, ni dans le même lieu, Dieu peut faire exister l'une sans l'autre, *omnis res absoluta distincta loco et subjecto ab alia re potest per potentiam divinam existere alia re absoluta destructa, Quodl. VI. q. vt; cf. Sent., prol., q. i, HH.* C'est le point de vue auquel se placent ceux qui réalisent la matière à part de toute forme, *illud principium commune : ubi quodlibet aliquorum convenit alicui contingenter, si non sit contradictio, Deus potest facere ipsum sine omnibus simul. Sic enim probatur potissime materiam posse esse sine omni forma, Quodl., VI, q. v.*

Appliquons ces principes à la connaissance intuitive :

d'une part, la même connaissance dont l'objet est cause, Dieu peut en être la cause;

d'autre part, la connaissance, qualité de l'Âme. et l'objet sont deux choses, dont la première peut exister à part.

De ce point de vue. on aperçoit toutes les formes de la connaissance intuitive :

b) *Les formes de la connaissance intuitive.* — On peut les classer d'après la nature de leur objet :

a. *Objet existant et présent.* — Nous avons un objet réel, assez proche, *debito modo approximatum, præsens indebita distantia*, pour agir sur le sens et l'intellect selon l'ordre de la nature: ici se vérifie la définition de Duns Scot : *Cognitio intuitiva est præsensis et existentis ut præsens et existens est* : c'est la forme naturelle de la connaissance intuitive, *cognitio intuitiva quæ naturaliter causatur.* II Sent., q. xv. E.

b. *Objet existant* — Supposons que l'objet s'éloigne, mais que Dieu conserve, par sa seule puissance, ce que l'objet avait d'abord causé (naturelle par son origine, la connaissance est surnaturelle par sa conservation; *cognitio naturalis quantum ad causationem et supernaturalis quantum ad conservationem*), — ou encore que l'objet soit à tel point éloigné qu'il ne puisse agir, mais que Dieu agisse à sa place (la connaissance est surnaturelle dès son origine : *cognitio supernaturaliter causata*), — l'esprit verrait alors, grâce à Dieu, ce que naturellement il ne voit pas : nous avons une connaissance surnaturelle, qui se moque de la distance, atteint tout l'existant, et pas seulement ce qui nous est assez

proche, présent, *per istam possum judicare rem quæ quando est quantumcumque distet objectum cognitum.* II Sent., q. xv, E.

c. *Objet non existant,* — Supposons que l'objet se corrompe, ou qu'il n'existe point. Dieu peut en conserver, ou en créer, la connaissance intuitive. Ainsi peut-il avoir connaissance intuitive d'un objet qui n'existe point, *intuitiva notitia tam sensitiva quam intellectiva potest esse de re non existente, Seni., prol. q. i, HH.* par laquelle l'esprit connaît évidemment cette non existence. *per notitiam intuitivam rei potest evidenter cognosci res non esse quando res non est, Loc. cit., 7.7.*

De l'objet présent, nous sommes allés à l'objet simplement existant, puis à l'objet qui n'existe point; en mettant le fait de la connaissance intuitive dans la perspective de la toute-puissance divine, nous nous sommes étendus à tout le possible; nous reconnaissons alors que cette connaissance ne s'arrête pas de soi à ce qui existe, *notitia intuitiva per se et necessario non plus est existentis quam non existentis, loc. cit., BB.* qu'elle peut apporter les termes et faire l'évidence de tout jugement d'existence, affirmatif ou négatif, *per istam [cognitionem] possum judicare rem esse quando est... et non esse quando non est, II Sent., q. xv. E.*

Hochstetler a insisté sur ce lien de la connaissance intuitive avec les jugements d'existence, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelm von Ockham*, Berlin. 1927. p. 29 et 32; mais il ne faut pas oublier que l'affirmation et la négation d'existence n'ont pas, dans la doctrine, la même place : l'affirmation d'existence, l'évidence du fait sont la donnée première; la négation évidente d'une réalité n'est qu'une possibilité ouverte devant l'esprit.

C'est la possibilité d'une vision dont l'objet n'est rien, *illud quod ego intueor est purum nihil, II Sent., q. xv. E.* Cela paraît contradictoire, *contradictio est quod Visio sit et objectum visum non sit, Quodl., VI. q. vi.* Occam distingue entre deux néants, le néant de l'impossible, et celui du possible non réalisé, *dicoquod contradictio est quod visio sit et quod illud quod videtur non sit in effectu nec esse possit, ideo contradictio est quod chimæra videatur intuitiva. Sed non est contradictio, quod id quod videtur nihil sit in actu extra animam, dummodo possit esse in effectu vel aliquando fuerit in rerum natura, Quodl., I, q. vi.* La connaissance intuitive du non-existant est vision de ce qui n'est pas. mais pourrait être, nous sommes partis de la vision du réel, nous avons considéré que la réalité de la vision était séparable de la réalité de son objet; mais cet objet, ayant perdu sa réalité, demeure possible, ne devient jamais vain comme une chimère.

La plénitude de la connaissance intuitive se réalise en Dieu. *Deus habet notitiam intuitivam omnium sive sint, sive non sint*, qui voit ce qui est et ce qui n'est point, *quia ita cognoscit erraturas rem esse quando non sunt sicut cognoscit esse quando sunt, Sent., prol., q. i, IIIi*, qui connaît tout ce qu'il peut faire, avant que ce soit fait, *Deus vidit ab æterno omnes res actibiles et tamen tunc nihil fuerunt, Quodl., I. q. vt.*

Voilà ce que devient la connaissance intuitive, vision intellectuelle, quand on l'élargit à la mesure du Dieu tout-puissant.

c. *La vérité de la connaissance.* — Qu'elle trouve sa cause en son objet ou en Dieu seul, la connaissance intuitive est toujours vraie; elle nous fait juger qu'une chose est quand elle est, qu'elle n'est pas quand elle n'est pas; jamais elle ne nous abuse : la puissance même de Dieu ne peut faire intuitivement paraître présent un objet absent. *Deus non potest causare in nobis cognitionem talem per quam evidenter appareat nobis res esse præ-sens quando est absens. Quodl., V. q. v.* t ne évidence trompeuse est chose contradictoire, impossible à Dieu même. En voici la raison ; c'est la

définition même de l'évidence que les choses soient telles qu'elle les montre ; un jugement évident dit exister cc qui existe, *hoc includit contradictionem, quia cognitio talis evidens importat quod ita sit in re sic ut denotatur per propositionem cui pt assensus. ibid* L'évidence tient dans le rapport du jugement à la chose par le moyen de l'appréhension. Il y n. au point de départ d'Occam. un réalisme essentiel : le jugement qui dit être ce (pii est et repose sur la connaissance intuitive, voilà le fait dont la condition, également donnée, est l'objet existant ct présent au sens, comme cause de la connaissance: le problème est seulement de déterminer si la même connaissance vraie peut sc réaliser sous d'autres conditions, par la loule*puissancc divine.

Dieu certes peut nous abuser, cn nous faisant juger existant ce qui n'existe pas; mais alors il nous fait croire, il ne nous fait pas voir; il ne s'agit pas d'évidence, ni de connaissance intuitive, *Drus potest causare actum crcditivum per quam credo rem esse praten-tem quie est absens. Et dico quod illa notitia creditiva erit abstractiva, non intuitiva. Per talem actum fidei potest apparere res esse promens quando est absens, non tamen per actum evidentem. Ibid.* Ce Dieu dont la puissance peut nous décevoir fait penser au malin génie de Descartes; cf. Hochstetler. *op. cit.*, p. 19. 57. Mais Occam ne semble pas s'être posé le problème de discerner l'évidence des déceptions possibles ; il ne sc demande pas comment aller des idées aux choses, mais lient que, selon l'ordre naturel, la connaissance a sa cause dans l'objet; il s'agit seulement de concevoir exactement cet ordre naturel, qui est contingent.

d) *La contingence de l'ordre naturel.* — Il y a un ordre naturel de la connaissance intuitive, *cognitio intuitiva non potest naturaliter causari nisi quando obiectum est pncscns in debita distantia, // Sent.*, q. xv, E. L'ordre naturel se définit par la causalité des créatures; l'ordre surnaturel apparaît celui où Dieu seul est cause. l'ordre naturel est essentiellement contingent : Dieu pourrait tout réaliser seul, mais il a voulu qu'il y ail d'autres vtlicicnls. *Drus enim est tale agens quod potest esse causa totalis e/Jectus sine quocumque alio: quia tamen Dcus sic res administrat ut ras nudus proprios habere sinat secundum Augustinum, ideo non vult totum solus producere, sed rougit cum causis secundis tanquam causa partialis, licet sit principalior, // Sent.*, q. v, Q. Si Dieu agit ainsi en s'aidant de causes secondes, c'est que son action est libre, cl point nécessaire, *licet Deus agat mediantibus causis secundis vel propinquius cum cis non tamen dicitur Deus mediate agere nec causa. secunda*/rastra. eum sit agens voluntarium, non necessarium, et si esset agens necessarium, adhuc ageret immediate. Ibid.* Si les causes secondes ont quelque chose à faire, c'est que Dieu n'agit pas selon toute sa puissance : [non ↓ *superfluunt causée secunda*, quia *Deus non agit in qualibet actione secundum totam potentiam suam. Ibid* Si les causes secondes ne sont pas inutiles, c'est que Dieu le veut ainsi, librement; nous tenons un cas où l'action divine se moque du principe d'économie; cf. *supra*, col. 7f>5; l'ordre naturel est surabondant: dans la liberté divine, nous voyons paraître une libéralité.

3. *Le problème de la justification.* — Les nominalistes des xiv*-xvr siècles ont été considérés comme des précurseurs de Luther, ù cause de la doctrine occamiste de la justification. Nous demanderons cette doctrine ù Gabriel Diet autant cl plus qu'à Occam lui-même : le disciple a suivi el précise la doctrine du maître, cn la situant parmi d'autres, qui l'ont précédée ou suivie : notamment l'augustinisme de Grégoire de Bimini. Occam traite le problème de la Justification au livre L <lisl. XVII, au livre II. q. xv de son commentaire cl, dans son *Quodlibet* VI, q. i. IL iv; Blcl le reprend aux livres I. «list. XVII; IL dlst. XXVII et XXVIII; et 111, dlsl. XXX 11 de son *Cotlectorlum*, en une rvmnr-

gliable* série de questions que Fcckts a récemment éditées a part, *Gabrielis Hid querstione* dr justificatione*, dans *Opuscula ct textus historiam Ecclesia ejusque vitam atqiu doctrinam illustrantia*, Sries scholastic.i. fi i < '. Munster. 19?..

a) *L'acte méritoire.* -- Les actes humains sont susceptibles dr bonté a trois degrés :

a. L'acte simplement bon, *adus bonus ex genere*, trouve dans la lin qu'il vise une certaine conformité à la raison; il réalise de l'utile ou de l'agréable, évite un désagrément ou un péril, *propter aliquod bonum utile vd delectabile consequendum aut incommodum vel periculum vitandum.*

b. L'acte moralement bon, *actus moraliter bonus*, est accompli en conformité avec in raison, pour celle raison qu'il lui est conforme, *actus secundum didamen recta rationis, qui elicitur propter hoc quod ratio sic dictavit,*

r. l'acte bon au degré méritoire, *artus bonus meritorie*, est accompli en vue de Dieu, *propter Deum*, et nous vaut comme récompense la vie étemelle, *de merito vitir n terna.*

Gomme l'acte moralement bon, l'agtc méritoire est accompli scion l'ordre de la raison, *secundum dirtamen rectae rationis*; c'est un acte vertueux, *adus virtuosos*, l'acte vertueux parfait, *artus virluasus per/edus*, par opposition a l'acte moralement bon qui n'est qu'imparfaitement vertueux, *adus virtuosos imper/edus* il est meilleur, en cHet, d'agir en vue de Dieu qu'en vue d'une lin morale quelconque, *inultornim pcr/edius est agere propter Deum, qui est summum bonum, d i?ternam /dritatem quam propter amorem nrtulis honestatis aut propter communem pacem nature rd reipublica conservationem temporalem*, autant que Dieu est supérieur i lu droite raison, *pro quanto Deus per/edius est recta ratione.* Biel, *Colled.*, II. dlsl. XXVII I. a. 1. n. LD:éd. Feckes, p. 11. Le problème delà justification, c'est de savoir ù quelles conditions H est possible de mériter la \ ic étemelle, de poser un acte méritoire.

b) *Ordre de la justificatton d'ordre moral.* — Précisons le rapport de l'ordre de la Justification axer l'ordre moral :

<7. // existe un ordre moral distinct dr Cordre de la justification. — Blcl oppose les principes d'Occam à la doctrine de Grégoire de Ilimlni.

Pour Grégoire de Bimini, il n'existe d'action droite que celle visant notre fin dernière: pour qu'un acte soit moralement bon, *ad moralem bonitatem adus*, l) est requis que le sujet l'accomplisse en vue de Dieu, *propter Deum* : cette référence à Dieu, lin suprême de notre activité. n'est pas seulement le propre de l'acte méritoire, mais la condition la plus essentielle de toute moralité, *circumstantia debiti finis ultimi quo est principalissima.* \ussi les philosophes, les anciens Domains, les gentils, ont-ils pu accomplir des actes extérieurement bons, *multa agere de genere bonorum* : comme leur intention n'allait pas ù Dieu, ils n'agissaient pas pour le bon motif, *propter quod debuerunt, ct* leur action était proprement vicieuse, non *solum non virtuose, sed diam male atque vitiose*: au fond, ils aimaient pour elle-même ct prenaient pour dernière fin une chose autre que Dieu, *propter aliquod citra Deum amatum propter se praecise, d omne tale amatur tanquam ultimus finis*, car toute action qui ne vise pas Dieu sc fait un Dieu de la lin qu'elle vise.

A celte doctrine, Ilicl oppose les principes d'Occam. Aimer quelque chose pour soi. *propter se*, ce n'est pas nécessairement l'aimer comme dernière fin, *tanquam ultimus finis* : dans le premier cas. il suillt que rien d'autre ne soit présenté à la volonté, *quod amaretur, si nihil aliud ostenderetur voluntati* ; dans le second, il faut cpie je pense viser l'objet le plus aimable qui soit. *acceptatur tanquam omni alio magis amandum.* L'action droite n'est pas nécessairement accomplie en vue

<lc Dieu, non *requiritur quod actus bonus moraliter seim- per referatur actualiter in Deum, qui est finis ultimus, quia aliquid citra Deum est eligibile propter se*. Il y a des valeurs qui s'imposent légitimement à notre raison, en dehors de la pensée de Dieu, *aliquod quod non est finis ultimus est diligibile propter se et hoc secundum rectum rationem*, les philosophes : Aristote, Cicéron. Sénèque, ont connu cet ordre moral, qui assure la bonté des actes accomplis par vertu naturelle, *ex civili amicitia, ex naturali pietate, ex humana compassione*. Biel, *Collect.*, II, (list. XVII. q. i, A et E.

La première conclusion s'impose : pour le nominalisme, toute morale n'est pas nécessairement d'autorité de révélation; il peut y avoir une éthique naturelle et rationnelle.

b. *L'ordre moral et l'ordre de la justification reposent sur le libre arbitre.* - - Si la raison connaît naturellement des valeurs morales, la volonté peut naturellement les réaliser, car elle est essentiellement un libre arbitre : Biel insiste sur ce point, invoquant toujours Occam.

Grégoire de Bimini, qui accorde peu au libre arbitre, *parum attribuens libero arbitrio*, tient que, dans l'état présent, l'homme sans la grâce ne peut ni accomplir l'action droite, ni éviter le péché; la rectitude, c'est Dieu aimé comme fin dernière, par-dessus toutes choses, et c'est naturellement impossible à l'homme qui, dans l'état présent, est tourné vers soi, et non vers Dieu, *hoc autem non potest ex suis naturalibus, quia secundum priventem statum ex se non potest aliquid diligere nisi in relatione ad seipsum*. Loc. cit., A.

Biel admet non seulement que toute action droite n'a point à viser Dieu ainsi, mais que la volonté est naturellement capable de l'amour de Dieu, dans la mesure où Dieu est accessible à la raison. En effet, tout ce que la raison lui présente comme digne d'amour, la volonté, étant libre, peut l'aimer, *voluntas ex sua libertate potest se conformare dictamini rectæ rationis*. De quelque action que l'on parle, il faut se demander si la volonté est libre de l'accomplir ou non, *circa quodlibet agibile voluntas est libera aut non* : si elle n'est pas libre, elle n'est plus une volonté; si elle est libre, elle est capable des deux opposés, d'aimer Dieu par exemple comme de ne le point aimer. Quand on dit de la volonté qu'elle est naturellement tournée vers soi, on en fait une nature qu'on désire meut à un seul objet, *quæ determinatur ad unum*, on oublie qu'elle est, tout au contraire, une liberté, la puissance des deux opposés. Il est essentiel de pouvoir accomplir l'action droite, éviter le péché et aimer Dieu par-dessus tout, *viatoris voluntas humana ex suis naturalibus potest diligere Deum super omnia*. Biel, *Collect.*, II, dist. XXVIII, q. i, J, K; III, dist. XXVII, q. i, Q; éd. Eeckcs, p. 50, 57 sq.

Seconde conclusion : le nominalisme n'est pas nécessairement une doctrine qui accorde peu à la nature; il peut ouvrir le plus large horizon à la moralité naturelle qui repose sur le libre arbitre.

L'homme est un être libre; l'acte méritoire est essentiellement un acte libre; on peut concevoir, de *potentia Dei absoluta*, un acte méritoire qui ne procède point de l'*habitus* de charité; on ne peut concevoir un acte méritoire qui ne procède pas du libre arbitre; *Nihil est meritorium nisi quia voluntarium, et hoc nisi quia libere elicited vel factum, quia nihil est meritorium nisi quod est in nobis, hoc est in nostra potestate ut possimus agere et non agere, nisi quia est a voluntate tanquam a principio movente et non ab habitu, quia cum habitus sit causa naturalis, nihil est indifferens propter habitum, ergo ratio meriti principaliter consistit penes voluntatem ex hoc quod ipsa libere elicit; ergo ut actus sit meritorius non requiritur habitus*. Occam, *I Sent.*, dist. XV11, q. n. C. Le libre arbitre est plus essentiel au mérite que

la vertu infuse de charité. Nous pouvons concevoir que Dieu sauve des âmes sans leur infuser la grâce, nous ne pouvons concevoir qu'il accepte pour méritoires des actions qui ne soient pas libres ; un mérite sans liberté est chose aussi inconcevable et impossible à Dieu même qu'une évidence fausse; cf. *Quodl.*, VI, q. v. De fait, nous ne méritons pas sans que la charité nous soit donnée, cf. *infra*, col. 77 I, mais ce n'est pas la charité qui mérite, c'est nous, (pii sommes libres. Le libre arbitre définit un ordre de valeurs, qui fonde la récompense et la peine, *sic [laudabile] est aliquod bonum existent in nostra potestate, dignum retributione et laude, sicut vituperabile est aliquod vitium existens in nostra potestate, dignum increpatione et pana*. Voilà l'ordre du mérite qui tombe sur ce qui est en notre pouvoir, *nec sumus laudandi sic, quia Deus nobis infundit caritatem, quine non est in potestate nostra, quamvis sumus aliquo modo laudabiles si nos disponimus ad recipiendam caritatem*. Occam. *Quodl.* VI. q. n; Bid, *Collect.*, I, (list. XVII. q. i, a. 3, dub. 3, 1; éd. Eeckcs, p. 17. Ce n'est pas un mérite de recevoir la charité; mais, d'une certaine façon, nous méritons de la recevoir en nous y préparant; cf. *infra*, col. 776.

Troisième conclusion : le nominalisme d'Occam et de Gabriel Biel conçoit un ordre du mérite qui n'a de sens que par le libre arbitre.

c. *De l'unité et de la bonté de la nature.* - - Il paraît difficile de pousser plus loin l'idée de la réalité et de la valeur originales de la liberté, et de la nature, car la nature, c'est le pouvoir propre de l'homme ; *per pura naturalia intelligitur anima natura seu substantia cum qualitatibus et actionibus consequentibus naturam exclusis habitibus ac donis supernaturaliter a solo Deo infusis*. Biel, *Collect.*, II, dist. XXVIII, q. i, a. 1, n. 2; éd. Eeckcs, p. 18. La nature, c'est la substance créée, et tout ce qui suit, qualités et actions, de cette substance une fois créée. La même substance peut recevoir ensuite des dons surnaturels, c'est-à-dire procédant de Dieu seul. Tout ce que nous avons dit du libre arbitre nous montre que, pour Gabriel Biel, la nature a une certaine solidité, paraît même chose indestructible ; l'homme est libre, ou ne l'est point; sa nature est ce qu'elle est. ou n'est point; nous pouvons en définir la réalité, comme une essence. Nous ne nous demanderons pas comment de telles définitions demeurent possibles dans une doctrine où il n'y a plus ni idées, ni intelligibles. Betenons seulement que la nature s'y présente avec une réalité définie qui lui assure cette bonté propre qui paraît dans l'acte moral.

Voici donc une quatrième conclusion (pii reprend les trois précédentes : le nominalisme admet, chez Gabriel Biel, disciple d'Occam, une réalité et une bonté propres de la nature humaine.

La nature a une telle capacité dans l'ordre moral qu'on peut se demander à quoi sert la prière : pourquoi demander ce qui est en notre pouvoir? Sans doute, la volonté est toujours libre : le bien (pie la raison conçoit ne lui est jamais impossible, mais, blessée par la faute originelle, *peccato originali vulnerata in sua naturali potentia*, elle n'agit souvent qu'avec beaucoup de difficulté, sans aller jusqu'au bout de son pouvoir, *raro tamen vel nunquam operatur secundum ultimum suam potentiam propter difficultates et impedimenta*. Cette nature blessée a donc besoin d'aide, même pour ses opérations naturelles. Quant à obtenir la vie éternelle, cela n'est pas en son pouvoir; en ce domaine, tout est donné divin, *nihil habere possumus nisi a solo Deo*. Biel, *Collect.*, 11. dist. XXVII. q. i a. 3, dub. 2, M; éd. Eeckcs, p. 51-56. Ce qui justifie la prière, ce n'est pas seulement la faiblesse de la nature, c'est surtout la liberté de Dieu qui dispose de notre vie éternelle.

c) *L'acceptation divine* - Ce (pii fait le mérite du côté de l'homme, c'est le libre arbitre, *nihil est merito-*

rium nisi quod est in nostra polestate. Occam, *Quodl.*, VI, q. i. Moins le libre arbitre ne sullit pas à mériter la vie éternelle : aucun acte simplement moral ne force Dieu <lc nous la donner sous peine d'injustice, (l'est l'erreur de Pelage d'avoir nié ce point : *Pelagius posuit quod, si aliquis habet actum bonum ex genere, Deus necessitatur ad conferendum sibi vitam eternam, et non mere ex gratia sua, ita quod necessario foret injustus si sibi non tribueret vitam eternam.* Occam, / *Sent.*, dist. XVII, q. i, L. Ici paraît la transcendance de l'ordre du mérite par rapport à l'ordre moral : Dieu ne doit pas la vie éternelle à la moralité.

a. *Les objets de l'amour divin.* — Pour préciser le rapport qui s'établit entre Dieu et ses élus, embrassons du regard l'amour de Dieu pour les créatures, *complacentia Dei respectu creaturæ* : Pacte d'aimer est en soi un avec la volonté et l'essence divines, aussi nécessaire que Dieu même tant qu'il n'ont pas en rapport avec la réalité contingente de la créature. C'est pourquoi :

Dieu se complaît dans tout ce qu'il peut faire, *vult posse esse bona quacumque esse possunt*, aussi nécessairement qu'en soi-même; c'est la *complacentia generalis* ;

Dieu aime librement les choses qu'il crée ou créera, *vult aliqua possibilia esse vel futura esse bona* : c'est la *complacentia specialis* ;

Dieu n'aime pas seulement, il préfère; c'est ainsi qu'il veut librement non seulement que toute créature soit bonne, mais encore que l'une soit meilleure que l'autre, *vult aliquid esse perfectius alio* : c'est la *complacentia specialior* :

Dieu enfin veut donner à des créatures la perfection suprême dont une créature est capable : l'amour de choix. *Complacentia specialissima*, qui tombe sur ces créatures, *respectu alienius perficiendi secundum perfectissimum genus perfectionum accidentalium*, c'est l'acte même par lequel Dieu les destine à la vie éternelle, si elles ne pèchent point, *vult creaturæ rationali non ponenti obicem per peccatum conferre vitam eternam.* Biel, *Collect.*, I, dist. XVII, q. i, a. 1. n. 2, B.

Cet amour de choix, voilà l'acceptation divine, *per animam esse gratum, caram vel acceptam Deo (quod pro eodem habetur) nihil aliud intelligo nisi eam esse in tali statu, in quo (nisi per mortale peccatum delinquat) Deus vult ei dare vitam eternam.* Biel, *loc. cit.*, a. 1, A. L'acceptation est libre.

b. *La liberté de l'acceptation.* — Il y a des doctrines (pii prétendent trouver hors de Dieu quelque chose qui nécessite l'acceptation.

C'est d'abord le pélagianisme, pour lequel Dieu est nécessaire à donner la vie éternelle par ces actes bons dont le libre arbitre est naturellement capable.

C'est ensuite la doctrine de Pierre Auriol qu'Occam et Biel critiquent longuement. Occam, / *Sent.*, dist. XVII, q. t; / *Sent.*, q. v; Biel, *Colled.*, I, dist. X\ II, q. i : elle tient en trois thèses :

L'Âme justifiée porte en soi une forme où Dieu se complaît nécessairement au point de lui donner la vie éternelle, *est aliqua forma creata quæ ex natura rei de necessitate cadit sub Dei complacentia et per cujus existentiam in anima...* Occam, / *Sent.*, dist. XVII, q. i, C.

Cette forme qui rend raison de l'acceptation divine, ne saurait la précéder, *illa forma qua tunc / < tura rei redditur anima Deo grata non profluit ex divina acceptatione in anima.* *Ibid.*, D:

Celle forme est un amour de Dieu que l'âme ne produit pas naturellement, mais que Dieu lui infuse. *forma qua anima fit accepta est quidam Dei habitualis dilectio quæ ab ipso infunditur, nec ex puris naturalibus generatur.* *Ibid.*, E.

Dieu est ici nécessaire à donner la vie éternelle, non par un acte que l'âme produit, naturellement, mais par un don qu'il lui fait d'abord, surnaturellement.

La doctrine nominaliste de la Justification est essen-

tiellement dirigée contre cette doctrine de Pierre Auriol, qu'Occam critique en se plaçant au point de vue de la toute-puissance divine.

La question n'est pas de savoir si, en fait, *de potentia Dei ordinata*, Dieu accepte une âme en qui il n'a point créé la grâce, infusé la charité. Il faut répondre * non » a une telle question : *nunquam salvabitur homo nec salvari potest nec unquam eliciet nec elicere potent actum meritorium secundum leges a Deo ordinatas sine gratia creata.* *Et hoc teneo propter scripturam sacram et dicta sanctorum,* Occam, *Quodl.*, VI, q. i. Mais cet ordre que Dieu a établi, et qu'il nous révèle dans l'Écriture et la Tradition, n'est point nécessairement absolue; il est contingent comme tout le créé, *quidquid Deus agit ad extra contingenter agit et non necessario.* *Ibid.* Et, dès lors, Dieu pourrait, *de potentia absoluta*, destiner à la vie éternelle une âme en qui il ne créerait point la grâce : on le montre en faisant jouer les mêmes principes qui établissent l'indépendance de la connaissance divine à l'égard de son objet :

La grâce créée en l'âme est une chose, la vie éternelle en est une autre; Dieu pourrait donc réaliser l'une sans l'autre. *Deus potest omne absolutum ab alio separare.* *ibid.*

Dieu sauve l'âme en s'aidant de la grâce qu'il met en elle; il pourrait la sauver par sa seule puissance, sans aucune aide, *quidquid Deus potest facere mediante secunda causa in genere causa: efficientis vel finis, potest immediate per se, Ibid.*

La nécessité de la grâce créée pour mériter la vie éternelle n'est que la nécessité d'un ordre établi par Dieu.

d) *L'ordre de la grâce.* — Les éléments primordiaux du mérite sont le libre arbitre et l'acceptation divine: la charité infuse y est surajoutée. Le mérite paraît ainsi rencontre de la liberté humaine avec la liberté divine, dont nous allons dégager ici le sens :

a. *La gratuité de l'acceptation.* — Occam nous livre le sens de sa doctrine de l'acceptation dans un texte capital que nous citerons en entier :

Ideo dico quæstio de hoc quod anima sit grata et accepta Deo, de potentia Dei absoluta nulla forma supcniaturis requiritur in anima et quacumque posito in anima potest Deus de potentia sua absolute illam non acceptare (contre Auriol) ut sic semper *contingenter et libere et misericorditer et ex gratia sua* beatificat quicumque ut ex puris naturalibus nemo possit mereri vitam eternam (contre Pélagie), nec etiam ex quibuscumque donis collatis a Deo (contre Auriol) nisi quia Deus *contingenter, libere et misericorditer* ordinavit quod habens talia dona possit mereri vitam eternam (c'est l'ordre que Dieu a établi et révélé), ut Deus per nullam rem possit necessitari ad conferendam cuicumque vitam eternam; et sic etiam propria opinio maxime recedit ab errore Pelagii : Ipse etiam Pelagius posuit quod, si aliquis *improbitur actum bonum ex genere*. Deis necessitatur ad conferendum sibi vitam eternam et non *necesse ex gratia sua, ita quod necessario foret injustus* si sibi non tribueret vitam eternam. Opinio autem prædicta, quamvis non puniat actum elicitem ex puris naturalibus *lc necessitare Deum, ponit tamen aliquam superfluitatem formam erratam a Deo necessitante Deum. Ego autem pono quod nulla forma nec naturalis nec supernaturalis potest Deum sic necessitare, quin non includat contradictionem quod falsis forma quascumque pene beatitudini sit in anima < tamen quod Deus nunquam velit sibi conferre vitam eternam, *imo ex natura gratia sua Hbertdillr dabit* cuicumque dabit, quamvis de potentia ordinata aliter non posset tacere propter leges voluntarie ei contingenter a Deo ordinatas, et *lc loquuntur Sancti in ista materia, et ista opinio maxime recedit ab errore Pelagii, quæ ponit Deum sic non posse necessitari et non magis gratuitum et libenter Dei acceptationem esse necessarium cuicumque. / *5rnl.*, dist. W II, q. i, I., M; cf. *III Seni.*, q. v, L; *Quodl.*, \ I, q. i, et Biel, *Colled.*, I, dist. XVII, q. i. F.

La vie éternelle et une qualité de l'âme, quelle qu'elle soit, qui la précède, sont deux choses, qu'une toute puissance peut séparer: ni un acte moralement

bon, comme le croyait Pélagie, ni même la charité Infuse, comme l'admet Auriol, ne nécessitent Dieu à donner la béatitude .et la doctrine qui ic conçoit comme n'étant nécessité par rien est celle qui s'éloigne le plus du pélagianisme.

Si l'on se fixe à ce point de vue de la toute-puissance, on ne voit dans la théologie nominaliste que l'idée d'un Arbitraire divin. Mais les textes nous invitent à ne point nous arrêter là.

Le Dieu de Pélagie et celui même d'Auriol sont tenus, sous peine d'injustice, d'accepter certaines Ames; cf, Occam. */// Sent.*, q. v, O : *concludit quod |/)ru\$| teneatur acceptare*. La justification est une œuvre de justice, c'est pourquoi elle paraît nécessaire.

Occam et Biel s'éloignent de ces doctrines; ils voient autrement la face divine : où prend-on que Dieu doive la vie éternelle à des créatures, de quelque perfection qu'elles soient douées? Il n'est le débiteur d'aucune, *ipse nullius debitor est*. Occam. */// Sent.*, q. v. O. C'est le Dieu de saint Paul, a qui nul ne peut demander raison de ses actes, *ipse enim est cui nullus dicere potest : cur ita facis*. Biel, *Collect.*, L dls. W II, q. i, F; éd. Fockcs, p. 12. Il est justice, mais cette justice qu'il est, *justicia increata quic Drus est*, ne fait nécessité et obligation qu'à l'égard de Lui-même, dans l'amour nécessaire qu'il a de soi, *necessario sc diligit*; devant tout le reste, sa justice est aussi large que sa puissance. *quiccumque facere potest, faciendo (usta sunt et justa sic ea facit*. Biel, *loc. cil.*, F. K. éd. Fockcs, p. 12, 19-20, et son amour est toute liberté.

Cet amour, qui donne sans devoir, absolument libre de ses dons, c'est une pure libéralité, une miséricorde : nous avons souligné ces mots dans le texte d'Occam. Libéralité, miséricorde : c'est l'idée même de grâce que l'on sauve ainsi dans la théorie de la justification. Le Dieu de Pélagie et celui d'Auriol sont nécessités par leur justice; sa toute puissance affranchit assez le Dieu d'Occam et de Biel pour qu'il ne soit, dans la justification, que miséricorde.

b. *De la charité à la vie éternelle.* — Envisager l'ordre de la grâce, tel qu'il nous est révélé, *de potentia Dei absoluta*, c'est montrer la contingence de la grâce créée ou de la charité infuse — pour Occam et Biel, c'est tout un — pour la justification. \ travers cette contingence, c'est la libéralité divine qui paraît encore.

Si Dieu a lié l'acceptation à l'infusion de la charité, c'est par une initiative libre et miséricordieuse; cf. le texte cité *supra*, col. 771. Il donne la grâce par pure bonté, *libere et contingenter ex sua benignitate*; la grâce une fois donnée, c'est encore librement, gratuitement, qu'il accorde la vie éternelle, *adhuc libere et misericorditer de gratia sua*. Bid, *Colled.*, I, d s°. XVII, q. i, F; éd. Feckvs. p. 12.

Non seulement Dieu pourrait, dans l'œuvre de justification, se passer de la grâce créée, mais il semble que. le pouvant, il aurait dû le faire, cf. *supra*, 1 (col. 765). Nous savons que ce point de vue est faux : avec la coopération de la grâce au salut, l'ordre de la justification n'est pas moins surabondant que l'ordre de la nature avec ses causes secondes, cf. *supra*, 2, d) (col. 709). L'ordre de la nature et celui de la grâce sont établis en dépit du principe d'économie, *frustra fit per plura quod potest per pauciora*. Nous sommes à l'opposé d'un Dieu qui, tel celui de Malebranche, agirait par les voies les plus simples; cf. Henri Gouhier, *La philosophie de Malebranche*, Paris, 1926, p. 15 sq.; l'amour divin n'est point réglé ici par un entendement qui le précède; il est le principe radical de tout l'ordre créé.

c. *De la bonne volonté à la grâce.* — La même miséricorde qui est au principe de l'acceptation et fait le Bien de la grâce avec la vie éternelle opère encore, pour Gabriel Biel, la liaison entre l'acte moralement bon et la première grâce.

Nous avons vu que. pour Occam, nous méritons en quelque façon que la grâce nous soit donnée; cf. *supra*, b) col. 772. Mériter s'entend de deux manières : selon ce qu'autrui nous doit, en justice, *de condigno, secundum debitum justitiam*, ou selon ce qu'autrui nous donne, librement, *de congruo, non ex debito justitiæ, sed ex sua liberalitate*. Comme la vie éternelle est librement donnée à la grâce, la première grâce est librement donnée à la bonne volonté, selon la maxime : *facienti quod in se est. Deus non denegat gratiam*. Comme la vie éternelle, la première grâce est une récompense, *premium*, mais les récompenses ici ne sont point de justice, dits sont de libéralité, d'amour. *De potentia ordinata*. Dieu ne refuse point sa grâce à l'infidèle qui suit l'ordre de la raison, *arbitrium suum conformat rationi*, et désire la lumière de la vie, *loto corde, petit ac quirit illuminari ad cognoscendum veritatem, justitiam et bonum* ; quant au fidèle qui a perdu la grâce par le péché, il faut qu'il déteste ce péché selon la règle de la foi, *secundum regulam fidei detestatur peccatum*, et qu'il veuille obéir à Dieu pour Dieu même, *nolendo Deum tanquam summo bono obedire propter Deum*. La grâce ne manque jamais à cet appel du libre arbitre, selon l'ordre de miséricorde que Dieu a établi et qui le fait paraître, selon une formule saisissante, plus prompt à donner par miséricorde et bonté qu'à punir par justice : *propter est ad largendum de sua misericordia et bonitate quam ad puniendum de sua justitia* Biel. *Collect.*, II dist. XXVII, q. i, a. 2. conc. I, K; n. 3, club. 4, O; éd. Fockcs, p. 31-33.

Nous avons dit que le mérite était la rencontre de deux libertés : sans que rien la nécessite jamais ni l'oblige, la miséricorde divine répond au libre arbitre de l'homme, en ne refusant pas plus la grâce à la bonne volonté que la vie éternelle à la charité.

1. *Le Dieu de toute puissance et de miséricorde.* — Nous étions partis du *Credo in Deum Patrem omnipotentem* ; cf. *supra*, 1. col. 764. Il nous apparaît maintenant que *Pater* n'est pas ici moins important qu'*omnipotens* et qu'on pourrait le commenter, dans l'esprit d'Occam. par l'expression liturgique : *omnipotens et misericors Dominus*. Nous sommes conduits à la miséricorde par la toute-puissance; une toute-puissance conçue selon les principes essentiels du nominalisme, à partir de la théorie des distinctions.

Là où le monde créé présente une distinction réelle. Dieu aurait pu créer à part ce qu'il a créé ensemble: en découvrant le possible à partir du fait, nous reconnaissons la contingence du réel et la liberté divine; comme, d'autre part, il ne peut exister en Dieu de distinction réelle, mais seulement une perfection radicalement simple, c'en est fait du monde des idées, de la priorité de l'entendement sur la volonté, de toute psychologie de Dieu et de toute possibilité de lui demander raison de ses actes. Ce Dieu, que sa simplicité dérobe à l'analyse, s'éloigne de ses créatures comme puissance et liberté totales, mais s'en rapproche, aussitôt et par là même, comme libéralité et miséricorde : tel nous apparaît le Dieu du nominalisme, dont rien ne nécessite ni ne règle l'activité, hormis le principe de non-contradiction.

4° *La Trinité.* — Le nominalisme conçoit un Dieu si radicalement simple qu'on ne voit pas comment il peut subsister en trois personnes ; après avoir éloigné de Dieu l'ombre de toute distinction, comment pouvons-nous accorder au Père, au Fils, au Saint-Esprit, une réalité propre?

1. *L'unité de l'essence et la pluralité des personnes.* — Voici notre question : peut-on tenir la pluralité des personnes malgré l'unité de l'essence, *Idem cum unitate numerali divinæ essentia stet pluralitas personarum realiter distinctarum* ? *Sent.*. «list. II. q. xi, A. Le Père est Dieu, le Fils est Dieu : une même essence. Le

Porc n'est pas le I lls ; deux personnes C'est donc que ce par quoi le Père est Père n'est point ce par quoi il est Dieu. *Pater non est Pater eo quod Deus. I Sent.*, dist. XXX. q. iv, B : la paternité n'est pas l'essence.

Mais la paternité ne convient au Père que relativement au Fils : c'est une relation, *mant/estum est paternitatem esse relationem. J.oc, cil.*, A. La distinction de chaque personne d'avec l'essence suppose qu'une relation possède une réalité propre; la multiplicité des personnes suppose en Dieu une multiplicité de relations réelles.

Le Père est Dieu, la paternité n'est pas l'essence : nous sommes en face d'une distinction formelle jointe à une identité réelle. C'est bien l'enseignement de la tradition ; *teneo propter dicta sanctorum quod paternitas vere et realiter est in Deo et quod paternitas non est formaliter divina essentia... quia secundum beatum Augustinum Pater non est eo Pater quo Deus, et manifestum est quod loquitur de illo a parte rei quod scilicet Pater est Deus et quo realiter Pater est Pater J.oc. cit.*, B. La réalité propre des relations et des personnes divines se fonde sur une distinction formelle.

Pour tenir la Trinité, il faut admettre des relations réelles et la distinction formelle : ce qu'exclut expressément, à partir du principe de non-contradiction, par la théorie capitale des distinctions, la métaphysique du nominalisme; cf. *supra*, II. 60, 1 (col. 748). A suivre la notion du réel que nous impose la raison, on ne peut concevoir dans l'identité d'une essence une pluralité de relations et de personnes : *difficultas istius questionis oritur ex identitate divinarum essentialium cum relatione et persona, quia scilicet essentia et relatio et persona sint simpliciter una res numero indistincta, difficile est videre quomodo sunt plures relationes et plures persona et non plures essentia. I Sent.*, dist. II. q. xi. B. La difficulté est extrême; nous allons le constater en examinant tour à tour le problème des relations réelles et le problème de la distinction formelle.

2. *La difficulté des relations réelles.* — Nous avons dit comment Occam dénie aux relations toute réalité propre; *supra*, II, 5° (col. 745 sq.). Au moment où il pose, cette doctrine, il a soin de préciser le plan de pensée où il se tient ; on y considère les choses du point de vue de la seule raison, l'ordre d'autorité de la foi mis à part : *utrum, omni auctoritate fidei... exclusa, acilius posset negari omnis relatio esse aliquid a parte rei quocumque modo distinctum ab omni absoluto et absolutis quam teneri. I Sent.*, dist. XXX, q. i. A. Il ne s'agit pas tant de la vérité des choses que des possibilités présentes de notre raison, et nous ne devons pas nous dissimuler qu'à vouloir suivre seulement cette raison, en rejetant toute autorité, nous serions conduits à nier la Trinité : *circa istam questionem primo sciendum pro intellectu quod non est questio de veritate. quid secundum veritatem sit tenendum, sed est ; quid teneret indens precise inniti rationi possibili pro statu isto et nolens aliquam sectam vel auctoritatem recipere, sicut qui vellet precise inniti ratione sibi possibili, et qui nolit accipere quocumque auctoritatem diceret quod impossibile est tres personas realiter distinctas esse unam rem simplicissimam. Ibid.*, B. On n'éclaircit point la pluralité des personnes dans l'unité de l'essence en distinguant les personnes de l'essence et entre elles par des relations réelles, car, du point de vue de la pure raison, la réalité propre d'une relation n'est pas moins inconcevable que la Trinité elle-même : *quidquid sit de veritate, volens inniti rationi, quantum est possibile homini judicare ex puris naturalibus pro statu isto, acilius teneret negando omnem talem relationem de genere relationis esse aliam rem modo exposito priusquam ejus oppositum, quia rationes difficiliores sunt ad istum partem quam ad aliam. Imo etiam dico quod rationes quae non innituntur Scriptura et dictis sanctorum ad probandum talem rem in*

nullo penitus sunt efficaces. Et ideo dico : sicut ille qui vellet precise sequi rationem et non recipere auctoritatem Scriptura Sacra diceret quod in Deo non possunt esse tres personae cum unitate natura, ita qui vellet precise inniti ratione possibili nobis pro statu isto habet irque bene tenere quod relatio non esset aliquid (ale in re sicut multi imaginantur, quia ex principiis notis ex puris naturalibus et non creditis nullum sequitur inconveniens ad negativam partem, Ibid., P. Bien loin que la réalité des relations puisse jeter quelque lumière sur le mystère de la Trinité, si nous n'acceptons pas ce mystère, nous n'aurions aucun motif d'admettre leur réalité; tout au contraire, laissée aux forces présentes de sa nature, la raison dénie aux relations toute réalité propre. Quand la foi nous apporte le fait de la Trinité, nous n'avons pas en notre pensée de quoi l'assimiler : la raison et la foi restent extérieures, car leurs enseignements sont, en ce point, exactement opposés.

Nous savons que le problème de la relation est une question de distinction, *supra*. II, 5e (col. 745); en examinant la distinction dans la Trinité, nous préciserons davantage la position d'Occam.

3. *La difficulté de la distinction formelle.* — Nous avons vu Occam nier la distinction formelle dans les créatures; *supra*. II, 4° (col. 712). Il ne l'accepte en Dieu qu'en raison de la Trinité.

Quand il refuse la distinction formelle entre les attributs divins. Occam note qu'elle est à tel point inconcevable qu'il faut seulement l'admettre là où la foi l'exige; c'est une conséquence de la foi. ce n'en est d'aucune manière un éclaircissement : *quamvis talis distinctio vel non identitas formalis possit poni irque formaliter inter essentiam divinum et sapientiam divinam sicut inter essentiam et relationem, quia tamen est difficillima ad ponendum ubicumque ponatur, non credo eam esse aciliorcm ad tenendam quam trinitatem personarum cum unitate essentia ; ideo non debet poni nisi ubi evidenter sequitur ex traditis in Scriptura vel determinatione Ecclesia, propter cujus auctoritatem debet omnis ratio captivari. I Sent.*, dist. II, q. t, F,

En dehors de l'autorité de la foi, il n'y a aucune raison d'admettre ici la distinction formelle, que l'on refuse ailleurs : entre les personnes et l'essence, et pas entre les attributs et l'essence; en Dieu, qui est in Uni, et pas dans les créatures, qui sont finies. Partout elle fait la même difficulté ; Occam suivra donc la raison qui la nie partout où il le pourra, sans contredire la foi : *Et ideo cum omnia tradita in Scriptura Sacra et determinatione Ecclesia et dictis sanctorum possunt salvari non ponendo cam inter essentiam et sapientiam, ideo simpliciter nego talem distinctionem ibi possibilem, et eam universaliter nego in creaturis, quamvis posset teneri in creaturis sicut in Eco. ita enim credo jacite est tenere trinitatem personarum cum unitate essentia: in creaturis, sicut in Deo, nec difficilior est quantascumque rationes in oppositum ; quia credo quod pro statu isto n que potest satisfieri rationibus probantibus non esse tres personas in una essentia in creaturis sicut in Deo, nec potest evidenter cognosci quod plus jacit infinitas ad hoc quod sint plures personae in una essentia quam finitas. Quia tamen unum est expressum in Scriptura, et aliud non, et videtur repugnare rationi, ideo unum est ponendum et aliud negandum. Ibid.*

La raison, qui va à l'encontre de toute sa force contre la distinction formelle, est limitée par un fait d'autorité, qui la contredit au cœur; c'est l'égalité de toute contradiction qui nous a conduits à n'admettre qu'une distinction ex natura rei : la distinction réelle; mais en Dieu le syllogisme qui partout fonde la distinction réelle : *omne a est b. c non est b. ergo c non est a*, ne la fonde plus du fait de la Trinité : *quia essentia divina est Filius, et tamen Pater non est Filius, et lumen Pater est essentia;* le Père est réellement identique à l'essence, mais s'en

distingue formellement par la paternité; de même le Fils» l'Esprit. Nous sommes en face d'un cas unique qui est au delà de notre horizon de pensée : *sicut est singulare in Deo quod tres res sunt una res numero, et ideo illares una numero est qualibet illarum trium rerum, et lamen una illarum trium non est reliqua, ita est singulare et excedens omne intellectum quod non sequitur : essentia numero est Filius, Pater non est Filius, ergo Pater non est essentia. Et illud singulare non debet poni nisi ubi auctoritas Sacra Scriptorie compellit. Ibid.*, cf. *supra*, *¶* 1, *f* 1 (col. 712).

Il y a opposition essentielle entre le mouvement de la raison et la donnée de la foi, mais la raison et la foi n'ont point une égale autorité : en croyant, nous adhérons à l'objet, qui s'est lui-même révélé; en raisonnant, nous usons, autant que nous le pouvons, des puissances que possède actuellement notre esprit; la raison ne peut que s'arrêter devant le mystère et constater que, de soi, elle le nierait.

L. Le sens de la position nominaliste. - Comment se représenter ici l'attitude du nominalisme?

Tout se passe comme si un théologien, dont l'office est de raisonner sur les choses de la foi, ne disposait, pour ce faire, que d'un instrument, la raison, que la logique, où il s'est formé à penser, lui a appris à manier et à définir. À suivre cette raison, l'esprit conçoit qu'il n'existe dans toute réalité qu'un seul type de distinction : celle qui s'établit entre plusieurs choses, que l'on peut, au moins en droit, séparer.

Quand il rencontre la Trinité, l'esprit n'y trouve pas cette distinction. Si, exposant le mystère, il parle de relations réelles et de distinction formelle, ces relations et cette distinction le ramènent à la même difficulté fondamentale : Comment ce qui est plusieurs peut-il aussi être un? La même raison qui a ramené à la simplicité radicale de l'essence la multiplicité des noms divins est incapable de concevoir, si faiblement que ce soit, comment la Trinité est possible. Notre esprit doit finalement constater que le pouvoir ne lui est pas donné de parvenir ici à quelque intelligence de la foi.

5. L'unité divine, - La Trinité échappe aux prises de la raison, l'unité de Dieu également, mais à un degré moindre.

I. Le Dieu de la foi et le Dieu de la raison. - Le mot « dieu » se prend en un double sens, *hoc nomen deus potest habere diversas descriptiones*, *Quodl.*, I. q. i; a) *una est quod deus est aliquid nobilius et aliquid melius omni alio a se*; b) *secundo quod deus est idem quo nihil est melius prius vel perfectius*.

Parler de Dieu, c'est se placer dans la perspective d'une hiérarchie des êtres : le premier, le meilleur, le plus parfait, voilà Dieu. Mais sa primauté peut s'entendre de deux façons : au premier sens a), c'est une primauté sur tout être possible; nous avons un Dieu qui est Entendement parfait, Volonté souveraine. Toute Puissance, celui-là même dont nous avons étudié les attributs; au second sens b), il s'agit seulement d'une primauté sur tous les êtres réels ; nous n'avons plus l'être le meilleur possible, mais le meilleur des êtres réels.

Ces définitions posées, à la question de savoir si la raison peut prouver qu'il n'y a qu'un seul Dieu, *utrum possit probari per rationem naturalem quod tantum sit unus Deus*, *ibid.* la réponse d'Occam est parfaitement claire :

Xu sens a), l'existence de Dieu est indémontrable, et donc son unité, *accipiendo Deum secundum primam descriptionem non potest demonstrative probari quod tantum est unus Deus. Cujus ratio est : quia non potest evidenter sciri quod Deus est...* — D'ailleurs, si l'on pouvait démontrer qu'il y a un Dieu, en ce sens, on pourrait démontrer aussi qu'il n'y en a qu'un, *secundo dieo*

quod si possit evidenter probari sic accipiendo Deum quod Deus est, tunc unitas Dei posset probari.

Au sens b), on démontre l'existence de Dieu, mais on ne peut démontrer qu'il n'y en a qu'un : *tertio dico quod unitas Dei non potest evidenter probari accipiendo Deum secundo modo..., sciendum tamen quod potest demonstrari Deum esse accipiendo Deum secundo modo prius dicto*. Occam nous indique le principe de sa démonstration de Dieu; il est nécessaire de poser un premier être pour éviter la régression à l'infini dans l'ordre des causes efficientes : *quia aliter erit processus in infinitum nisi esset in entibus quo nihil esset prius et perfectius, ibid.* ; cf. *Quodl.*, II, q. i : *standum est ad primum efficiens et non est processus in infinitum*. Il faut s'arrêter à une première cause, ou à des premières causes, puisqu'on ne peut démontrer qu'il n'y en a qu'une : *ex hoc non sequitur quod possit demonstrari quod tantum unum est tale, sed hoc tantum fide tenemus. Quodl.*, I. q. i. L'unité de Dieu n'est point une évidence, c'est un article de foi.

Conclusion : Au sens où l'on pourrait démontrer de Dieu qu'il n'y en a qu'un, on ne peut démontrer qu'il existe; au sens où l'on démontre qu'il existe, on ne peut démontrer qu'il n'y en a qu'un.

Si nous appelons Premier Être» *Primum Ens*, l'Être le meilleur possible, et premier efficient, *primum efficiens*, le meilleur des êtres réels, auquel s'arrête de nécessité la régression causale, nous pouvons dire que la raison prouve qu'il y a un premier efficient, sans pouvoir démontrer qu'il n'y en a qu'un; pour ce faire, il faudrait qu'elle démontrât que le premier efficient est aussi le Premier Être, ce que tient la foi seule : la distance du premier efficient au Premier Être mesure la distance du Dieu de la raison au Dieu de la foi.

2. Le premier efficient. - La preuve par la cause efficiente est la preuve philosophique par excellence, *est ratio omnium philosophorum*. Occam l'expose comme suit : *Quicquid realiter producitur ab aliquo conservatur quamdiu manet in esse reali, sed iste effectus producitur, ergo ab aliquo conservatur quamdiu manet. De illo conservato quiero : aut producitur ab alio, aut non, si non est efficiens primum, sicut est conservans primum, quia omne conservans est efficiens...* Si autem producitur ab aliquo, ergo conservatur ab alio, et de illo alio quivro sicut prius, et ita vel oportet ponere processum in infinitum vel stare ad aliquod primum quod est conservans et nullo modo conservatum et tale erit primum efficiens, sed non est processus in infinitum in conservantibus, quia tunc aliqua infinita essent in actu, quod est impossibile sicut patet per rationes Philosophi et aliorum qui sunt satis rationabiles, sic ergo videtur per istam rationem quod est dare primum conservans et per consequens primum efficiens. I. Sent., dist. II, q. x, O. Le point de départ de la preuve, c'est le fait de la conservation de choses d'abord produites; il y a des choses qui naissent, qui sont produites; une fois produites, elles continuent d'être; c'est qu'elles sont conservées. Les causes qui assurent leur conservation doivent exister en même temps que ces choses qu'elles conservent : s'il y avait une infinité de causes conservatrices, nous serions en face d'une infinité actuelle, qui est impossible. Le poids de la preuve porte sur l'impossibilité de l'infini actuel. C'est pourquoi Occam préfère la preuve par les causes conservatrices, où cet infini est en question, à la preuve par les causes productrices, où il ne l'est point. *semper omne conservans sine mediate sive immediate est cum conservato, non autem omne productum requirit omne produciens esse mediate vel immediate cum producto, et ideo quamvis posset poni processus in infinitum in producentibus sine infinitate actuali, non tamen in conservantibus cum actuali. Ibid.* Il y a des choses qui, une fois produites, sont conservées dans l'être; les causes qui expliquent cette conservation devant exister à la fois,

ne peuvent être qu'en nombre fini ; H y a donc une première cause, que nous pouvons appeler dieu.

La nature de ce dieu est chose très incertaine pour notre raison; la régression causale pourrait s'arrêter à un corps céleste dont la causalité est donnée dans l'expérience, *illud efficiens potest ponere corpus celeste, quia de illo experimur quod est causa aliorum. Nec potest probari quod sit unum tantum* (ale... Quodl., II, q. i. Avec le premier efficient, nous sommes très loin du Premier Être, unique et parfait, dont l'unicité se prouverait par la perfection.

3. *Du premier efficient au Premier Être.* La preuve de Duns Scot, dont la critique précède, dans le commentaire, *I Sent.*, dist. 11, q. x, l'exposé de celle d'Occam, établit d'abord longuement la notion de causes essentiellement ordonnées. Gabriel Bleil en fait la remarque : *ostendit Johannes quod causæ sint essentialiter ordinatæ, scilicet quarum posterior dependet a priori in causando et est imperfectior ea et est simul ad causandum. Collect.*, I, dls. II, q. x, a. 1, n. 1. Pour Scot, les vires que nous prenons comme effets et causes forment essentiellement une hiérarchie. Il en est de même pour saint Thomas; cf. Gilson, *Le thomisme*, 3^e éd., Paris, 1927, c. iv et v.

Sans pouvoir instituer ici une comparaison très difficile en l'état de nos connaissances sur Scot, nous devons signaler que, chez Occam, l'idée de hiérarchie ne possède plus la même évidence : pour montrer qu'il n'existe qu'un Être suprême, *natura eminentissima*, il faudrait poser d'abord une hiérarchie des essences, qui ne s'impose point, *oportet probare quod omnes forme se habent sicut numeri ita scilicet quod semper una esset perfectior et alia imperfectior, quod non sufficienter probatur. / Sent.*, dist. II, q. x. N. Occam ne voit pas la nécessité de poser des essences qui ne diffèrent (pie par leur plus ou moins grande perfection.

Le premier efficient l'emporte sans doute en perfection sur tous les effets, mais cela ne signifie point qu'il ait primauté sur tous les êtres, car ce n'est point une évidence que tout être soit une cause ou un effet, *quavis probetur quod primum efficiens est nobilius omni effectu, tamen non probatur quod est nobilius omni alio ente, quia non probatur sufficienter quod omne ens est efficiens vel effectus alicujus efficientis. 1 Sent.*, dist. XXXV, q. n, C. Le nominalisme ne voit pas la nécessité de diviser tout l'être en causant et en causé.

Si tout l'être n'apparaît pas d'évidence pris dans un ordre de perfection et dans un ordre d'efficacité, c'en est fait de l'évidence qu'il y a des causes essentiellement ordonnées. Pour Biel la foi seule nous assure qu'il existe de telles causes : *non est nobis evidens per experientiam nec per demonstrationem, sed solum opinatum vel creditum aliquas causas sic esse essentialiter ordinatas. Collect.*, I, dist. II, q. x, a. 3, dub. 2, cor. I. Le nominalisme n'assure point la preuve de Dieu sur les mêmes notions que le scotisme ou le thomisme. Bleil remarque encore que la preuve d'Occam vaut pour des causes accidentellement ordonnées aussi bien que pour des causes essentiellement ordonnées : *illa ratio procedit tamen in accidentaliter ordinalis quam essentialiter ordinalis. Ibid.*, a. 2. conc. I. Yolla sans doute le principe de son Impuissance : dans la régression causale à partir du fait de la conservation, il s'agit bien, comme dans le cas de causes essentiellement ordonnées, d'un ordre dont tous les termes existent à la fois, mais ces termes ne sont envisagés que dans leur existence, nullement dans leurs essences. La preuve atteint donc une première existence : *aliquid primum quod est conservans et non conservatum ; primum efficiens, nobilius omni effectu, mais non pas l'Essence première : Primum Ens, nobilius imini alio ente.* On peut appeler dieu le premier existant, mais la raison ne prouve qu'une primauté de fait, *quo nihil est melius, prius vel perfectius*, nullement

une primauté de droit, *aliquid nobilius et aliquid melius omni alio a se.*

Avec les causes essentiellement ordonnées, le Premier Être se retire du domaine de la raison pour passer à celui de la foi : nous voyons que les choses qui existent sont produites, et ensuite conservées; si cette production peut nous jeter dans une régression causale indéfinie, il faut nous arrêter dans l'ordre causal de la conservation, admettre une première existence, — unique ou multiple? La raison ne peut décider. Mais la foi nous apprend que ce premier efficient est le Premier Être, absolument parfait, *perfectissimum*, donc unique.

% 6^e *La raison devant Dieu* - A situer par rapport au pouvoir de notre raison les problèmes que nous avons tour à tour examinés à propos de Dieu, nous obtenons la perspective suivante :

1. *Le premier efficient.* — Le monde est un ensemble de choses, dont certaines naissent et durent, sont produites, puis conservées par les autres. La conservation d'un effet suppose la coexistence de toutes les causes qui le conservent. Pour échapper à l'infini actuel, nous (levons poser un nombre fini de causes, et une première cause non causée : ce premier efficient est l'être le plus parfait qui soit au monde, mais nous ne pouvons démontrer qu'il soit unique.

Voilà tout ce que, de ses forces naturelles, la raison établit.

2. *La déité* Nous croyons qu'il y a un seul Dieu : l'Être absolument parfait. Posé le Dieu de la foi, voici ce que la raison conclut en le considérant :

Tout ce qui est en Dieu est également parfait : entre les choses divines, on ne peut mettre une dépendance qui y ferait apparaître une hiérarchie.

Il n'y a point des perfections divines, mais une perfection simple d'où il faut repousser l'ombre de toute distinction.

L'Être parfait et simple connaît et veut les autres êtres. Mais, ne pouvant analyser ses actes sans mettre en Lui des distinctions et des dépendances, nous devons renoncer à dire pourquoi et comment Il connaît et veut. Toute question de ce genre nous ramène à cette donnée que Dieu est Dieu : à la *déité*.

La volonté de Dieu, radicalement une avec son essence et son entendement, n'admet aucun ordre antérieur ni même intérieur; cela donne tout son sens à la liberté de la création du monde et de son ordre, naturel et surnaturel), où paraît un Dieu de toute puissance et de pure miséricorde.

3. *La Trinité.* — Par la foi, nous ne tenons pas seulement qu'il y a un seul Dieu, mais encore qu'il est un en trois personnes. Après avoir considéré la simplicité radicale de l'essence divine, la raison ne conçoit aucunement la possibilité de la pluralité des personnes : laissée à la nécessité de son propre mouvement, elle la déclarerait absolument impossible.

Dans notre connaissance de Dieu, il y a ainsi trois zones, de plus en plus lointaines à notre raison.

IV. *Concilia sicut omnia sunt.* Nous avons abordé l'élude du nominalisme par l'opposition *vox-rcs* : elle nous a mis aussitôt dans une atmosphère originale que nous n'avons point quittée qui nous a donné les deux aspects fondamentaux de toute doctrine de cette espèce : une notion du signe, une notion du réel, notions d'ailleurs liées.

1^o *Le signe.* - La notion du signe nous est donnée en logique et pose les problèmes métaphysiques de la nature et de la formation du concept.

I. *La logique.* La logique, toute proche de la grammaire, est l'art du discours, mais d'un discours sur le réel : ses argumentations se décomposent en propositions. ses propositions en termes, qui sont les signes des choses.

La pensée c>t une façon de langue première et univernelle, que supposent tous les langages particuliers, et dont les concepts sont les termes.

2 *I.e.< problèmes du concept.* -- La logique demande à la métaphysique d'éclaircir la nature et d'expliquer la formation du concept :

a) *Sa nature.* — On peut éclaircir la nature du concept soit par la notion d'image, objet irréel de l'Intellection, soit par l'idée d'un signe naturel, qualité réelle de l'âme.

Ce problème est de métaphysique, puisque, en le traitant, nous nous demandons si tout ce qui est dans l'âme est réalité, au sens où les choses cl l'âme même sont des réalités.

b) *Sa formation.* — Pour expliquer la formation du concept, on retrace les différentes étapes de connaissance qui y conduisent.

Cette explication nous place en métaphysique cl suppose acquise la notion vraie du réel, puisque la nature de l'objet auquel il doit s'appliquer commande tout le travail de la connaissance.

Comme le réel des nominalistes diffère essentiellement de celui que posent les réalistes, les théories de la connaissance sont essentiellement différentes et, des uns aux autres, le mol d'abstraction devient équivoque.

2' *Le réel.* — Au signe, le nominalisme oppose le réel dont il a une notion originale, qu'il n'applique pas seulement aux choses du monde, mais encore au Dieu du christianisme.

1 *Les choses.* — Aucune chose n'est différente de soi : tout cc qu'elle possède à la fois, elle le possède de la même façon. C'est sans doute l'intuition Centrale, Pâme du nominalisme.

ussl, les éléments qui composent l'individu : substance cl accidents, matière et forme, sont-ils aussi singuliers que l'individu même. A l'intérieur de son essence, il n'y a d'aucune façon, et l'esprit ne peut trouver d'aucune manière, une nature spécifique indifférente à la singularité. S'il existe entre individus de même espèce une ressemblance substantielle, c'est qu'ils conviennent entre eux, de toutes leurs essences, sans convenir en rien de distinct qui leur soit réellement commun.

De même façon que Pou écarte du réel l'ombre de toute universalité, on en éloignera toute relation qui nu l trait dans les choses, ses termes, une division entre cc qu'elles sont absolument et cc qu'elles sont relativement à autrui

2. *Dieu.* — Tout cc que possède l'Être parfait est parfait comme lui; s'il y avait réellement une essence cl plusieurs perfections divines, on ne pourrait établir entre elles aucune hiérarchie. Mais, en Dieu, il n'y a pas plusieurs perfections, Il n'est qu'une perfection infiniment simple. Une fois écarté de l'être divin tout cc qui pourrait ressembler à une opposition de substance à accident, de matière à forme, il nous reste seulement une essence qui ne diffère pas plus de soi que toute autre essence.

De la simplicité radicale de Dieu suit l'impossibilité absolue d'en faire la psychologie : dire comment Il connaît ou veut, c'est mettre en lui une multiplicité et un ordre menteurs.

Ayant posé l'unité de l'essence divine» la raison ne peut concevoir la pluralité des personnes et la déclare même impossible.

3* */x signe et le réel* — L'opposition du signe et du réel donne à une pensée nominaliste son rythme essentiel; Il >agit, pour elle, de décider si les universaux, les termes relatifs, les attributs divins ne sont que des signes, ou s'il leur correspond dans le réel quelque chose de distinct; une fois établi que celle réalité distincte est impossible, il reste qu'universaux, termes

relatifs, attributs divins signifient le réel sans l'être aucunement, comme des noms désignent une chose qu'ils ne sont pas.

Si Guillaume d'Occam semble porter le nominalisme à sa perfection, c'est pour avoir établi, par sa théorie des distinctions, un lien nécessaire entre la notion du signe et celle du réel; la seule distinction que trouve dans le réel la pensée qu'analyse la logique, c'est la multiplicité de deux choses, dont l'une peut être saisie à part de l'autre.

Ce qui est séparable devant notre pensée l'est réellement par la puissance divine : en relevant dans le donné. l'ordre par exemple de la connaissance ou de la grâce, — les distinctions réelles qui s'y marquent, Occam peut apercevoir à partir et au delà du réel cet horizon du possible qui donne au Dieu nominaliste sa figure originale de toute-puissance et de pure miséricorde.

Il est vrai que l'existence de cet Être unique et parfait échappe aux prises de la stricte raison, telle qu'Occam la conçoit; elle n'atteint qu'une première cause, le meilleur seulement des êtres qui soit au monde, et il ne lui est pas inconcevable qu'il en existe plusieurs.

Voilà les caractères spécifiques du nominalisme que nous avons pu dégager de l'élude d'Occam. Nous croyons avoir montré qu'Abélard a pressenti, sur plusieurs points, une telle doctrine. Les tâches prochaines de l'histoire comprennent l'élude complète d'Occam et de son école : en essayant de caractériser le nominalisme comme ensemble de thèses et type de pensée, nous avons seulement voulu aider à ce travail en lui proposant quelques idées directrices.

Pour le nominalisme du xiii^e siècle, les ouvrages cités au texte suffisent à compléter la bibliographie de l'article Anfr. Aim.

Pour le nominalisme d'Occam et des xiv^e-xv^e siècles, consulter la bibliographie de l'article Occam.

P. VIONAUX.

NOMS DIVINS. — La question des noms divins, c'est-à-dire de la valeur des termes employés pour désigner les perfections divines se pose du fait que Dieu est l'Être ineffable et incompréhensible. Au point de vue de la théologie positive, on a exposé les éléments du problème à l'art. Dieu.

C'est du point de vue spéculatif qu'on aborde ici la question et l'on se demande quelle est : I. La possibilité de désigner Dieu et ses perfections par des termes qui, tout déficients qu'ils soient, expriment la vérité; II. La signification de ces termes. On s'en tiendra à un bref commentaire de l'enseignement de saint Thomas, *Sum. theol.* 1^{re} q. xm.

La Possibilité de désigner Dieu et ses PERFECTIONS PAR DES TERMES QUI, TOUT DÉFICIENTS QU'ILS SOIENT, EXPRIMENT LA VÉRITÉ. — Cette possibilité n'est pas la même si l'on s'agit de désigner Dieu dans son essence connue selon son mode propre, ou si l'on s'agit de désigner Dieu connu par le raisonnement ou la révélation.

1^o Dans le premier cas, malgré l'opinion singulière de Vasquez, *ht Sum. theol.*, q. xm, disp. LVH.c.u, il faut affirmer que l'homme et, en général, toute créature ne jouissant pas de la vision intuitive, est incapable de désigner, par un terme <qui l'exprime vraiment, l'essence divine connue selon le mode qui lui est propre. C'est la conséquence logique de l'enseignement de l'Église touchant l'ineffabilité de Dieu; cf. IV^e conc. du Latran. Denzinger-Bannwart, n. 428, et son incompréhensibilité; cf. Conc. du Vatican, *ibid.* n. 1782. Cette vérité résulte de ce que, pour exprimer l'essence divine selon son mode qui lui est propre, il faudrait que la connaissance de l'être intime de Dieu nous fût au préalable possible. Or. on l'a démontré

ailleurs, il y a absolue impossibilité à ce qu'une intelligence s'élève naturellement à la vision intuitive de l'essence divine. Voir *Intuitive (Vision)*, t. iii, col. 2352. Pour les élus eux-mêmes, admis à la vision béatifique, l'incompréhensibilité divine subsiste. *Ibid.*, col. 2380. Aussi certains théologiens, comme Bañcz, Sylvius, dans leur commentaire sur cette question. Ils concluent-ils que les bienheureux eux-mêmes ne peuvent donner à Dieu un nom exprimant la quiddité divine. Toutefois, avec Gonot, Ullmann, et nombre de thomistes, il faut reconnaître qu'en un certain sens les élus peuvent nommer l'essence divine comme telle. Ce nom cependant ne saurait être *exprime* par eux, car dans la vision intuitive, il n'y a ni espèce impressée, ni espèce expresse; mais le nom n'est autre que Dieu lui-même en tant qu'il est connu et atteint par les bienheureux dans la vision intuitive ». L. Janssens. *De Dea uno*, t. i, p. 487. Encore faut-il ajouter que « ce nom divin ne comporte de signification adéquate à sa compréhension qu'en Dieu lui-même ». S. Bonaventure, *hi //um Sent.*, dist. NXH, q. i.

2° Dans le second cas, les termes employés sont consécutifs à une connaissance de Dieu, obtenue soit par voie de raisonnement en partant des choses créées, soit par le moyen de la révélation. En conséquence l'homme a la possibilité de désigner la substance ou les attributs divins par des termes qui expriment la vérité, quoique d'une manière imparfaite.

Il est certain que, par le raisonnement, nous pouvons naturellement parvenir à une connaissance des attributs divins, voir ce mot, t. i, col. 2223, soit par la voie de la causalité, en remontant des effets à la cause première, soit par la voie d'éminence ou d'excellence, voir *Éminence (Méthode d')*, t. iv, col. 2422, soit par la voie d'exclusion, en affirmant de Dieu une perfection qui exclue les imperfections créées. Voir *Attributs divins*, t. i, col. 2226. Souvent même sinon toujours, c'est en unissant les trois voies que nous parvenons à le nommer » Dieu. S. Thomas. *De potentia*, q. viii, a. 5. ad 2um. Dans le texte indiqué, saint Thomas donne comme exemple la sagesse. Par la voie de la causalité, nous concluons de Dieu qu'il est sage, puisqu'il cause la sagesse dans les êtres créés. Par la voie d'exclusion, nous disons que Dieu n'est pas sage à notre manière, puisqu'on lui attribue la sagesse n'est pas un attribut s'ajoutant à la nature. Et puisque cette négation est justifiée par la suréminente sagesse, qui en Dieu ne fait qu'un avec la divinité, nous pouvons, par la voie d'éminence, affirmer de Dieu qu'il est *supersapiens*. Plus simplement les attributs connus par la voie de négation, par exemple, l'incorporel, l'immutabilité, l'infinité, sont dits attributs négatifs.

Par la révélation, nous arrivons à la connaissance non seulement des attributs divins, mais encore, dans une certaine mesure, de la substance même de Dieu. Nous savons que cette substance est l'être par lui-même subsistant. Sur la révélation du nom propre de Dieu, Exod., iii, 13-14. voir *Dieu*, t. iv, col. 951. Nous savons aussi que l'unique substance divine est en trois personnes égales et distinctes, la seconde procédant de la première par voie de génération, la troisième procédant des deux autres comme d'un seul principe. Et ainsi, à Dieu, connu dans sa vie intime, nous appliquons les notions de nature, d'essence, de personne, d'hypostase, de relation, de procession. Nous désignons le mode de procession par des termes empruntés au monde créé : génération et spiration. Nous appelons la première personne : Père, Principe, Incarné. la seconde : Fils, Verbe, Image du Père, la troisième : Esprit Saint. Amour, Don. Nous plaçons en Dieu des actes par lesquels se développe la vie intime de la Trinité, et qui nous font connaître l'origine des personnes, et par là nous nommons les notions

et les propriétés qui nous permettent de distinguer une personne de l'autre. Voir *Notion*, col. 802. Toutes ces façons de parler montrent bien que notre intelligence entend exprimer la vérité qu'elle peut atteindre relativement à Dieu.

Cette expression, évidemment, est déficiente, car aucun langage humain ne pourra jamais traduire parfaitement les réalités divines. Néanmoins, il faut admettre que, malgré leur imperfection, les termes humains employés pour désigner les choses divines, expriment la vérité. Cette affirmation résulte de la possibilité de connaître Dieu par le raisonnement et par la révélation, possibilité qui a été démontrée ailleurs, voir *Agnosticisme*, t. i, col. 603; *Dieu. (Connaissance naturelle de)*, principalement § x et xi; *Mystère*, t. x, col. 2594, et qui a été définie au concile du Vatican, sess. iii, c. ii et iv, et canons correspondants. Denz.-Hübn., n. 1785-1786; 1795-1796; 1810-1816.

II. La signification des termes dont nous nous servons pour désigner Dieu et ses perfections, — Ici encore nous devons distinguer l'ordre de la connaissance naturelle et celui de la connaissance surnaturelle.

1° *Dans l'ordre de la connaissance naturelle.* — 1. *Les différentes solutions.* La discussion s'établit ici entre trois solutions, celle des *nominalistes*, celle des *scotistes*, celle de l'école *thomiste*.

Pour sauvegarder l'absolue simplicité de Dieu, les nominalistes, reprenant l'opinion du juif Maimonide, placent la vérité des « noms divins » en ce que l'objet qu'ils expriment se trouve en Dieu *virtuellement*, c'est-à-dire comme en la cause première de toutes choses. Mais, à ce compte, la corporéité devrait se trouver en Dieu au même titre que la spiritualité. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, D, q. xiii, a. 2. Parlé, tous les noms divins seraient purement synonymes; il n'y aurait, par exemple, entre la justice divine et la miséricorde qu'une distinction de mots, distinction de *raison raisonnante*, purement subjective, sans fondement dans la réalité. Au dire de saint Thomas, cette opinion est contraire à la foi. *De potentia*, q. viii, a. 5: cf. *Sum. theol. toc. cit.*, et a. 5. Ne détruit-elle pas, en elle-même, toute connaissance rationnelle de Dieu? Nous ne saurions de Dieu que des paroles vaines, et toute démonstration de Dieu serait sophistique, *propter fallaciam equivocationis*. *De potentia*, q. viii, a. 7. Aussi l'Église a-t-elle condamné les propositions 23 et 24 d'Eckart, (lequel est, d'ailleurs, aux antipodes du nominalisme) visées par Jean XXIII. Denz.-Hübn., n. 523-524. Voir Eckart, I, iv, col. 2063-2064; et Dieu (*Connaissance naturelle de*), t. iv, col. 767-771; *Attributs divins*, t. i, c. xxi, 2232.

A l'opposé, et pour éviter cet agnosticisme, dans Scot a cru devoir poser en Dieu une multiplicité *actuelle-formelle* d'attributs et de perfections. C'est sa fameuse distinction formelle *ex natura rei* qui commande cette solution. Voir *Attributs divins*, col. 2233, et dans Scot, t. iv, col. 1875. Par là, en Dieu, la distinction des attributs exprimés par les noms divins serait antérieure à notre conception de ces attributs. Mais les thomistes font observer qu'il y aurait là un commencement d'anthropomorphisme qui rappelle le réalisme exagéré de Gilbert de la Porrée, condamné au concile de Keims et qui voulait éviter Scot. Cf. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, Paris. 1927. p. 517. Sur le réalisme de Gilbert de la Porrée, voir L. vi, col. 1353; *Dieu*, t. iv, col. 1165-1167; *Attributs divins*, t. i, col. 2232. Ainsi, pour les nominalistes agnostiques, la seule vérité répondant aux noms divins est la déité suréminente à toute dénomination. et qui, par là, demeure inconnaissable; rien ne consent, même de façon simplement analo-

gique, j In fois *ii* Dieu et aux créature*, et les tenues dont on *c sert pour designer les attributs divins et les qualités créées sont purement équivoques. Pour les scothcs, la série des noms divins implique en Dieu une multiplicité antérieure à la considération de notre esprit. C'est par un subterfuge verbal qu'on pense conserver encore *In* simplicité divine, et la signification des termes semble impliquer entre Dieu et les créatures une réelle univocité.

Intermédiaire entre ces deux solutions extrêmes, se présente la solution thomiste, basée sur l'analogie des noms divins. Elle évite, d'une part, l'agnosticisme des nominalistes, sans verser, d'autre part, dans l'erreur anthropomorphiste.

2. *Exposé de la solution thomiste.* — a) Contre l'agnosticisme, saint Thomas affirme que *certaines termes s'appliquent en toute propriété à Lieu, quant aux perfections qu'ils désignent, mais non quant au mode selon lequel notre esprit est obligé de concevoir ici-bas ces perfections.* *Sum. (scot., I., q. xm, a. 3.* Ces tenues sont ceux qui marquent les perfections *absolues*, lesquelles ne comportent essentiellement aucun élément d'imperfection propre aux créatures. Exemple : être, sagesse, bonté, etc. Les termes désignant des perfections *mixtes*, lesquelles sont toujours conçues suivant un mode propre aux créatures, ne peuvent s'appliquer à Dieu qu'improprement, c'est-à-dire métaphoriquement. Qu'on n'objecte pas que la propriété du terme suppose la connaissance propre de l'objet. Autre chose, en scot., est la connaissance propre qui ne peut exister que si elle atteint son objet selon le mode même de son existence, autre chose l'attribution en propre d'un tenue à cet objet, cette attribution en propre existant chaque fois que ce tenue signifie d'une manière indéterminée une perfection réelle (fui d'ailleurs peut exister en des êtres différents selon des modes différents. Les perfections absolues sont conçues et exprimées par nous sans mélange de défauts : comme telles, nous les attribuons formellement à Dieu, et les termes par lesquels nous les exprimons conviennent donc en propre à Dieu. Mais nous ne les pouvons concevoir ici-bas que d'après le mode qu'elles possèdent dans les créatures, et ce mode ne saurait être transporté en Dieu. Aussi, comme renseigne le pseudo-Denis, les tenues de ce genre peuvent-ils être, en toute propriété, affirmés et être niés de Dieu, affirmés en raison de leur signification, niés en raison du mode de leur signification. Car, en Dieu, les perfections exprimées par eux n'existent que selon un mode de suréminence, et notre langage ne peut exprimer ce mode qu'en recourant à la négation, par exemple dire de Dieu qu'il est infini ou immatériel, ou immuable, ou encore en recourant à la relation que Dieu possède vis-à-vis des choses créées, par exemple le proclamer souveraine cause ou souverain bien. Cf. Sertillanges, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris, 1929, p. 73-71; S. Thomas, *Sum. cont. Gentes*, L 1, c. xxx. Selon *notre mode de concevoir*, nous sommes obligés d'affirmer la simplicité divine en composant un sujet avec un attribut : *Dieu est bon*. Ce n'est pas pour autant, affirmer que Dieu soit composé. L'affirmation renfermée dans les tenues que nous employons reste donc objectivement vraie quant à la réalité des perfections affirmées. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, 1^{re}. q. xin, a. 12.

b) *Les termes qui s'appliquent en toute propriété à Dieu ne sont cependant pas synonymes.* — Cette affirmation répond à la préoccupation de tenir le juste milieu entre Scot et Maimonide. Sont synonymes les termes qui, tout en différant verbalement entre eux, expriment néanmoins des réalités identiques, identiques non seulement dans leur être, mais encore dans leur concept. Si les « noms divins » étaient synonymes, il

faudrait nier en Dieu ce que les théologiens appellent les distinctions de raison *raisonnée*. Les termes qui s'appliquent à Dieu proprement ne sont pas synonymes pour autant, parce que précisément, quoique désignant la même réalité, ils ne la désignent pas avec le même concept.

Il y a une double distinction de raison raisonnée, la *majeure* et la *mineure*. La distinction majeure porte sur des concepts formels *adéquatement différents* : en l'ieu, c'est la distinction qui existe entre la relation et les propriétés personnelles d'une part, et la substance et les propriétés essentielles d'autre part. Voir plus loin et l'art. Notion. La distinction mineure porte sur des concepts formels qui se contiennent implicitement les uns les autres, mais différent dans leurs notes explicites. C'est, en Dieu, la distinction qui existe entre les attributs essentiels, comparés les uns aux autres. En Dieu, en effet, l'attribut essentiel se réfère à l'être absolu, c'est-à-dire à la substance. Or, la substance divine est l'être subsistant par soi, donc l'être infini et d'une plénitude totale de perfection. Donc, en exprimant un seul des attributs essentiels de Dieu, nous exprimons implicitement tous les autres, parce qu'ils s'identifient en réalité tous dans la même substance. Mais, comme il ne nous est pas possible d'exprimer en un seul concept toute la perfection divine, notre esprit est obligé de concevoir la substance très simple de Dieu à l'aide de notions multiples et différentes, lesquelles ont ainsi pour double fondement, d'une part l'éminence de la divine perfection, d'autre part la faiblesse de notre intelligence. S. Thomas, *Sum. theol.*, I., q. xlii, a. 4. Ainsi, dans la solution thomiste, les noms divins signifient que « les perfections absolues sont en Dieu *formellement et éminemment* et ne sont pourtant distinctes les unes des autres que virtuellement. Elles y sont *formellement*, c'est-à-dire selon leur raison formelle; *éminemment*, c'est-à-dire selon un mode infiniment supérieur au monde créé, qui ne nous est connaissable que d'une façon négative et relative, et qui leur permet de s'identifier sans se détruire dans la raison formelle de la Délé. De la sorte, elles sont en Dieu formellement et ne se distinguent pourtant les unes des autres que *virtuellement*, ou autrement dit selon une distinction de raison raisonnée fondée en réalité, mais postérieure à la considération de notre esprit. » Garrigou-Lagrangé, *op. cit.*, p. 521.

c) *Les termes qui s'appliquent proprement à Dieu et aux créatures ne sont ni équivoques, ni univoques, mais analogues.* S. Thomas, q. xm, a. 5. L'univocité ne saurait exister, puisque les termes employés pour désigner les perfections divines et les perfections créées ne peuvent impliquer, entre ces perfections, une réelle participation à une notion vraiment et directement commune. Saint Thomas juge une telle univocité « tout à fait erronée », voire « ridicule ». *De veritate*, q. n, a. 1. « Et la raison en est qu'il n'y a pas en Dieu de qualités, qu'il n'y a pas en Dieu de distinction de sujet et d'attribut, qu'il y a encore moins de distinctions qualitatives exprimables nu moyen de nos noms. Ce que nous appelons en Dieu sagesse est identique à ce que nous appelons en Dieu bonté ou puissance, identique à ce que nous appelons son être, identique à ce que nous appelons Dieu. Sertillanges, *op. cit.*, p. 71. L'équivocité ne peut également être retenue puisqu'entre les perfections divines et les perfections créées désignées par le même nom, il existe un rapport réel soit de dépendance soit de similitude. Ce rapport réel de dépendance ou de similitude fonde l'analogie des noms divins. Voir Analogie, t. i, col. 1116.

Otto analogie est double. Il y a tout d'abord l'analogie *d'attribution* ou de *proportion*. Ici, l'analogie

d'attribution ne peut s'affirmer que d'une unique façon, en tant que Dieu possède par essence les perfections qu'on lui attribue, tandis que les créatures ne possèdent les mêmes perfections qu'en dépendance et en participation de Dieu. Dieu est ici le *premier analogue* auquel se réfèrent les autres. Cf. S. Thomas, *Cont. Gentes*, I. 1. c. xxxiv ; *Compendium theol.*, c. XXVII. Mais il y a aussi l'analogie de *proportionnalité*, laquelle se fonde sur la similitude de proportion qui existe entre l'exigence de la délié par rapport aux perfections in Unies de Dieu, et l'exigence de la nature créée, angélique ou humaine, par rapport aux perfections créées. Unies et participées. * Appliquant la chose à notre cas, nous ne dirons pas qu'il y ait, de la créature à Dieu, un rapport déterminé quelconque de formes d'existence réellement communes; mais il y a similitude de rapport de Dieu à Dieu d'une part, de la créature à la créature de l'autre. Dieu est à Dieu, envisagé dans la plénitude de son être et de sa perfection, ce que l'homme est à l'intelligence de l'homme, à sa bonté, à sa puissance, à tout ce qu'on peut lui attribuer, à lui ou à toute créature, sans qu'une imperfection y soit incluse. ■ Scrlillanges, *op. cit.*, p. 72. Sur cette analogie de proportionnalité, cf. S. Thomas, *De veritate*, q. n, a. 11 ; Cajétan, *De nominum analogia*, c. vi.

<> Les termes qui désignent des perfections mixtes ne s'appliquent que métaphoriquement à Dieu comportent aussi une certaine analogie; mais, parce que ces termes ne conviennent proprement qu'aux créatures, il ne saurait y avoir ici qu'une analogie d'attribution dont le premier analogue est la creature, S. Thomas, q. xm, a. 6. Après ce qui a été exposé, cette proposition est claire. Bien n'existe en Dieu qui puisse être, en toute propriété des termes, désigné par les noms se référant aux perfections mixtes. Par exemple dire que Dieu *s'irrite*, *part*, *marche*, sont des anthropomorphismes qui ne posent en Dieu qu'une analogie fort lointaine avec les sentiments essentiellement humains exprimés par ces termes. C'est donc de l'homme, et non de Dieu, que ces termes pourront être entendus proprement. Ils ne seront appliqués ensuite à Dieu que métaphoriquement, par relation aux sentiments humains dont notre esprit pense trouver en Dieu un équivalent lointain, tout au moins quant à certains effets.

e) Enfin, certains noms, comportant une relation de Dieu à l'existence même des créatures, ne peuvent être appliqués à Dieu de toute éternité, mais seulement dans le temps, S. Thomas, *ibid.*, q. xm. a. 7. — Quand l'Écriture appelle Dieu notre Père, notre Seigneur, notre Créateur, etc., ces noms sont essentiellement relatifs aux créatures déjà existantes. Il est évident que de telles expressions ne peuvent être appliquées à Dieu de toute éternité, car une relation actuelle exige l'existence actuelle de ses deux termes; donc il est impossible que Dieu soit présenté comme actuel principe de la créature, alors que la créature n'existe pas encore; or, l'existence des créatures est, non de toute éternité, mais dans le temps. S. Thomas, *In fBm Sent.*, dist. XXX, a. 1. Il n'y a telle attribution dans le temps n'apporte cependant aucun changement en Dieu, tout le changement est du côté de la créature qui, après le néant, commence d'exister. Voir Cuiusmodi. Dette attribution n'implique pas non plus qu'il y ait eu, dans l'éternité, un instant où ces noms n'étaient pas applicables à Dieu; elle implique seulement qu'ils ne conviennent à Dieu que par dénomination extrinsèque, en raison d'un effet mesuré, non par l'éternité, mais par le temps.

2° Dans l'ordre de la connaissance surnaturelle, — La connaissance surnaturelle, c'est-à-dire acquise par voie de révélation, nous fait déborder le cadre de

notre connaissance naturelle. Sans doute, tout d'abord, elle corrobore cette connaissance naturelle en tout ce qui concerne l'existence, la nature et les attributs divins. Mais, de plus, elle nous fait pénétrer dans la vie intime de Dieu, dans le mystère de la Trinité. Pour exprimer notre connaissance, des noms ici encore sont nécessaires, empruntés de toute nécessité aux données de la connaissance naturelle et, de ce chef, l'analogie joue toujours son rôle.

Mais d'autres problèmes se posent que celui de la connaissance «analogique que nous avons, par la révélation, des mystères divins. Nous n'avons pas à reprendre l'exposé historique de la révélation concernant les réalités exprimées par ces noms divins et souvent aussi les noms eux-mêmes. Nous devons nous borner à mettre en relief quelques points utiles pour conserver aux termes employés, une signification correcte dans la dénomination des mystères divins.

1. *Distinction des noms essentiels et des noms personnels*. — Cette distinction est fondamentale en matière trinitaire. Elle c'est parce que l'on a confondu hypostasie, nom personnel chez les Grecs, avec *substantia*, nom essentiel chez les Latins, que la miséricorde a régné si longtemps entre Grecs et Latins en fait de terminologie trinitaire. Voir Hypostasie, t. vii, col. 376.

Les noms essentiels désignent directement l'essence ou la nature divine, ou quelque attribut absolu se rapportant à l'essence. Exemples: Dieu, divinité, éternité, tout-puissance, avec les adjectifs correspondants. Ces adjectifs, exprimant en Dieu une perfection essentielle, sont nécessités par notre mode de connaissance abstraite, qui ne peut concevoir les perfections divines qu'en les attribuant à Dieu, alors qu'en réalité ces perfections sont identiques à l'être divin lui-même. Parmi les *substantiis* que nous appliquons à Dieu, il faut distinguer les termes *concrets* et les termes *abstraits*. Sur la signification de ces mots, voir t. i, col. 282.

Les noms *personnels* désignent directement la personne ou les rapports des personnes entre elles. Ici également, nous employons des adjectifs: engendrant, engendré, procédant. Mais il s'agit surtout de substantifs. et derechef se rencontrent tenues concrètes: Père, Fils. Esprit-Saint, et termes abstraits: paternité, filiation, spiration, etc. Ces tenues abstraites, en matière trinitaire, ont dû être employés pour la commodité du raisonnement humain dans l'exposition du dogme: ce sont les notions ou propriétés, voir art. Notion.

2. *Noms propres et noms appropriés*. — Les noms propres sont ceux qui, dans le mystère de la Trinité, conviennent à une seule personne et ne peuvent être appliqués aux autres. Les noms propres de la première personne sont: *Père*, *Principe*, *Inengendré*. CL XI* conc. de Tolède; Conc. de Florence, décret *pro Jacobitis*, Dcizi-Banriw., n. 275 et 701. On exposera à l'art. Père. en quel sens ces noms peuvent devenir essentiels. — Les noms propres de la seconde personne sont: *Fils*, *Verbe*, *Image du Père*. Les deux premiers termes sont toujours personnels. Le nom *d'Image*, emprunté à Col., i. 15 et à Hrb., i. 3, est, en soi, un nom personnel parce qu'il ne peut s'appliquer qu'au Fils qui, en vertu de la génération qui lui est propre, est vraiment l'Image de Dieu le Père, ou le caractère, l'Image exprimée, de l'hypostasie. c'est-à-dire de la réalité du Père. Toutefois, en un sens plus large, l'Esprit-Saint est parfois appelé par les Pères grecs l'Image du Père et du Fils, en tant que, procédant d'eux, il leur est semblable par l'identité de nature. CL S. Thomas, *Cont. errores Graecorum*, c. x. — Les noms propres de la troisième personne sont: *Esprit-Saint*, *Amour*, *Don*. Ces noms ne sont point propres en raison de leur signification même, mais en vertu

d'une incommensuration, car, le mode de procession en Dieu selon la volonté nous étant inconnu, il nous est impossible de lui attribuer des termes propres au sens strict. Mais par là même, ces trois noms peuvent être à la fois essentiels et personnels.

Les noms appropriés sont ceux qui attribuent à une personne une perfection ou une action en réalité commune aux trois, en raison d'une relation spéciale que cette perfection ou cette action possède avec cette personne. Ainsi, le Père, qui est le principe n'émanant d'aucun autre principe, sont attribuées par appropriation l'éternité, la toute-puissance et les œuvres *ad extra* qui relèvent de la puissance. Au Fils, qui procède du Père selon l'intelligence, sont attribuées par appropriation la sagesse et les œuvres de la sagesse, c'est-à-dire l'ordre et la disposition des choses, la réparation du genre humain qui est la restauration de l'ordre trouble par le péché originel. Au Saint-Esprit, qui procède en tant qu'Amour personnel du Père et du Fils, sont attribuées la bonté et toutes les œuvres extérieures relevant de la bonté, anime la charité, la miséricorde et principalement les œuvres de notre sanctification, qui sont les plus grandes manifestations de la bonté et de la bienveillance divines. Voir l'art. Appropriation, t. I, col. 1708.

3. Règles concernant l'emploi des termes concrets et des termes abstraits, S. Hiéronymus, *Sum. theol.*, Fl, q. xxxix. — Aux remarques formulées à Part. Abstrait (Termes), t. I, col. 283, on ajoutera les règles suivantes, concernant, dans les questions trinitaires, l'emploi des termes essentiels ou personnels au singulier et au pluriel :

a) Première règle. — Les substantifs essentiels, concrets ou abstraits, qui signifient directement l'essence divine, ne peuvent être attribués aux trois personnes qu'au singulier. Le symbole *Quicumque* fournit un exemple typique de cette règle : *Aon très nierni, sed unus aternus, sicut non tres tncrcidi, nec tres Immensi, sed unus inacatus et unus immensus...; iion tres omnipotentes, sed unus imnipotens...; non très dit red unus est Letts...: non très demini, sed unus est Laninus*, Ecnz.-Eunnw., n. 39. Ici, les tenues : *immensi, emnipotentes, uterni*, sont pris, non adjectivement, mais substantivement. On dira donc : le Père est divinité, sagesse, Dieu, créateur. Seigneur; ou encore les trois personnes divines sont un Dieu, un Dieu, une seule divinité, une seule sagesse, etc.

b) Deuxième règle. — Les adjectifs essentiels, qui directement désignent les personnes et indirectement la nature peuvent être attribués à chacune des personnes; mais d'abord aux trois personnes simultanément, ils doivent être mis au pluriel. Ainsi, l'on dira : le Père est éternel, omniscient, tout-puissant; mais il faudra dire : les trois personnes sont toutes-puissantes, omniscientes, éternelles. Ici, ces tenues sont pris adjectivement : *Totus très persona: conderna: sibi sunt et cunctuales*, Ecnz.-Bannw., *ibid.*

c) Troisième règle. — Les substantifs essentiels concrets, v. g. Dieu. Créateur. Seigneur, peuvent se substituer à un nom concret personnel : en ce cas, ils signifient l'essence, en tant que concrètement possédée par la personne, et, par conséquent, peuvent se substituer au nom strictement personnel. Ainsi, nous lisons dans ps. cx, 1, et Malch., xxn, 41 : *Dixit Lcminus Dcmino meo*; et, dans le symbole de Nîvê : *Drum de Deo. Leum veruni de Léo vero*. Ainsi, Marie est appelée la mère de Dieu, alors qu'elle est simplement la mère du Fils. En conséquence, tous les noms personnels, concrets ou abstraits, et les idées notionnelles peuvent être attribués à un substantif concret substitué à un nom personnel. Ainsi l'on peut dire : Dieu est Père; Dieu est Fils; Dieu est

paternité; Dieu est filialité; Dieu engendre; Dieu ni engendré, etc.

d) Quatrième règle. — Les substantifs essentiels abstraits (essence, délié) ne peuvent être substitués aux noms personnels; en ce cas, en effet, ils signifient l'essence, la forme en elle-même et non point possédée par un sujet. Ainsi, le IV^e concile du Latran a condamné la formule : *essentia divina est generans d genita*, de l'abbé Joachim de Flore. — Toutefois, bien des locutions analogues, employées par les Pères doivent être interprétées et expliquées. Saint Thomas explique que, dans l'esprit des Pères, le terme « essence » est pris parfois pour le sujet qui la possède, *ut sic dicatur quod essentia divina generat, quia Pater qui est essentia divina, generat. Contra errores Græcorum*, c. iv. C'est en vertu du même principe, et avec plus de raison, qu'on peut dire : le Fils est la Sagesse engendrée.

e) Règles particulières. *Sum. theol.*, lft, q. xxxr. — Il faut, tout en consultant la signification obvie des termes et l'usage de la langue théologique, éviter toute expression qui pourrait, en Dieu, offenser l'unité de nature et la trinité des personnes. Quatre expressions ont retenu spécialement l'attention des théologiens. — a) Le mot *triple* ne doit pas être employé pour marquer la trinité des personnes : sa signification obvie détruit en effet la consubstantialité, et instaure une unité spécifique participée en inégales proportions. Aussi le XI^e concile de Tolèze l'a-t-il pros crit : *Illic est sanctiv Trinitatis relata narratio, quoe non triplex, sed Trinitas et diet et credi debet*, Denz.-Bannw., n. 278. — b) L'emploi des mots *alius* et *aliud* est obvie. *Alius* s'applique à la personne; *aliud* se réfère à l'essence. *Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus, non tamen aliud*. IV^e concile du Latran. cap. *Damnamus*, Denz.-Bannw., n. 432. — c) Les termes « singulier, unique », ne sauraient être opportunément employés en parlant d'une personne, parce qu'ils sembleraient exclure les autres personnes. Bien que les Pères aient évité leur emploi à l'égard de l'essence divine, pour ôter aux hérétiques toute occasion d'abus, on ne peut cependant réprouver cet emploi, qui est justifié dans les actes de la session xi du VI^e concile. Cf. Sylvius. *Ccmm. in Sum. theol.* S. Thomas, Fl, q. xxxi, a. 2. d) Le mot *solus* doit être employé avec beaucoup de circonspection, il ne peut être employé seul, en un sens catégorique; par exemple : *Dieu est seul : le Père est seul*. Mais il peut être employé en un sens syncatégorique, en apposition au sujet ou à l'attribut, à condition que la signification de la phrase ainsi construite soit vraie. Si les sujet et attribut de la proposition sont des termes essentiels, le mot *solus* apposé soit au sujet soit à l'attribut marquera l'exclusion des autres (l'un par rapport à l'essence divine ou l'attribut essentiel affirmé de Dieu. Ainsi : *Seul, Dieu est éternel*; ou encore : *Dieu est seul immense, seul tout-puissant, seul très-haut*, etc. Si le sujet et l'attribut sont des termes personnels, il faut que l'attribut convienne exclusivement à la personne dont il est affirmé, pour que le mot *seul* puisse être employé. Ainsi, on dira : *Seul, le Père est engendrant; le Fils seul est engendré*. Manifestement fautive, serait la proposition : *Seul, le Père est spiratcur*. S'il s'agit d'une proposition où le sujet soit un nom personnel et l'attribut un terme essentiel, le sens guidera l'emploi du mot *seul* apposé au sujet ou à l'attribut. Ainsi, on ne pourra pas dire : *Seul, le Père est Dieu*. Mais on dira bien, — parce qu'ici le mot *seul* affecte un terme essentiel et non personnel, — *Le Père est le seul vrai Dieu*. Le sens est : le Père est celui qui est déité en dehors de laquelle n'existe aucune véritable déité. Et c'est ainsi que Jésus-Christ Joa., xvn, 3,

a pu dire, iff *cognoscant le, solum Deum verum*, c'est â-dirc, en suivant le texte grec, afin qu'ilg te connaissent, toi qui es le seul vrai Dieu, ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινόν Θεόν.

Aucune bibliographie spéciale n'est nécessaire pour cet article qui est un article « simple liaison » entre « l'ifT » rentes études parues dans ce Dictionnaire. On se reportent simplement, dans les auteurs, aux « »iiiiin?ntir«*s dru trois questions suivantes de Mint TiiOtnis» *Sum. theol.*, I\ q. xm; q. XXXIX; q. XXXI. On devra, sur l'analogie, consulter (lajélan. *Dr numinum analogia* ; («arrigo i-Ligninge, *Dieu, ta nature rt sr.s attributs*, part. II, r. In, cl l« « commentaires de la 21^e proposition thomiste approuvée par la S. C. des Étud< Voir également le commentaire de salut Thomas sur le livre du pseudo-1>rn\ s, *Dr dlulni* nominibut*. A. Michel.

NONNOS LE PANOPOLITAIN. — En tête d'une paraphrase en vers homériques du iv évangile se lit. en plusieurs des manuscrits qui ont conservé celle-ci, le nom de railleur : Nonnos; cl certains mss. ajoutent : le Panopolitain. (Le même nom doit se lire aussi en tête d'un interminable poème épique en 48 chants, les *Dionysiaques*, lequel raconte avec d'infinis développements la légende de Bacchus. Malgré la diversité des sujets traités, malgré l'esprit tout différent qui anime ces deux compositions poétiques, il n'y a guère de doute que la paraphrase johannique et les *Dionysiaques* ne soient issues de la même plume. En particulier la facture des vers se révèle assujettie de part et d'autre aux mêmes règles, plus sévères que celles de la poésie héroïque courante. De plus certains critiques ont établi des rapprochements qui paraissent convaincants entre ces deux œuvres. Voir surtout le travail de K. Kuipcr signalé plus loin.

Bien des conjectures ont été faites sur la personne de ce Nonnos. Elles ont d'autant moins de chances de se Vérifier que le nom est courant en Égypte. Il est inutile de nous y attarder. Ce qu'il y aurait encore de pins ferme, c'est une épigramme de *VAanthologie palatine*, ix. 198. édit. Didot, t. n, p. 39.

Νό/vo ἐγὼ Πιν μ ν ιμτ υέÀτ: τ/ Φαριν c:
ιγχιΤ φωνήεντ: γόνα: τ.μησα Γιγάντων.

Je sui* Nonnus. Pnnopoli» v*1 ma patrie. \ Pharos, de mon épée retentissante j'ai fauché la race «les géants».

Le poète serait donc originaire de Panopolis (aujourd'hui Ackmin) dans la Thébahle; il aurait séjourné à Pharos, près d'Alexandrie. A quelle date? Bien des indices feraient penser au v^e siècle. D'une part Nonnos s'inspire quelquefois de poèmes de (irégoire de Nazlanz qui ont paru entre 381 et 390 (voir les rapprochements faits par A. Ludwig. dans *Rheinisches Museum*, nouv. série, t. xui» 1887, p. 233-238), d'autre part Agathias, qui écrit dans le seconde moitié du vr siècle, fait mention explicite de Nonnos, originaire de Panopolis, et de ses *Dionysiaques*, *Hist.*, l. IV, 23, P. G., l. i.xxxvni, col. 1520. Il est assez difficile de resserrer encore ces deux dates extrêmes — L'inspiration des *Dionysiaques* est si nettement païenne qu'on ne peut guère les supposer l'œuvre d'un chrétien; il faudrait donc admettre la conversion du poète entre la composition du grand poème épique et celle de la paraphrase. Des phénomènes de ce genre n'ont rien de surprenant au v^e, ni même au début du vi^e siècle, surtout en Égypte.

Nous n'avons pas h étudier les *Dionysiaques* et la *Paraphrase* même a retenu l'attention des philologues plus (pie celle des théologiens ou des exégètes. — Les mss. l'appellent soit παράφρασε » soit μεταβολή. Ce dernier mot serait peut-être le plus juste, car c'est très souvent une simple traductionem langage et en rythme homériques des paroles évangéliques. L'auteur suit pas à pas son texte et il est possible de retrouver sous

ses expressions les mots eux-mêmes de l'Évangile. (On le cite d'ordinaire en donnant le chapitre et le verset de Jox) Nonnos ne se prive pas d'ailleurs de délayer abondamment son modèle, mais ses amplifications n'ajoutent pas souvent à la narration qu'elles commentent ; les épithètes homériques jouent en tout ceci un rôle considérable. Comparée à la simplicité m ijeslueusc de l'Évangile, cette prolixité est très souvent insupportable et elle explique les jugements sévères (pii ont été émis sur l'œuvre par un grand nombr; de critiques, à commencer par Heinsius. A finir pir itardenhewer.

Est-ce à dire que le théologien puisse s'en désintéresser tot dement? Non certes. On a cherché de deux m infères à utiliser cette paraphrase. Du point de vue de la critique textuelle d'abord, et l'on s'est efforcé de reconstituer par une étude de Nonnos le texte johannique que le poète avait sous les yeux. La dernière tentative en ce genre est celle de B. Janssen qui a voulu montrer que la paraphrase de Nonnos a pour point de départ un texte propre, s'écartant assez souvent des manuscrits et des versions qui nous sont conservés », et qui a essayé une restitution de ce texte : *Das JohanneS'Eoangelium noch der Paraphrase des Nonnus Panopolitamis*, dans *Trerte und Enters*. t. xxni, fasc. L Leipzig, 1901. Pour ingénieux qu'ils soient, des travaux de ce genre ne laissent pas d'être décevants et c'est le principe lui-même que l'on en pourrait contester.

Plus intéressant serait-il de relever dans la paraphrase la traduction *tMologique* que donne Nonnos de certains passages de l'Évangile plus particulièrement importants. Ce travail, qui présente d'assez notables difficultés (la langue de Nonnos n'est pas de celle que l'on s'assimile immédiatement), a etc entrepris jadis par L. F. O. Bnumgarten-Crushis. dans *Spicilegium observationum in Joannetim euangelium e Nonni metaphrasi*, programme de Pentecôte de l'université d'Ién:i, 1821, et dans *Opuscula theologica*, Ién i. 1836, p. 197-212 : *De Nonno Panopotitano Joannei eeangchi interprete*, qui reprend quelques-unes des remarques de la plaquette précédente. Plus récemment K. Kuipcr a écrit, dans le recueil *Mnemosyne*, nouv. série, l. xi.v, Leydc. 1918, p. 225-270. un article de même titre qui pourrait servir de point de départ à une étude plus poussée. S'ntt ichant à un certain nombre d' amplifications de Nonnos, ce critique montre l'invlrvt n. présentent el la paraphrase du prologue johannique, et les développements sur Joa.. x. 30 : « Le Père et moi nous sommes un ». ou Joa., xiv, 9. « Celui qui me voit, voit aussi le Père », et certaines expressions relatives à la liberté (τὸ αὐτεξούσιου) du Christ, et les indications relatives au S linl-INpril. sans parler de quelques Idées sur la démonologie. l'ont en se défendant de faire œuvre de théologien. M. Kuipcr fournit ainsi une importante contribution à l'étude de Nonnos. Il y lurail lieu de reprendre, d'un point de vue plus strictmeil théologique, l'étude des sources du poète (il n certainement utilisé des commentaires antérieurs), de son vocabulaire, de la tendance générale de sa pensée (penche-t-il vers le monophysisme ou est-il chalcédonien?), des emprunts faits par lui aux mythes égyptiens et aux religions voisines.

Texte. — L'nc bonne histoire des éditions dans *Fabrl-cliiis-Ilarlès, Hibliolhrca Grtrcti*, I. vin. Hambourg, 1802» p. G06-(H0; depuis ce temps édit. de F. Paxsow, Leipzig, 1831; du comte de Marcelliis, Paris. 1861; de la *P. G.*, t. xtaii (reproduit colle de Daniel HciiKius, Ix'yde, 1627); d'A. Schein lier, Leipzig, 1881 (Bibl. reubner), a laipivllc il faut désormais se référer.

Nonces ijrri nsini v — A. Ludwig, dans l'introduction à l'édition dos *Dioni/ilagues*, Leipzig, 1909 (Bibl. Teubner); les histoires de la littérature grecque, spècla-

lenient W. von Christ (Schmidt et SIAHln), (*icsrhichte der Griechtyrhen Literatur*, 6. édit., f. lit, 1921, p. 965-971; <). Bardrnhruer, *Allkirchliche Literatur*, t. IV, 1921, p. 122*121: *Protest. Realencuclopadie*. t. xiv, 1901. p. 156-159; l Golrgn. *Sluditn Uber dir Evangeliendlichtung des Nonnas*, Breslau, 1930.

É. Amann.

NONNOTTE Claude-François (1711-1793), linquit û Besançon, le 29 juillet 1711; il fit scs études chez les jésuites de cette ville ct entra de bonne heure dans la Compagnie. Il fut d'abord appliqué à renseignement. puis à ln prédication. Il eut de vifs démêlés avec Voltaire qui ne lui pardonna jamais d'avoir signalé, dans scs écrits, des erreurs historiques manifestes. Il fut supérieur de la résidence de Paritylc-Monial en 1755. Après la suppression de la Compagnie, Nonnotte revint à Besançon, où il sc consacra tout entier à la défense de la religion. En 1781, il fut élu membre de l'Académie des Belles-Lettres ct Arts de Besançon, li mourut, dans cette ville, le 3 septembre 1793.

Tous les écrits du P. Nonnotte ont pour objet ht défense de l'Églisc contre les attaques des incrédules du xvni. siècle et, en particulier, contre celles de Voltaire. Parmi ces écrits, il faut citer, par ordre de date : *Examen critique ou Réfutation du Hure des moeurs*, in-8®, Paris, 1757. Cc livre contient < des principes impies, une morale indécente, des maximes séditieuses, des calomnies contre la religion, le mépris de la vertu et de nombreuses contradictions » (*Mémoires de Trévoux*. d'août 1758, p. 1960-1972). - - *Les erreurs de Voltaire*, 2 vol. in-12, Avignon, 1762 (*Annales littéraires* de 1762, t. vi, p. 217-249). Cet ouvrage eut beaucoup de succès : il fut réédité à Liège, 2 vol., in-12. 1766; à Lyon, 2 vol. in-12. 1767, ct considérablement augmente, dans une nouvelle édition, 2 vol., in-12, Paris, 1770 (*Annales littéraires* de 1770, t. vt, p. 115-167), puis à Lyon, 2 vol. in-12, 1771, ct à Besançon, 3 vol. in-12, 1818. Enfin, une nouvelle édition, augmentée d'un troisième volume, intitulé : *L'esprit de Voltaire dans ses cents*, parut à Paris, en 1820, puis en 1822 el en 1823, 3 vol. in-8 (*Ami de ta religion* du 1 nov. 1820, t. xxv, p. 385-390, ct 6 déc. l. XXVI, p. 97-103). L'écrit fut traduit en allemand, 1768, en espagnol, 1772, et en italien, 1773, et il eut plusieurs éditions en chacune de ces langues. *L'esprit de Voltaire* avait d'abord paru a part, in-8., s. L, 1797. L'ouvrage, justement célèbre de Nonnotte. parut, à l'origine, sans nom d'auteur; dans la première partie, l'auteur signale les fausses citations ct les principes irrégieux de Voltaire dans son *Essai sur l'histoire générale*; dans la seconde partie, Nonnotte relève les erreurs dogmatiques de Voltaire dans son *Essai sur l'administration publique* ct son *Poème sur la loi naturelle*. Voltaire fut piqué au vif par cete critique et il répliqua, sous le pseudonyme de Damilaville, dans un écrit intitulé : *Éclaircissements historiques à l'occasion d'un libelle calomnieux contre l'Essai sur les moeurs*. Ces *Éclaircissements* sont imprimés au l. vu de l'édition de *l'Essai sur l'histoire générale*, 1761-1763 et sont reproduits A la suite d'*L'n chrétien contre six juifs*. Plus tard. Voltaire ajouta une *Addition aux observations précédentes* et enfin un pamphlet intitulé : *Honnêtetés littéraires*; il laisse paraître toute sa colère dans deux lettres du 17 mai el du 18 septembre 1762, et dans l *Incursion sur Nonnotle ex-jésuite*, t. xxxi, p. 156-209 de l'édition des (*Euvres* de Voltaire, 1785. Mais Nonnotte répliqua dans *Réponses aux Éclaircissements historiques et aux Additions*, 1766 ct 1767; dans *Lettre d'un ami à un ami sur les Honnêtetés littéraires*. Ces divers écrits de Nonnotte sc trouvent dans les éditions postérieures des *Erreurs de Voltaire*.

Nonnotte reprit ses attaques contre l'incrédulité

dans son *Dictionnaire philosophique de lu religion, où l'on établit tous les points de la religion attaqués par la incrédules et où Bon répond à toutes leurs objections*, 4 vol., in-12, Avignon. 1772 (*Annales littéraires* de 1773, t. ni, p. 1GG-187). Comme le précédent, cet écrit eut beaucoup de succès el fut réimprimé plusieurs fois 2 vol. in-12, s. L, 1773; 1 vol. in-8., Lyon, 1773; 1 vol. in-8., Liège, 1773 ; 1 vol. in-12, Paris, 1774. Une nouvelle édition, considérablement augmentée, 1 vol. in-12, Besançon, 1771 ct 1 vol. in-12, s. l., 1774, parut avec un faux titre : *Nouveau dictionnaire anti-philosophique*, par allusion au *Dictionnaire anti-philosophique* de Chaudon qui, lui austi, combattait le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire; enfin une nouvelle édition parut à Besançon, en 1818 et en 1820, 1 vol. in-8., enfin à Paris, 2 vol. in-8°, 1835. (*Ami delà religion* du 13 janvier 1821. t. xxvi, p. 273-275.)

Voltaire ne répondit pas directement à ces critiquer, mais un janséniste appelant, Bon-François Rivière, plus connu sous le nom d'abbé Pelvert, publia les *Lettres d'un théologien à uii l'on examine la doctrine de quelques écrivains modernes contre les incrédules*, 2 vol., in-12, s. L, 1776; dans cet écrit, Pclvert attaque plusieurs jésuites : le P. de La Marche, pour son ouvrage : *La foi justifiée contre tout reproche de contradiction avec la raison*, in-12, 1762; le P. Floris pour son écrit : *Les droits de la religion soutenus contre les maximes de la nouvelle philosophie*, 2 vol. in-12, 1771 ; le P. Paulian, pour son *Dictionnaire philosophico-théologiqu portatif*, avec des notes, in-12, 1770 ct enfin le P. Nonnotte pour son *Dictionnaire philosophique de la religion*. Pcivert relève, dans tous ces ouvrages, des erreurs sur le péché originel, sur les œuvres ct le salut des infidèles, sur la liberté ct la grâce (*Nouvelles ecclésiastiques*, du 13 nov. 1771, p. 181-184).

Nonnotte a encore publié *Les philosophes des trois premiers siècles, ou portraits historiques des philosophes païens, qui, ayant embrassé le christianisme, en sont devenus tes défenseurs par leurs écrits*, ouvrage avec lequel on fera aisément la comparaison de ces philosophes anciens avec ceux d'aujourd'hui, in-12, Paris, 1789 (nouvelle édition en 1792 ct Besançon, 1818). L'ouvrage fut traduit en allemand en 1790.

Il faut ajouter encore les *Principes de critique sur l'époque de l'établissement de la religion chrétienne dans tes Gaules*, in-12, Avignon, 1789. On lui a attribué, mais à tort, ce semble, l'écrit intitulé : *Du gouvernement actuel des paroisses*, publié en 1822. La bibliothèque de la ville de Besançon et les archives de l'Académie des Belles-lettres et des Sciences de celle ville possèdent des manuscrits qui lui sont attribués.

Michaud, *liiographic universelle*, t. xxxi, p. 19-20; Hœfer, Nouer/fr *biographie universelle*, t. wxxvni, col. 232-233; Quénird, *la France littéraire*, t. vi, p. 115-116; Feller-Weiss. *Biographie qniotrseUc*, t. vi, p. 223-226; Chaudon el Delndlnc, *Dictionnaire historique*, édit. 1822, t. xx, p. 363-361; *Élogt de Nnnnotle* par Grappin, dans le' *Mémoires de ^Académie de Besançon* île 1812; *Ami de ta religion et du roi*, t. xxv, 1 nov. 1820, p. 38.5-390; 6 déc.. t. xxvi, p. 97-103, el du 13 janv. 1821, t. xxvi, p. 273-275; Caballero, *Bibliotheca? Scriptorum Societatis Jesus Supplrmontuni*, t. i, 2 vol., in-B, Home, 1811, p. 210-211, De Barker, *Bibliothèque des écrivains de lu Compagnie de Jésus*, l. iv, p. 181-183; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnit de Jésus*, t. v, col: 1803-1807; *Encqclopèdir des sciences religieuses* (prot.), t. ix, p. 692-693; Ch. Barthélemy, *lc dossier dt Nonnotte*, dans *Erreurs rt rnrnsongr^ historiques*, NIH* série, in-12, Paris, 1881, p. 12-87; *Kirchrnlrxirun*, t. ix, col. II 1-1 16; Hurter, *Nomenclator*, 3. édit., t. v, col. 313-311.

.L Cahieyyie.

NORIS Henri, moine augustin et cardinal (1631-1701) - L Vie. — Il naquit à Vérone d'une famille, qui était, dit-on. d'origine anglaise, le 29 août 1631, fut nommé Jérôme au baptême, fit ses études chez

les Jésuites de Bimini. Dès sa prime Jeunesse il était un lecteur assidu des Pères et spécialement de saint Augustin. C'est par amour pour ce grand docteur qu'il entra chez les ermites professant sa règle. Appelé à Home par le général de cet ordre, il eut dès lors à sa disposition de riches bibliothèques et la compagnie de savants réputés; il y rencontra entre autres, son illustre confrère, Chrétien Wolf (Lupus) qui, fuyant les orages excités autour de lui à l'université de Louvain, avait trouvé, par ordre d'Alexandre VU, un refuge dans la Ville éternelle. C'est lui, peut-être, qui précisa la vocation du jeune Noris, devenu son ami intime et son compagnon inséparable dans la visite des antiquités romaines. Wolf dédia à ce jeune homme son épître : *De Christiana contritione*, proclamant qu'il ne pouvait rien lui arriver de plus heureux que de l'avoir rencontré : Toi, lui dit-il, qui, marchant sur les traces de ton père, Onuphre Panvinio, versé non seulement dans la scolastique et la théologie dogmatique, connais aussi à merveille l'antiquité profane et sacrée : souvent, lorsque nous visitons ensemble les grandes basiliques de la Ville, tu évoquais pour moi, le plus savamment du monde, les faits de la République et de l'Eglise qui avaient eu ces lieux pour théâtre... »

Noris avait projeté de réviser les *Annales* de Barons; mais il fut devancé dans cette œuvre par le P. Pagi. Il revint dès lors à ses premières amours : saint Augustin; et, pour mettre mieux en lumière la doctrine de celui-ci, entreprit son *Histoire de l'hérésie pélagienne*. Il avait vingt-sept ans lorsque ses supérieurs l'envoyèrent professer la théologie aux couvents de Pesaro, puis de Pérouse, et enfin de Padoue. Puis, il fut rappelé à Borne, reçu docteur, et nommé par Chinent X qualificateur du Saint-Office. En 1673 parut à Padoue son *Histoire du pélagianisme* qui souleva des tempêtes à divers reprises et même après la mort de l'auteur.

Cependant Antoine Magliabecchi avait signalé à Côme III, grand-duc de Toscane, le rare mérite du P. Noris. Le grand-duc nomma celui-ci son théologien ordinaire, l'appela d'abord à Florence en 1673, puis créa pour lui la chaire d'histoire ecclésiastique à l'université de Pise. De plus il lui confia l'éducation de Jean-Gaston, son fils. L'enseignement donné par Noris à Pise lui fournit l'occasion d'approfondir nombre de questions relatives à l'archéologie et à la philologie profanes et sacrées. Il fit paraître ainsi de nombreux et précieux travaux d'érudition, dont l'énumération n'entre pas dans notre cadre. Le grand-duc lui avait offert l'évêché de Pistoie, qu'il refusa obstinément. Christine de Suède lui avait envoyé le diplôme de l'Académie, fondée par elle, et qui devint l'Arcadie. Clément X et Innocent XI le voulaient à Rome : Noris refusait toujours, pour garder sa liberté et ses loisirs. Enfin Innocent XII exigea le retour de Noris. Pour l'avoir près de lui, il lui voulut confier Pollice de sacristie du Sacre-Palais, charge réservée à son ordre. Noris déclina l'offre. Mais, après la mort de Sclicistrato en 1692, il accepta volontiers la place de premier custode de la bibliothèque vaticane. Enfin, malgré ses résistances, Innocent XII le créa cardinal-prêtre du titre de Saint-Augustin, le 12 décembre 1695, l'inscrivit à plusieurs Congrégations, et finalement lui donna la succession du cardinal Casanata comme bibliothécaire de la Sainte Eglise. Noris ne songea pas à interrompre pour autant ses doctes travaux, prit part notamment aux études faites alors en vue de la correction du calendrier. Il intervint au conclave qui élut Chinent XL. Il mettait la dernière main à une *Histoire des donatistes*, lorsqu'il mourut d'hydroplisie le 22 février 1704. Il fut inhumé dans son église titulaire, où l'on voit son buste en marbre blanc, surmon-

tant son tombeau modeste, orné d'une épitaphe en vers, à droite de la porte de la sacristie.

Cet homme avait manifesté, depuis sa jeunesse, une puissance de travail remarquable. De 20 à 40 ans il donnait chaque jour 14 heures à l'étude, se contentait de cinq heures, parfois de trois heures, de sommeil, ne prit jamais de vacances, ne quitta presque jamais, même pour une promenade, la ville de Rome, lorsqu'il y fut revenu. Ses connaissances étaient fort étendues en histoire, chronologie, numismatique, archéologie : son érudition était solide et critique. Il fit l'admiration de tous les gens de science de son temps.

II. Œuvres. Au cours de sa longue carrière, Noris fit paraître un nombre considérable d'ouvrages; il en laissa d'autres manuscrits. L'ensemble de cette œuvre a été publié en 4 vol. in-fol. par les deux frères Ballerini : *Hicrici Xorisii Veronensis augustini opera omnia nunc primum collecta atque ordinata*, Vérone, 1729-1732, à quoi il faut ajouter un travail rédigé en italien, qui parut à Mantoue, en 1711, avec un recueil de lettres. Cette œuvre se répartit ; peu près également entre l'archéologie et la chronologie d'une part et l'histoire des doctrines chrétiennes d'autre part.

1° Nous ne ferons que mentionner les travaux de la première catégorie bien qu'ils intéressent parfois les disciplines ecclésiastiques : L. *Annus et epocha Syromacedonum in vetustis urbium Syria: nummis praesertim Alediceis quinque dissertationibus exposita*, Florence, 1689: Œuvres, t. n, col. 1-593, travail de numismatique extrêmement remarquable. — 2. *Dissertationes tres quorum prima Fastos consulares anonymi exhibet et illustrat, altera Cyclum paschalem Latinorum annorum L.V.VA/V dilucidat, tertia Cyclum paschalem Ravennatem explicat*. Œuvres, I. it, col. 591-849. 3° *Epistola consularis in qua collegia LXX consulum ab anno Christiana: epocha XXIX usque ad annum CCXXIX, in vulgatis Fastis hactenus perperam descripta, corriguntur, supplentur et illustrantur*, t. n, col. 859-1058, précieux pour la chronologie chrétienne des deux premiers siècles. — 4. *Duplex dissertatio de duobus nummis Diocletiani et Licinii cum auctario chronologico de votis decennialibus imperatorum ac cæsartm, ibid.*, t. n, col. 1059-1238, important pour fixer quelques points de l'histoire de la grande persécution. — 5. *Cenotaphia Pisana Can et Lucii Cæsarium*, Œuvres, t. ni, col. 1-771, étude d'archéologie profane. #

2° D'un intérêt beaucoup plus considérable pour le théologien sont les ouvrages consacrés par Noris à l'histoire des doctrines chrétiennes. Cet intérêt leur vient non seulement de leur contenu, mais des controverses qu'ils ont suscitées. Ces controverses jettent, en effet, un jour curieux sur l'état d'esprit qui régnait pour lors.

I. Le point de départ des travaux de Noris, c'est son *Historia pelagiana*. Il la composa dans les années 1670-1672, au moment où les querelles entre jésuites et Jansénistes commençaient à s'apaiser (Paix de Clément IX, 1669). Le tumulte de la bataille étant calmé, Noris, fervent augustinien, pensa rendre quelques services à la théologie en précisant sur les points en litige la pensée de saint Augustin, dont les jansénistes s'étaient réclamés avec fracas, dont les jésuites avaient cherché à tirer à leur doctrine diverses assertions, et contesté certaines autres. Il importait avant tout de fixer historiquement la position du problème, et la plus grande partie du travail de Noris se cantonnait dans l'exposition sereine des événements qui avaient précédé, accompagné et suivi la crise pélagienne et son prolongement semi-pélagien. Mais l'auteur ne gardait pas jusqu'au bout cette sérénité et la dernière partie de son travail prenait parti contre

ceux qui, de part ou d'autre, mais surtout dans le camp des mollnistcs, avaient défiguré. À son avis, la pensée d'Augustin.

Telle est l'économie générale de l'ouvrage qu'en 1672 il soumettait à la censure ecclésiastique et qui portait le titre : *Historia pelagiuna el dissertatio de synodo V acumenica in qua Origenis «c Theodori Mopsucsteri pelagiani erroris auctorum justa damnatio exponitur et Aquileiense schisma describitur, additis Vindiciis augiistimanis pro libris a S. Doctore contra petagianos ac scmi-pelagianos scriptis*. Trois parties en somme : D'abord l'histoire même de la controverse pélagienne et senii-pélagieune, en deux livres menant les événements jusqu'au 11^e concile d'Orange; puis l'histoire du Ve concile œcuménique (553) dans lequel Noris estimait (à tort) qu'avait clé condamné l'origénisme, et qui avait du moins consacré la déconfiture de Théodore de Mopsucstc; en ces deux auteurs Noris voyait, non sans quelque exagération, les pères du pélagianisme. A cette histoire s'annexaient quatre dissertations où l'on réfutait les auteurs qui, tout récemment, avaient pris la défense de Julien, de Cnssich, de Fauste de liez. Les *Vindicte augustinianre*, par quoi se terminait l'ouvrage, protestaient clairement contre les tendances qui se faisaient jour - dans l'École » d'abandonner Augustin; et, pour que nul n'en ignorât, le dernier chapitre alignait : *centum et triginta quinque recentiorum contra D. Augustinum convicia, dictoria ut censure ab eodem S. Doctore et sanctis Patribus repulsæ*; sur deux colonnes figuraient d'une part les assertions des *rcceniores* (citations textuelles de Molina) et d'autre part les paroles de saint Augustin ou de ses vrais disciples, et c'était Alypc de Tugastc qui terminait cette audience : *Habemus duces Augustinum qui nos in ipsa veritatis arcana, Deo jam monstrante, pciducat*.

C'est l'approbation de cet ouvrage, qu'en 1672 le jeune Noris venait demander à Home; Imitant des matières de la grâce, le livre ne pouvait paraître qu'avec l'*imprimatur* du Saint-Siège. Au dire des Ballc-rini, le livre aurait été d'abord assez fraîchement reçu; se ravisant vite, d'ailleurs, J'assesseur du Saint-Oflice, nuque! l'examen avait été confié, finit par approuver l'ouvrage, et par ratifier le jugement des deux censeurs augustius lequel est daté du 20 juin 1672. Il aurait mémo fait nommer peu après le jeune Noris *qualificateur* du Siunt-Ollicc. L'ouvrage parut à Padouc en 1673; autres éditions données par l'auteur lui-même : Leipzig, 1677; Louvain, 1702 (cf. *Œuvres*, t. i, col. 1-1296). Mais il fut impossible à Noris de le faire paraître en France, où l'on avait commencé l'impression à Paris et à Kouen. Le P. Le Tellier, très en faveur auprès de Louis XIV. dont il sera plus l'ird le confesseur, lit arrêter tout le travail. (Lettre du cardinal Bonn à Noris, 17 mars 1674). A une lettre du moine lui demandant d'intervenir, le cardinal répondait : < Je croyais (pie votre Kévérnvce avait déjà été informée de ce qui est arrivé à Paris à son livre, et c'est pourquoi je ne Ten avais point avisée. En fait tous les exemplaires imprimés ont etc retirés par ordre du roi, à l'instigation du P. Le Tellier, jésuite, confesseur de Sa Majesté, la même chose s'est produite à Kouen où on réimprimait l'ouvrage, avec défense rigoureuse de l'imprimer dans tout le royaume. En écrire à la personne dont vous me parlez (le cardinal d'Esrlées) serait inutile, parce que nul ne peut faire échec au P. Le Tellier. Mieux vaut se taire, car il ne manquera pas d'ami pour prendre votre défense et la défense d'une cause si juste. Ainsi va le monde aujourd'hui : qui n'est pas mollnistc est hérétique. Texte Italien dans *Joannis Ilona eptstotæ selectæ*, Ttinn. 1755, p. 301.

Du moins cette interdiction du livre en France

arrêta-t-elle l'essor des écrits qui auraient pu paraître pour ou contre et qui auraient ranimé des discusdom à peine éteintes. En Italie la controverse ne chômait pas. Un des premiers à prendre position fut le franciscain l'. Macédo (Voir son article, t. ix. col. 1163) dans sa dissertation sur Vincent de Lérins et Hilaire d'Arles, (pie Noris avait rangés parmi les semi-pclagiens. Noris répondit dans son *Adventoria amicissimo ac doctissimo viro F. Francisco Macedo*, qui, remettant à plus tard les questions de fond, ne s'occupait que d'une chicane tout à fait accessoire et d'ordre grammatical; la réplique sur le fond ne fut jamais publiée, l'autorité supérieure s'étant entremise pour arrêter ce débat.

C'est à peine de la polémique que la dissertation publiée par Noris à Florence, 1671. où il relève quelques erreurs commises par le jésuite Garnier dans son édition de Marius Mercator : *In notas J. Garneri Had inscriptiones epistularum sijnudaltuni XC et XCH inter augiustinianas censura*, dans *Œuvres*, t.m, col. 1109-1180. Mais, dès 1676, les choses prenaient une tournure tout à fait sérieuse. *VHistoria pelagiarin* était déferée au Saint-OfHce, comme renouvelant les erreurs de Bains et de Jansénius; divers écrits de circonstance s'efforçaient de peser sur les décisions du tribunal. Un franciscain, Jean de Guicliccioio, faisait paraître à Francfort (?) des *Propositiones parallels Michaelis Hait et Itennci de Xoris*. (Zest à ce factum (Ille répondit une pla<piette parue à Venise, en 1676, et sur laquelle les jugements les plus contradictoires ont été portés : *Desponsiones P. Fr. Maccdi adversus propositiones parallelas Fr. .Iohannis a (iuidicciolo colicchv ab Annibale Hiccio Veneto, S'. T. baccaurato*, reproduite dans *Œuvres*, I. i. col. 1337-1300. Se liant au titre *Responsiones Maccdi*, plusieurs critiques y ont voulu voir un ouvrage de Macedo lui-même, qui se donnait le luxe de réfuter en apparence son confrère, mais pour abonder en fait dans son sens, et alllnucl le jansénisme de Noris (c'est l'hypothèse présentée ici à l'nrt. Macédo, col. 1163). La réalité semble tout autre : Je Bicclus, auteur de la réponse, est Noris lui-même qui, pour réfuter Guidicclolo, derrière lequel il devinait Macédo, trouva piquant de cherchera ses propres expressions, accusées de baianisme, des parallèles dans les œuvres mêmes de Macédo. — C'est sous le même nom de Kiccious et avec le meme procédé que Noris réfuta un autre pamphlet signé du pseudonyme, Humbert le Chartreux, et intitulé : *Germanitates .Iansrnii et Xorisii*; Noris lui opposa des *Hesponsn P. Fr. Maccdi adversus gerras germanas get-manitatum collecta ab Annibale Hiccio*, Venise, 1677; *Œuvres*, I. i, col. 1391-1 19L — Presque eu même temps que les *Germanitates* du prétendu chartreux avait paru une brochure en italien encore plus perfide. L'auteur se donnait pour Noris lui-même qui censurait la position prise par Annibal Kiccious ; *Censura del P. Noris sopra le risposte raccolte dul P, Ann. Riccio in nome del P. Macédo aile propositioni parallele del P. Gio. de Guidicclolo*. A quoi le vrai Noris opposa, toujours sous le nom de Kiccious (qualifié pour lu circonstance de *Philalcthis*), une *Conjutalio palinodiæ sub nomine P. Henrici Noris publicata*, Venise, 1676; *Œuvres*, I.1, col. 1363-1386. Un prétendu Fulgence Busbrocke qui continuait la même petit jeu eut aussi sa réponse dans la *Gon/utaho pseudepistola: sub nomine P. H. Noris per dolum publicata:*, (*Eitvrce*, t. i, coi. 1495-1506. - A la même campagne se rattache la publication du *Prodromus velitaris pro Augustino contra Ilcnricum de Noris*, paru sous le nom de Bruno Ncusser, et qui pourrait être du jésuite Honoré FâbrL Voir ici, t. v, col. 2051.

La campagne, d'ailleurs, n'eut pas le succès qu'en attendaient ses auteurs. Élément IX voulait la paix;

Innocent XI, qui lui succédait en septembre 1676. n'ulmait pas les jésuites. Finalement le Saint-Office rendit une sentence favorable a Noris. Celui-ci, néanmoins, pour lors professeur à Fisc, se tint dorénavant à l'écart des questions brûlantes. Tout au plus, en 1687, Si donna-t-il la petite Joie de rendre coup pour coup à Macédo, qu'il soupçonnait, non sans raison. d'avoir mené In campagne de 1676. Dans un appendice à son Imite De incarnatione, 1680, le cordelier avait lâché sur la chronologie de saint Augustin quelques opinions paradoxales. Elles furent relevées, avec plus de verve que de chanté, dans un travail paru à Lcyde, 1681, et dédié à Mabillon : *Somnia quinquaginta F, Macedo in itinero S. Augustini post baptismum Mediolano Hornam excutiebat levi brachio P. Fulgentius Fossetis*. Fossetis est certainement Noris.

Appelé définitivement à Borne en 1692 par Innocent XII. Noris y jouit bientôt d'une situation importante dans diverses congrégations romaines; tout faisait prévoir son élévation au cardinalat. Cela ne faisait pas l'affaire des molinistes : une nouvelle campagne commença contre lui. Innocent XII confia donc à huit théologiens, aussi desintéressés que possible, un nouvel examen de l'œuvre théologique de Noris. Leurs jugements furent soumis au Saint-Ofllce et, dit Benoît XIV, *cum nihil anathemate vel alia censura dignum in operibus fuerit adirwenturn, Pontifex Innocentius theologorum et cardinalium sensum facto comprobavit* : Noris fut nommé consulteur du Saint-Ofllce. Lettre de Benoît XIV à l'inquisiteur l'Espagne, voir ci-dessous. Cette solution élégante n'empêcha pas la mise en circulation de nouveaux pamphlets : *De his quee spectant ad fidem catholicam, autore anonymo scrupuloso*, et encore : *Informatio de libro Ileurici Noris ab uno theologo Parisiensi*, et encore : *Lettera d'un cavalier dimorante in Parigi ad un suo amico in Italia*. Tous trois semblent bien avoir le meme auteur. On a pensé au P. Hardouin qui avait eu avec Noris quelques différends antérieurs. Quoi qu'il en soit, Noris entendit tirer au clair les chicanes qui hn étaient faites; il composa et publia à Home, 1695, une série de dissertations : I. *In historiam controversia: « de uno ex Trinitate passo », où il expliquait les « variations » des divers papes dans cette fameuse controverse. — 2. Apologia monachorum Scythia ab anonymi scrupulis vindicata; voyant dans les « moines scythes des augustiniens, Noris se montrait pour eux plein de tendresse. 3. Anonymi scrupuli circa veteres semipelagianorum sectatores evulsi ac eradicati — I. Desponsio ad appendicem auctoris scrupulorum. 5. Janseniani erroris calumnia sublata*. Ces cinq dissertations ont clé réimprimées dans l'édition de *VHistoria pelagiana* de 1702; cf dans *Œuvres*, I. nr, col. 771-1106. Cette agitation, un peu factice d'ailleurs, n'empêchait pas Innocent XII de nommer Noris cardinal. Cette fois les attaques cessèrent définitivement.

Mais, chose curieuse, quarante ans après la mort du cardinal, et pour des raisons qu'il est difficile de préciser l'inquisition d'Espagne s'alarmait à nouveau du jansénisme de Noris, et *THtstoria pelagiana* était inscrite à l'*Index librorum expurgandorum* espagnol. Le pape Benoît XIV protesta aussitôt contre (elle démarche par une lettre du 31 juillet 1718 adressée au Grand Inquisiteur d'Espagne. C'est la lettre dont la divulgation causa tant de chagrin à Muratori, voir ici, t. x, col. 2555. Après avoir rappelé que le Saint-Siège avait, en maintes circonstances, évité de mettre à l'index des ouvrages par ailleurs excellents, mais où pouvaient se glisser quelques erreurs, le pape montrait comment, dans le cas de Noris, il n'avait même pas eu besoin de celle tolérance. A trois reprises les œuvres de ce théologien

avaient été soigneusement examinées et on n'avait rien pu y découvrir qui fût en contradiction avec des doctrines officiellement définies par l'Eglise. L'ut façon dont lui et ses confrères exposaient les rapports de la grâce et de la liberté faisait partir de ces opinions qu'il était du devoir du Saint-Siège de laisser se produire en toute liberté. Le livre de Noris fut donc retiré de l'index espagnol. Texte de cette lettre dans une édition de *l'Historia pelagiana*, parue à Vienne, 1775.

2. En dehors de *l'Historia pelagiana* et des dissertations ou répliques qui s'y rapportent il faut signaler de Noris plusieurs travaux qui ne parurent qu'après sa mort :

a) *Historia: Gothescalcense synopsis*, dans *Œuvres*, t. iv, col. 681-718, réhabilitation de Gothschalk et apologie de Gilbert Mauguln qui venait d'en reprendre l'histoire.

b) *De sanctitate Stricii papa*, défense de l'attitude de ce pape dans l'affaire de l'origénisme.

c) Une volumineuse *Historia donalis(aiam* dans *Œuvres*, t. iv, col. 1-671; ce travail a été compilé par les Ballcrini, à l'aide des notes de cours et des rédactions préparées par Noris, mais il n'est pas toujours facile de discerner ce qui est la part du cardinal et celle de ses éditeurs.

d) On a publié à Mantoue en 1711, une *Istoria dette investiture delle dignità ecclesiastiche, seritta dal P. Enrico Noris contra Luigi Maimburgo, con dugento e quattro lettere parimente non più stampate del medesimo autore in materie erudite*, in-fol.

Ellies du Pin. *Bibliolh. des auteurs cedes, du I^{er} au XVIII^e siècle*; F. Bianchini, *Vie*. dans *Ir* t. j, 1708, p. 199, des *Vite degli Arcadi illustri* de Crrscimbrne; Nieéron. *Mémoires pour servir à Phistnirc des hommes illustres...*, t. m, Paris, 1727, p. 217-258; P. et J. Ballerini, *Vila*, en tête du t. iv, des *Œuvres*, 1732, p. xiii-xlu; Chaufrpic, *Voimirau dictionnoirr historique et critique*, t. m, 1753; Moréri, *l'c grand dictionnaire*, édit. de 1759, I. vu; Moroni, *Dizionario di erudizionc storico-ccdesiasUca*, t. XLVn, 1817, p. 103; Hurter, *Nomenclator*, 3^e edit., t. iv, col. 855-862. F. Bonnard.

NOTES DE L'ÉGLISE, voir art Église, t. iv, col. 2128-2132.

NOTION. — I Les notions divines. II Les actes notionnels.

I. Les notions πινινι. - 1. *Définition et pistification des notions divines.* On appelle notion, la note ou propriété par laquelle nous discernons une personne de l'autre dans la Trinité. La notion doit donc présenter trois caractères : 1^o qu'elle soit un élément propre à la personne qu'on sent distinguer des autres; 2^e que cet élément appartienne aux relations d'origine, en dehors desquelles tout en Dieu est commun; 3^e que ce soit un élément manquant la dignité de la personne.

Pour se justifier en regard de la simplicité divine, la notion doit être comprise comme une manière d'explication adaptée à l'indigence de notre esprit. Elle n'introduit en Dieu aucune composition; elle est due tout entière à notre façon abstraite de connaître. L'ne double nécessité a conduit la théologie catholique à marquer par les notions la distinction des personnes. D'abord, la nécessité de répondre à la question : *par quoi* les personnes divines sont-elles trois? La divinité commune rendant compte de l'unité de nature, il fallait marquer les propriétés expliquant la trinité des personnes. De là la remarque de saint Thomas relativement à la trinité ; *Ideo essentia in divinis it quid, persona vero ut quicquid. proprietates autem ut quo*. *Sum. theol.*, I*, q. xlviii. a. 2. Ensuite, les noms concrets, Père, Fils, Esprit-Saint ne suffisent

pas à notifier pleinement la personne du Père et celle du Fils, du moins dans la relation qui oppose l'une et l'autre à la personne du Saint-Esprit et qui, par cette opposition, distingue de l'Esprit le Père et le Fils. Or, il était impossible de désigner cette relation par un nom concret qui eût laissé supposer une personne distincte de la personne du Père et de celle du Fils. Il fallait donc trouver un nom abstrait qui marquât l'opposition du Père et du Fils au Saint-Esprit, sans insinuer l'existence d'une quatrième personne.

Ce concept de notion divine ne s'impose pas à la loi catholique, l'Église n'ayant jamais rien défini à cet égard. Toutefois, il répond à un enseignement commun que les Pères eux-mêmes ont retenu. Cf. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xxxix, n° 11. 12, A. G., I. xxxvi, col. 315, 31X: et S. Augustin déclarant expressément : *Alia notio est qua intelligitur Genitor, alia qua inquiriitur, De Trinitate*, I. V. c. vi, P. L., I. xxi, col. 915. Prépostin, au Moyen Âge, nie la possibilité de s'exprimer de cette façon relativement aux personnes divines.

2. *Combien y a-t-il de notions divines?* — En reprenant les trois éléments de la notion, il apparaît que trois notions peuvent nous faire connaître le Père : le Père n'a pas de principe dont il procède; la négation d'une relation constitue donc une première notion, *l'innascibilité*. Mais le Père est le principe du Fils, et conjointement avec le Fils, le principe de l'Esprit-Saint; d'où, deux autres notions, *paternité* et *spiratlon active*. Le Fils est engendré par le Père, et avec lui, est le principe du Saint-Esprit; d'où notions de *filiation* et de *spiration active*. — Enfin, l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils comme d'un seul principe; d'où une seule notion pour faire connaître l'Esprit, la *spiration passive* ou *procession*, la spiratlon active étant commune au Père et au Fils, il ne reste donc que cinq notions.

Bien que communément reçue, cette doctrine ne s'impose pas au point de vue de la foi. Aussi ne faut-il pas s'étonner que Scot ait voulu, pour l'Esprit-Saint, trouver une deuxième notion : *l'infécondité*.

Il faut observer avec Billot. *De Deo trino*, th. xviii, note, que, pour les notions négatives, seule l'innascibilité du Père marque en la personne une dignité véritable et doit donc être retenue comme notion. De plus, la multiplication des notions par mode de négation, loin de rendre plus manifeste le mystère de la trinité, ne ferait que l'obscurcir.

Si nous ne devons compter que cinq notions, nous pouvons admettre en Dieu un nombre plus grand de tenues notionnels. Ce sont les noms propres des personnes divines au nombre de neuf, trois pour chaque personne : Principe, Père, Incarné; — Fils, Verbe, image; — Esprit-Saint, Amour, Don. Voir *Sum. theol.*, I., q. xxxiii, a. 1-4; xxxiv, a. 1-2; xxxv; xxxvi, 1; xxxvii. a. 1; xxxviii.

3. *Notions et propriétés*. — Notions et propriétés s'indifférencient en réalité, en Dieu, tout comme dans l'Église, s'identifient les personnes et les propriétés. Néanmoins l'aspect de la notion et celui de la propriété n'est pas le même. La notion nous fait discerner les personnes entre elles; elle répond à une question de notre Intelligence. La propriété, comme telle, est indépendante de notre intelligence, elle est, en Dieu, ce qui convient à la personne.

Notons sur ce point une assez grande divergence d'appréciation entre les auteurs. Cf. J. Janssens. *De Deo trino*, p. 133-140. Il suffit de parcourir les manuels pour y percevoir sur la question des propriétés personnelles en Dieu des hésitations non déguisées. Les uns acceptent volontiers que toute notion implique une propriété, celle-ci s'entendant de ce qui convient

à une ou même deux personnes (p. ex. la spiratlon active), mais non pas aux trois. Ainsi, il y aurait en Dieu cinq propriétés, comme il y a cinq notions. D'autres auteurs considèrent que la spiratlon active étant commune au Père et au Fils ne saurait vérifier le caractère exclusif de la propriété et ne doit donc être considérée comme propriété qu'en un sens très large, il ne faudrait donc admettre en Dieu que quatre propriétés au sens strict du mot : l'innascibilité, la paternité, la filiation et la procession ou spiratlon passive. Cf. S. Thomas. *Cotnp. theol.*, c. lxx. Dans un sens plus strict encore, on ne considérera comme propriété *personnelle* que celle qui *constitue* la personne. Or, l'innascibilité ne comportant qu'une négation de relation ne constitue pas la personne du Père; il n'y aurait donc que trois propriétés personnelles, la paternité, la filiation, la spiration passive.

II. Les actes notionnels. — La théorie des notions amène les théologiens à concevoir l'ordre de l'origine dans les personnes divines comme manifesté par des *actes notionnels*. L'origine d'une personne, en elle-même, ne nous est manifestée ni par la personne dont elle procède, ni par la relation qui la constitue ou les propriétés qui lui conviennent. Nous ne pouvons la concevoir qu'en imaginant un acte en Dieu qui la produise. Cet acte producteur de la personne est dit acte *notionnel*. Bédisons encore ici que, dans la réalité, les origines des personnes en Dieu s'identifient avec les propriétés personnelles, ou plus exactement que propriétés, origines, notions, relations ne sont qu'une seule et même chose; c'est un besoin de notre esprit abstrait qui nous oblige à concevoir en Dieu des actes par lesquels s'explique l'origine du Fils par rapport au Père, de l'Esprit par rapport au Père et au Fils. La Sainte Écriture d'ailleurs s'exprime de façon à justifier la conception des actes notionnels; elle dit que le Père *engendre* le Fils, Ps., lxxviii, 7: que le Père *donne* au Fils, Joa., x, 29; qu'il lui *montre*, Joa., vi, 20; que l'Esprit *reçoit*, *entend*, etc., Joa., xvi, 13-14.

S'identifiant en réalité avec les relations d'origine, les actes notionnels sont au nombre de deux, avec, pour chacun, le double aspect actif et passif. C'est la *génération* qui explique l'origine du Fils procédant du Père (*gignere et gigni*). C'est la *spiration* qui explique l'origine de l'Esprit procédant du Père et du Fils (*spirare et spirari*). Les actes notionnels ne diffèrent donc des relations que par notre mode de concevoir.

Dans la question xli, saint Thomas fait plusieurs remarques qu'il est bon de souligner :

1° Les actes notionnels sont, en Dieu, *naturels* et *non volontaires*, si par volontaire on entend ce qui serait librement posé par Dieu sans nécessité de nature. Cette remarque est utile pour détruire le sophisme des ariens, déclarant que Dieu a engendré le Fils par sa volonté, comme il a engendré les créatures, *loc. cit.*, a. 2.

2° Les actes notionnels de génération et de spiratlon doivent être, pour sauvegarder la consubstantialité des personnes, conçus comme des *productions*, non créatrices *ex nihilo*, mais *communicatives de la substance divine* unique et commune aux trois personnes. Par là, tout en maintenant l'unité de la nature et la consubstantialité des personnes, on affirme la distinction de celles-ci. *Ibid.*, a. 3.

3° Enfin, la théorie des actes notionnels amène le théologien à concevoir en Dieu *une puissance active* de génération et de spiration. C'est évidemment encore une façon de concevoir et de parler empruntée à l'ordre de notre connaissance naturelle, mais dont la nécessité s'impose à notre esprit pour mettre de la clarté dans l'exposé du dogme trinitaire. Cette puissance active de génération et de spiration s'attache

directement « ht nature, puisqu'il * agit d'expliquer, selon les deux modes de procession, que l'intelligence et la volonté m'irqucnl en Dieu, la communication de l'n nature divine au Fils et û (Esprit; et indirectement à l'n personne, car cette communication est faite de personne à personne. La nature est lci le prine pc *pur lequel (quo)* est communiquée la divinité; la personne csl le principe *qui (quod)* communique. Remarquons encore une fois qu'i'i cette conception de notre intelligence ne répondent que deux réalités : la réalité absolue qui est l'essence divine; la réalité relative qui est la personne, *ibid.*, a. l et 5.

On consultera les commentaire* des auteur, sur l'n *Somme théologique*, 1*. q. xxxn, n. 2-1; q. xli.

Λ. Michel,

NOTKER DE SAINT-GALL. (k. nom a été porté par un certain nombre de moines de Saint-Gall, qui ont été parfois confondus. Comme plusieurs intéressent au moins indirectement la théologie et son histoire, il convient de les recenser avec l'indication de leurs ouvrages.

1. NOTKER LE BÈGUE (le bienheureux), (8W-912), entré de bonne heure au monastère, y remplit les fonctions de bibliothécaire et d'hôtelier; il fut aussi chargé de renseignement et forma des disciples qui lui tirent honneur, entre autres, Salomon 111, évêque de Constance en 890, et son frère Waldo qui fut évêque de Frcisinge 881 à 906. Poète, Notker a composé un certain nombre de *Séquences*, *P. L.*, t. cxxxi, col. 1003-1026 (et mieux dans *Ana-Ma hymnica*, t. lvi, 1911), les premières, semble-t-il, qui aient été mises en circulation; des *Hymnes* en l'honneur de saint Étienne, *P. L.*, l. lxxxvii, col. 58-62 (et mieux dans *Mon. Germ. hist., Poeta* tat.*, l. i v a, p. 337-339), sans compter quelques vers d'inspiration plus profane (voir E. Dümmler, *St. Gullische Denkmale*, p. 225-229; du même, *Mon. Germ. hist., Poet. hit.*, t. n, p. -171-175). - Historien et chroniqueur, notre moine a continué le *Prœviarium Erchanberli*, arrêté en 827, jusqu'au couronnement de Charles le Gros en 881, *Mon. Germ. hist., Script.*, l. H, p. 329-330; on a montré également par preuves solides qu'il est l'auteur de la fameuse histoire de Charlemagne dite du moine de Saint-Gall, dont la valeur critique est plus que faible, mais qui n'a joué un rôle considérable dans le développement de la « geste » du grand empereur, texte dans *P. L.*, t. xcviij, col. 1371 sq., et dans *Mon. Germ. hist., Script.*, l. II, p. 726; la démonstration de l'appartenance à Notker a été faite par E. Zepelin, dans *Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensers*, l. xix, 1890, p. 33-17, et par Zcumer dans *Historischen Vöfshen dem Andenken an Georg Waltz gcvldmrt*, p. 97-118; enfin, à son propre témoignage, Notker avait travaillé à une vie du saint Gall, dont il ne reste que « l'assez médiocres fragments, édités dans H. Ganishis, *Lectiones antique*, t. v, p. 790-792 (*P. L.*, t. lxxxvii, col. 60-72), et dans Wclldmaïin, *Gesch. der Bibliothek von St. Gallen*, 1811, p. 182 sq.; P. von Winterfeld a démontré l'exactitude de leur attribution à Notker et en a classé avec bonheur les diverses parties. Cf. *Neurs Archiv der Gesell für unsere deutsche Geschichtskunde*, l. xxvn, p. 711 sq., t. xxvjil, p. 63 sq. Cette oeuvre était rédigée en sers et en prose, comme le montrent les fragments conservés, et comme en témoigne l'incipit : *Nothus de vita S. Galli ad eundem Hartmannum per modum dialogi III libri prosaice metriceque metro vario atque pulcherissimo*. (Mus important du point de vue ecclésiastique csl le remaniement qu'a fait Notker du martyrologe d'Adon, édité par Canisius, *op. cil.*, t. vi, p. 761 sq. (*P. L.*, t. cxxxi, col. 1029-1161); le texte conservé csl d'ailleurs incomplet, il manque du 13 au 18 juin, du 2 au 6 juillet, du

19 au 27 août et toute la fin de l'année à partir du 27 octobre. Sur les caractéristiques, voir H. Quentin, *Les martyrologes historiques*, 1908, p. 679 sq. - Professeur, Notker a rédigé à l'usage de son ancien élève Salomon un aide-mémoire « sur les principaux auteurs ecclésiastiques, *Xotallo de illustribus viris qui ex intentione sacras scripturas exponebant aut ex occasione quasdam sententias divine auctoritatis explanabant*, texte publié d'abord par Pcz. *Thesaurus anecdot.*, l. l a, p. 1-11 (*P. L.*, l. CXXXI, col. 993-1001) puis par Dfiinmler *Pos Formelbuch des Bischofs Satomo III. von Konstanz*, Leipzig, 1857, p. 61-78. C'est un traité de paléologie en miniature, fort intéressant en ce qu'il précise l'état des connaissances paléologiques de l'époque carolingienne. Le recueil cité de Dümmler contient également un certain nombre de lettres qui émanent de Notker, n. 29, 12, II, 15, 17, 18 (et aussi dans *Mon. Germ. hist., Leg.*, sect. v, *Formula*, n. 28, II, 13, H, 16, 17). — Les historiens de la musique se réfèrent volontiers à une lettre de Notker à un moine nommé Lantberl sur la valeur des diverses lettres de l'alphabet comme signes rythmiques et mélodiques. *P. L.*, l. lxxxvii, col. 37; Dümmler, *St. Gullische Denkmale*, p. 223. Sigebert de Gembloux attribue même à l'abbé Notker un livre de *musicis notis et symphoniarum modis, ut possit quivis videre et intellegere quomodo differant a se intervalla symphoniarum (De script, ecet.*, n. 108, *P. L.*, t. cxx, col. 571); ce livre, qu'on en ait dit, semble perdu.

Comme très bref résumé montre combien fut grande l'activité de Notker, combien heureuse son influence. Il mourut le 6 avril 912 et ne tarda pas à être considéré comme saint; son culte « pui s'éleva » et fut élargi à Saint-Gall, a été finalement approuvé par Léon X.

Tout l'essentiel est dans l'excellente notice de M. Mamont dans *Gesch. der lateinischen Literatur des M. A.*, t. i, Munich, 1911, t. 18, p. 351-367; dans l'article de Meyer von Knonau, de l'n *Prolog. lateinisch-gallische*, t. xrv, 190-1, et dans le* note* de celui-ci au *Casus Sancti Galli* (voir ci-dessus* K mais la vieille notice de Mübdlon, *Ici. mnel. O. S. IL.*, t. vu, p. II i *P. L.*, t. cxxvi, col. 983-991), re*tr toujours* à consulter, comme aussi celle de dom Ceillier, *Hist. générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. xix, p. 500-519 (2^e éditi., l. XII, p. 763-8).

2. NOTKER LE MÉDECIN La chronique de Saint-Gall connue sous le nom de *Casus Sancti Galli*, qui est une source importante pour la connaissance de Notker le Bègue, donne aussi d'abondants détails sur un autre Notker qui vivait quelque soixante ans plus tard et qu'elle appelle d'ordinaire le médecin. Ce moine, qui remplit diverses fonctions dans le couvent, cellier en 956, hôtelier en 965, avait été surnommé *Piperis granum* (grain de poivre), *pro severitate disciplinarum*. La chronique le loue comme docteur, peintre et médecin; et lui attribue quelques pièces de vers qui se sont partiellement conservées : l'hymne de saint Otmar, *Pector eelerni metuende sæculi*; l'hymne pour une vierge non mariée, *Hymnum bratie virginis*, *P. L.*, t. lxxxvu, col. 19-50, 18; d'autres poésies pour fêter la réception du souverain. Ce Notker était l'oncle d'un autre moine du même nom qui devint abbé de 971 à 975. Tous deux moururent la même année 975.

Tout l'essentiel est dans les notes* mises par Meyer von Knonau à son édition de *Saiu h-ludit publici* dans le* *Muthcitungen zur wärländischen Geschichte herausg. vom hist. Verein in St. Gallen*, fasc. 15 et 16, Saint-Gall, 1877. Il ne faut pas que Manlius fasse mention de ce Notker.

3. NOTKER LABEO (à la grosse lèvre) dit, aussi **NOTKER LE TEUTONIQUE**, est (le hl génération suivante. Né en Thurgovie vers 950, il a été

. ofieri au monastère par son onde, l'abbé Ekke-
linrt I, r (95.8-971), est devenu ccolâtre ct est mort en
1022. Comme *il l'explique* lui-même dans une lettre
adressée a f'évêque Hugues de Slon, il a été frappé de
la difflculté qu'avaient les scolastiques à pénétrer le
sens des auteurs ecclésiastiques. Pour leur en faci-
liser l'accès, il a osé une chose presque inouïe jusque-
là, traduire les écrits latins en langue teutonique cl
les gloser au besoin par des explications empruntées à
la *dialectique* ou à la rhétorique des anciens : *ausus*
sum /acere rem pene inusitatam, ut latine scripta in
nostram conatus sim vertere, ct syllogistice aut /igu-
rate aut suasorie dicta per Aristotelem vel Ciceronem
vel alium artigraphum elucidare. La même lettre nous
donne la liste des traductions déjà exécutées par
Notker à cc moment : deux livres du *De consolatione*
ct quelques parties du *De Trinitate* de Boëcc, les *Dis-*
ligues de Caton, les *Bucoliques* de Virgile, l'*Andrimne*
de Térence, les *Noces de la philologie* de Martinus
Capella, les *Catégories* et le *Péri herméneias* d'Aris-
tote (sans aucun doute d'après le latin de Boëcc),
les débuts de l'*Arithmétique*, le *Psautier* au complet
(avec gloses tirées de saint Augustin), puis *Job* (qui
n'était encore que commencé à cc moment). En outre
Notker avait composé une *Rhétorique*, un *Comput* et
quelques opuscles latins. Texte de cette lettre dans
P. Piper, *Die Schri/ten Nolkers*, t. i, p. 859-861. Par
un renseignement d'Ekkchnrt IV, *Liber benedictio-*
num, n. xlv, vers 61 sq. (éd. .L Egli, p. 230), nous
apprenons qu'au moment de sa mort Notker avait
terminé la traduction de Job, ct qu'il avait aussi tra-
duit les *Moralia* de saint Grégoire. De tout cela il nous
reste: le *Psautier*, les *Catégories* et le *Péri herméneias*,
le *De consolatione* et les deux premiers livres de Mar-
tinius Capella, en plus quelques petits écrits (latins
ct latins-allemands) annexés aux traités de Boëcc : *Dc*
partibus logiciv, *De syllogismis*. *De arle rhetorica*, l'un
court traité sur la musique (en allemand) et un
Comput, plus récemment découvert, ne sont pas d'une
authenticité incontestable. — Les traductions de
Notker ont une très réelle valeur, possédant bien les
deux langues, il a su ne pas se traîner sur le texte à
traduire, trouver pour rendre les termes philoso-
phiques les mots convenables. Il a donc grandement
contribué au progrès des études philosophiques et
théologiques soit à Saint-Gall même, soit dans l'Alle-
magne du Sud.

Texte* publié* par P. Piper, *Die Schri/ten Nolkers und*
seiner Schule, 3 vol.. Fribourg-cn-B. et Tubinguc, 1882-
1883 (*Germanisehcr Bücherschatz* herausg. von Alfred
Holder, t. vin-x); J. Egli, *Drr Liber benedictionum Ekkr-*
harts IV., publié dan* le* *Mlttheil.* de Saint-Gall, fu*c. 31,
Saint-Gall. 1901», p. 230-231, rt le* notes; M. Manilius.
Gtsch. der hit. Litenitur des .M. A., I. n. 1923, § 122. p. 691-
699, et le* histoire* un peu développée* de la littérature
nllrtiuidc, en particulier J. Relie, *Gesch. drr deutschen*
l.tUrralttr wn drr alleten /rit bis zur Mitte des XI. Jahrhun-
derB, t. î, Berlin, 1892, p. 232-261 ; J. Bnechtold, *6<·λγ/ι. der*
deuhehen /Ateratur to drr Schweiz, Frauenfeld, 1892, p. 58-
76; ce* deux ouvrages donneront un aperçu sur la vie
Intellectuelle de Saint-Gall.

É. Amann.

NOTKER DE LIÈGE f évêque de cette ville
de 972 à 1008. — Originaire de la Souabie, où il a pu
naître dans le premier tiers du x^e siècle, il aurait
été. au dire des *Annales d'Hildersheim* (*Mon. Germ.*
hist., *SaipL*, t. m, p. 93), prévôt du monastère de
Saint-Gall. Mais cc renseignement, à l'estimation de
G. Kurth, reposerait sur une confusion avec quelqu'un
de* Notker ci-dessus mentionnés. En tout cas c'est
de la chancellerie impériale, à laquelle il était attaché,
que Notker fut promu, par Othon I^{er}, en 972. à l'évêché
dt Liege. Cette nomination ne l'empêcha pas de con-
tinuer à la cour des fonctions considérables sous les

(rois successeurs d'Othon F'. A trois, sinon à quatre
reprises, on le trouve en Italie où il défend les intérêts
des souverains germanique?. Ces mêmes intérêts, il
les protège en Basse-Lorraine contre les ambitions des
rois de France; la correspondance d'Adalbéron de
Heinis, rédigée par Gerbert (le futur Sylvestre II),
témoigne de cette action politique. Après le change-
ment de dynastie en France, Notker fut envoyé à
Paris pour négocier un traité entre Henri H cl Hobert
le Pieux. L'accomplissement de ses devoirs de grand
feudataire n'empêcha pas, d'ailleurs, l'évêque de
Liège de travailler au bien de son diocèse. Non seule-
ment il constitua définitivement la souveraineté
temporelle des évêques de Liège, non seulement il
embellit la ville épiscopale, mais il travailla, de la
bonne manière, au relèvement de la culture intellec-
tuelle et morale de son clergé et de son peuple. L'école
de la cathédrale prit un essor qu'elle n'avait pas
encore connu et exerça un rayonnement considérable;
c'est d'elle que sortirent plusieurs des grands évêques,
à commencer par Wason de Liège, qui travaillèrent à
la réforme du x^e siècle.

Chose curieuse, ce grand évêque dont l'action fut
si considérable, ne semble avoir laissé aucune produc-
tion littéraire : de sa correspondance même il ne s'est
rien conservé. Les trois vies de saints qui figurent sous
son nom dans la Patrologie, *Vie de saint Remacle*,
P. L., I. cxxxix, col. 1117-1168; *Vie de saint .andoald*,
col. 1111-1122; *Vie de saint Adelin*, col. 1111-1118,
se révèlent, à plus ample examen, comme ayant été
rédigées par l'hériger, écolâtre puis abbé de Lobbes.
Notker a mis en tête son propre nom, en les transmet-
tant à ceux qui les lui avaient demandées. Tout au
plus pourrait-on porter au compte de notre évêque une
courte réponse à une question mathématique, publiée
par N. Bubnov, dans *Gerbert's opera mathematica*,
Berlin, 1899, p. 297-299 (voir la note fort intéressante
ajoutée par l'éditeur).

On ne saurait séparer de Notker de Liège, son auxi-
liaire et ami **HERIGER DE LOBBES**, qui a été omis
ici à sa place alphabétique. Moine de Liège, il fut élu
abbé de Lobbes en 990 et mourut en 1007.

Hériger est d'abord un historien: ses *Gesta episco-*
porum Tungronsium, *Trajectensiurn cl Leodiensium*,
témoignent d'une culture littéraire assez considérable
sinon d'un sens critique éprouvé. Texte dans *Mon.*
Germ. hist., *Script.*, t. vu, p. 162-189 (*P. L.*,
t. cxxxix, col. 1001-1066); l'œuvre a été continuée
vers 1052 par un chanoine de Liège, Anselme. —
Nous avons parlé des trois vies de saint composées
par Hériger sur l'ordre et peut-être avec la collabora-
tion de Notker. — La *Vie de saint Ismer* (abbé de
Lobbes à la fin du vu^e siècle), œuvre exclusive d'Hé-
riger, était écrite en vers, il n'en reste qu'un fragment
assez long, publié par Mabillon, et réimprimé dans
P. L., *ibid.*, col. 1125-1128. L'Ep/s/ofu *ad quemdam*
Hugonem monachum, col. 1129-1136, montre que notre
auteur s'occupait aussi de questions de chronologie, et
qu'il avait étudié d'assez près certains problèmes
historiques. — Le *Dialogus de dissonantia Ecclesiæ de*
adventu Domini est perdu; d'après une lettre de Bern,
abbé de Heichenau, on y démontrait que l'aveni ne
devait pas compter plus de (piatrv dimanches. Cf.
Jnfté, *Hiblioth. rcrum german.*, t. m, p. 368-369. —
Hériger cultivait aussi la mathématique: N. Bubnov
a publié des *Keguhc dr numerorum abaci rationibus*,
et des *Regulic licigrri in abucujii. op. cit.*, p. 205-
225, qui témoignent de la connaissance approfondie
qu'avait notre auteur de l'abaque (table à calculer),
l'éditeur a montré que sur ce point Hériger ne dépen-
dait pas de Gerbert, comme semblait l'indiquer
Albéric des Trois-Fonlains (*Chronique*, an. 990,
I *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, I. χχιπ, p. 775). — Au dire

de Sigebert de Gembloux (*Descript. redes.*, n. 137), recopié par les *Gesta abbatum Lobbiensium*, Mon. Germ. Idst., Script., t. xxi, p. 309, dans leur notice sur Hériger, celui-ci *concessit contra Hatberfum multa catholicorum Patrum scripta tir corpore et sanguine Domini*. Sur la foi de cette indication, où il corrigait d'ailleurs Hadbert en Halramnc, Mabillon avait revendiqué pour Hériger le traité anonyme *Dr corpore et sanguine Domini*, que Pcz, de son côté, a attribué à Gerbert (c'est le traité : *Sicut ante nos dixit quidam sapiens*, imprimé dans *P. L.*, t. cxx.xix. col. 179-188). Or l'un et l'autre, semble-t-il, avait tort. Ce traité anonyme, Hauck l'a clairement montré, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 3^e-4^e édit., t. III, p. 319, n. 2, ne peut être ni d'Hériger, ni de Gerbert, il (aut pour l'instant renoncer : i en découvrir l'auteur (Corriger dès lors en ce sens ce qui est dit de façon trop absolue ici, t. x, col. 1025), Mais l'œuvre d'Hériger s'est retrouvée dans le ms. 909 de l'université de Gand. L'ancien titre (il a disparu du ms. actuel, mais a pu être reconstitué) était ainsi libellé : *Herigcri abbatis exaggeratio plurimorum auctorum de corpore et sanguine Domini*, vol. 1. *Hatranni de corpore et sanguine Domini ad Karolum regem lib. 1. Ejusdem dr pnedestinatione libri //*, ce qui correspond bien au contenu du ms., qui contient en effet, fol. 16-55 et fol. 56-103, les deux œuvres citées de Katramne, et fol. 1-15, le recueil de textes patristiques signalé par le titre sous le nom d'*exaggeratio*. Il s'agit de citations plus ou moins longues d'Eusèbe (pseudo-Eusèbe d'Émèse), de saint Hilaire, de saint Grégoire, du *De mysteriis* de saint Ambroise et du traité anonyme *De sacramentis*. de saint Augustin, de saint Léon, de Bède le Vénérable, de saint Cyrille, de saint Basile, de saint Jean Chrysostome, de Paschasius Hadbert, et du récit, fameux au Moyen-Âge, de la vision de l'abbé Daniel (cf. ici t. x. col. 988), tous textes classiques pour la démonstration de la présence réelle. Cette série se termine par un « *fervorum* » du collecteur. Il ne semble guère douteux (pic ces textes ne soient dirigés contre Katramne (c'est donc par erreur que Sigebert de Gembloux a écrit Hadbert et sur ce point Mabillon avait raison). Voir la description de ce ms. dans Part. d'E. Dftmmler, *Zum Hériger von Lobbes*, du *Neues Archiv*, t. xxvi, 1901, p. 751-759, et dans l'art. de dom G. Morin, *Les Dicta d'Itéger sur Peucharistie*, *Demie bénédictine*, t. xxv. 1908, p. 1-18 (G. Morin essaie d'ailleurs de sauver l'attribution à Hériger du traité anonyme : *Sicut unie nos dixit*).

Sur Notker de Liège et Hériger de Lobbes* on peut encore consulter avec profit les vieilles notices de dom Hivert, *Histoire littéraire de la France*, t. vu, p. 191-216, et de dom Gélif. *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. xx, p. 51-61 (2^e édit.) t. vin. p. 35-10). — Excellente mise au point de M. Mnnllhis, *Gesch. der Iutrin. Literatur* dr M. .1., I. n, 1923, § 21, p. 219-228. Il y a une monographie de G. Kurth, *Nidgr de Liège et la civilisation au X^e siècle*, 2 vol., PnrlM-Bnixelles-Uège, 1905. (pil débordé d'ailleurs Mugulièrciurnl la vie de Notker; voir aussi lrs deux notices *Hériger* et *Vofpr* rédigées par ce même auteur, (lanx la *Biographie nationale de Hrlgiqu*, t. ix et t. xv.

É. AMANN,

NOTTINGHAM (Quillnumo do), frère mineur — L'n ancien catalogue des provinciaux d'Angleterre, reproduit dans L. Wadding, *Innales minorum*, t. ix. p. 210-2H, cite deux frères mineurs du même nom et du même prénom, qui ont été provinciaux d'Angleterre. L'un aurait succédé à Haymon, qui, en 1239, fut élu ministro général de l'ordre; atteint de la peste à Gènes, il serait mort à Marseille. L'autre, le plus important, a vécu pendant la première moitié du xiv^e siècle. Originaire d'Angleterre, il fut chanoine d'York avant de s'enrôler dans l'ordre des frères mineurs. Promu docteur en théologie à l'université

d'Oxford. il y devint ensuite professeur vers 1312. L. Wadding, *Annates minorum*, I. vu, p. 115, nous apprend qu'en 1330, il était ministre provincial d'Angleterre et, à la p. 169, qu'il exerça cette charge pendant quatorze ans et céda, ensuite, la place à Richard Conington. Il faut identifier probablement ce dernier Guillaume Nottingham avec Guillaume d'Angleterre. (pii. d'après Wadding, *op. cit.*, L. vj, p. 396-101, prit part au chapitre général de Pérouse, en 1322, dans lequel de vives discussions furent engagées entre les capitulaires sur la pauvreté du Christ et des apôtres et sur le sens à attribuer à la bulle *Exiit de* Nicolas III, relative à la pratique de la pauvreté franciscaine. Le nom de Guillaume d'Angleterre figure parmi les rédacteurs des deux lettres, que l'on adressa aux fidèles de l'univers entier, pour leur communiquer les conclusions et les déclarations admises par le chapitre général. Le même Wadding, *op. cit.*, t. vu, p. 169, fait savoir qu'après avoir renoncé au provincialat, Guillaume fit un voyage en Italie. Surpris par la peste à Gènes, il en guérit et s'en retourna en Angleterre. Il mourut à Leicester, en 1336, et fut entermé dans le couvent des frères mineurs.

Un grand nombre d'ouvrages portent le nom de Guillaume de Nottingham. Mais comme il y a deux frères mineurs qui portent ce nom, il est difficile de déterminer lesquels de ces ouvrages doivent être attribués au plus ancien, et quels autres, au plus jeune. Nous croyons toutefois que la plupart doivent être considérés comme l'œuvre du plus jeune, qui n'a fait preuve d'une activité professorale et littéraire bien plus grande que le premier. L. Wadding, *Scriptores*, et J. H. Sbaraln. *Supplementum*, attribuent à Guillaume Nottingham les ouvrages suivants : 1. *Libri quatuor super Magistum Sententiarum* contenus dans le ms. 300 de Caius College à Cambridge;—2. *Distinctiones theologiae*, qui commencent : *Acedia adversatur hominis*; — 3. *Contra errores Pelagii*; — 4. *Hegula vivendi*; — 5. *De obeilicntia*; — 6. *Pro lege Christianorum*, dont le début est : *Numquid Deus possit revelare*; — 7. *Qmeslianes ordinari*; — 8. *Quaestiones in oratione dominica*; — 9. *Lectunc Scripturarum*; — 10. *Expositio euangeliorum* ou *commentaria enangeiorum*, dont Jean Viccamusa fait un résumé ou un *compendium*; — 11. *Quarstiones in evangelfa*, qui portent comme titre : *hnc sunt quarstiones, gnas morel Notingham in scripto suo super Euangelia extract* secundum ordinem alphabeticum, et qui débutent : *Abel. Queritur super illo dicto Math., 23, u(veniat super vos omnis sanguis justus, qui effusus est, a sanguine Abet justi usque ad sanguinem Zacharie*; — 12. *Concordentia quatuor Euangeliorum*, dont le début est le suivant : *Du mihi intellectum et scrutabor*; — 13. *Sermones*. qui commencent par le texte : *Cum appropinquasse! Jesus Jerosolimis d venisset Hethphage*. Il faut noter, cependant, (pic Antoine de Parme, O. P. qui a vécu vers 1110, a composé des sermons qui commencent par le même texte.

L. Wadding, *Amudr minorum*, t. vi. Home, 1733 p. 396-101 ; t. vii. p. 115 et 169; t. ix. Home. 1731. p. 210-211; du même, *Srrtphtm ordinis mitiorum* 2^e édit., Home, p. 10f; ; I II St.)»r :K .1, *Sijjgdnrirtuni* <K/ SCHplOn *Irinni onhnion* .S *Francisci*, t. i. 2^e <xlit.. Home, 1908, p. 313-311; Ph. laibbe, *Dr scriptoribus ecclesiasticis*, t. i. Paris. 1660; P(K>cvln, .li>paraliis sacer, t. i, Cologne, 1608; Oudin, *In scripteribus ecclesiasticis*, t. m. ad ann. 1320, Ixip/ig, 1722 ; E. Longpré, O. M., *Zx conuncntaire sur In Sentence d Guillaume de Nottingham*. O. F. M., dans *Arch. franc. hlslor*, I. xxu, 1929. p. 232-233.

A. Tii-t ai ht.

NOUET Jacques, (1605-1680), naquit à Mayenne, le 25 mars 1605; il entra au Noviciat des jésuites de Boucn, le 1^{er} septembre 1623. Après avoir achevé ses études, il professa les humanités et

rhétorique à Paris (1636-1638). puis il se consacra à la prédication. Il mourut à Paris, le 21 mai 1680.

Le P. Nouet a publié un très grand nombre d'ouvrages de piété, dont on trouvera l'énumération complète, dans la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, du P. Sommevogel, t. v, col. 1811-1818. Nous ne signalerons ici que les écrits qui ont pour objet les polémiques jansénistes et exposent des thèses proprement théologiques.

Le P. Nouet fut accusé d'avoir, en trois sermons, prêchés en 1613, attaqué le fameux livre de la *Fréquente communion* d'Antoine Arnauld, d'avoir affirmé que ce livre contient une doctrine pire que celle de Luther et de Calvin, et d'avoir ainsi gravement atteint la réputation des évêques qui avaient approuvé l'ouvrage d'Arnauld. On trouvera des jugements sur ces trois sermons dans les *Œuvres* d'Arnauld, t. xxvi, p. 671-739 et *Avertissement sur quelques sermons prédictés* à Paris, *ibid.*, t. xxviii, p. 1-35. Les évêques, approbateurs du livre, exigèrent une rétractation du P. Nouet, et il parut une *Lettre circulaire de Mgrs les prélats assemblés à Paris, le dimanche. 29 novembre 1613, ibid.*, t. xxvjii, p. 605-623; sur cette affaire, voir Alb. de Meyer, *Les premières controverses jansénistes en France, de 1610 à 1619*, p. 211-219; Gazier, *Histoire du mouvement janséniste*, t. 1, p. 51, et Cécile Gazier, *Histoire du monastère de Port-Royal*, p. 93-91.

Nouet publia plusieurs brochures contre les jansénistes : *Première réponse aux lettres que les jansénistes publient contre les jésuites*, 1657; *Impostures provinciales du sieur de Montalle, secrétaire des jansénistes, découvertes et réfutées*; *Lettre écrite à une personne de condition sur le sujet de celles que les jansénistes publient contre les jésuites*; *1^{re} lettre écrite à une personne de condition sur la conformité des reproches et des calomnies que les jansénistes publient contre les PP. de la Compagnie de Jésus, avec celles que le ministre Du Moulin a publiées, devant eux, contre l'Église romaine*, dans son livre des *Traditions*; *Réponse aux impostures des lettres que les jansénistes publient contre les jésuites*; *Continuation des Impostures*, tous ces écrits sont résumés dans des *Réponses aux Lettres provinciales*.

Comme le ministre Claude avait publié une *Réponse aux deux traités intitulés : La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, in-8°, Paris, 1665 et 1666, le P. Nouet répliqua par un ouvrage qui a pour titre : *La présence de Jésus-Christ dans le Très-Saint-Sacrement, pour servir de réponse au ministre qui a écrit contre la Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, in-1°, Paris, 1666, et in-8°, 1667. Le *Journal des Savants* en février 1667, p. 121-123, ayant publié une analyse élogieuse de cet écrit du P. Nouet, le ministre Claude répondit à cet article par la *Lettre d'un provincial à un de ses amis sur le sujet du Journal du 28 juin 1667* et le *Journal* répliqua, le 26 décembre 1667, p. 187-195. Nouet répondit, lui aussi, par une *Lettre à M. Claude, ministre de Charenton*, in-8°, Paris, 1668. Plus tard, le ministre Claude publia un gros ouvrage, sous le titre : *Traité de l'eucharistie contenant une Réponse au livre du P. Xouet, intitulé : La présence réelle de Noire-Seigneur dans le Très-Saint-Sacrement*, in-8°, Genève, 1770.

Les autres écrits du P. Nouet se rapportent à la *Vie de Jésus dans les saints*, à *V'Oraison* et à *L'homme d'oraison*. Les rééditions multipliées de ces écrits prouvent leur succès extraordinaire; ils furent traduits en allemand, anglais et italien. Ce sont des méditations sur la vie cachée, souffrante et glorieuse de Noire-Seigneur, sur l'oraison et l'homme d'oraison, sur la dévotion à Jésus, la grandeur du chrétien. Ces divers ouvrages ont été réunis sous le titre *Œuvres du P. Xouet*, en 27 vol. in-12, éditées en 1837, 1858,

1860, à Paris et à Lyon. L'édition de 1862 comprend 29 vol., divisés en plusieurs parties : 1° *L'homme d'oraison; sa conduite dans les voies de Dieu*, 2 vol.; 2° *L'homme d'oraison; ses méditations et entretiens pour tous les jours de l'année*, en 11 vol.; 3° *L'homme d'oraison; ses lectures spirituelles pendant tout le cours de l'année, ou dévotion envers Noire-Seigneur*, 1 vol.; 4° *L'homme d'oraison, ses retraites*, 6 vol.; 5° *enfla La présence de Notre-Seigneur dans le Très-Saint-Sacrement*, 3 vol. Ces multiples éditions n'ont pas épuisé le succès des ouvrages du P. Nouet; on en a publié de nombreux *Extraits*, à une date plus récente : *Jésus, notre ami*, in-18, Nantes, 1871; *Pratique de l'amour de Dieu*, in-12, Nantes, 1872 et Paris, 1873 (par le P. Henri Potlier); *La grandeur du chrétien dans sa rapports avec le Très-Saint-Sacrement*, in-8°, Paris, 1873; *Le Purgatoire d'après la sainte Écriture et la Pères*, in-12, Nantes, 1872 (par le P. Poltier); *Tout en Jésus, ou Nouveau cours de lectures spirituelles, à l'usage du clergé, des communautés religieuses et des âmes qui aspirent à la perfection chrétienne*, 1 vol. in-12, Paris, 1873 (par le P. Poltier).

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxxi, p. 75-76; Hoefer, *Nouvelle biographie universelle*, t. xxxviii, col. 310-311; Quénard, *La France littéraire*, t. vi, p. 153-154; *Mémoires* du P. Bnpin, édit. Aitblneaii, t. n, p. 102-410; *Mémoires* de (r. Herman!), édit. Gazier, t. 1, p. 211-215, 221-225; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 1^{re} édit., 7 vol. in-8°, Paris, 1878, t. n, p. 179-182; Uchnnl et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. xvni, p. 118-119; Desportes, *Bibliographie du Maine*, in-8n, Le Mans, 1811, p. 120-121; Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, 2^e édit., Paris, 1876, t. vm, p. 230-239; De Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. ni, p. 538-513; Sommevogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. v, col. 1813-1818; Hurler, *Nomenclator*, 3^e édit., t. iv, col. 72-73.

J. Cahkeyr b.

NOULLEAU Jean-Baptiste, oratorien français (1601-1672). Il est né à Saint-Brieuc le 21 juin 1604 de parents distingués parmi le corps des échevins et des magistrats. Il fit ses humanités dans sa ville natale, sa rhétorique et sa philosophie à Rennes, puis trois ans de théologie à Nantes chez les Pères de l'Oratoire où il entra à 20 ans, 5 janvier 1621.

En 1639, il est nommé archidiacre, puis théologal de Saint-Brieuc; en 1611, il travaillait sous M. de Harlay, évêque de Saint-Malo, avec plusieurs de ses confrères, prêtres de l'Oratoire; il vient de là prêcher à Paris où il paraît avec distinction à Saint-Paul, à Saint-Laurent.

1° *Le réformatcur anti-gallican*. M. de Vilazcl, son évêque, étant mort en 1611, Noulleau composa *Le modèle d'un grand évêque en la personne de jeu M. Etienne de Vilazcl*, brochure dans laquelle il raconte (pie le défunt « méditait depuis longtemps de faire à la Cour une prédication pour dénoncer le concordat de François I^{er} qui avait tiré la sainteté de l'Église, et y avait jeté la mondanité. Le successeur, M. de la Barde, très gallican, ne goûta pas cet esprit de réforme <<ui s'affilchait dans des sonnets, souvent appuyés par des écrits comme le livre, *Les conseils ecclésiastiques et le sénat de l'Église*, composé pour engager les évêques à s'aider des conseils des principaux membres de leur clergé, comme la *Conjuration contre les blasphémateurs*, Paris, 1615, dans laquelle il somme d'accomplir leur devoir la reine régente, le duc d'Orléans, Mgr le Prince, Mazarin, le chancelier, les évêques, les parlements, les seigneurs et les dames de piété. Noulleau prêcha avec tant de force contre les abus durant le tenue des États à Saint-Brieuc, 1643, que M. Boucherai, depuis chancelier de France, en porta plainte à l'évêque qui l'excusa en public, mais le réprimanda en particulier. Le théologal répondit que la vérité lui était plus chère que la vie, et continua

avec la même force à invectiver contre le vice. Antre différénd, M. de la Barde ayant excommunié son official, Agé de plus de 40 ans. parce qu'il n'avait pas osé faire fermer un prêche protestant, Noulleau prit le parti de l'opprimé. Mais, ce qui acheva de le brouiller avec son évêque, ce fut son livre: *Politique chrétienne et ecclésiastique pour chacun de tous MM. de l'assemblée générale du clergé*, Paris, 1616, in-12. Ni les papes, ni les rois, dit-il, « ne présument de rien faire sans conseils »; seuls, les évêques d'aujourd'hui prétendent à une souveraineté absolue. Le théologal reçut l'ordre de ne plus prêcher, 1617; il appela de la sentence, mais ne put obtenir aucune justice, peut-être à cause de certains écrits : *Traité de l'extinction des procès*, qui avait mécontenté les hommes de lois et les chicaniers; *Usage canonique des biens de l'Eglise*, qu'avaient fort peu goûté certains bénéficiers; *Des élections à l'état ecclésiastique*, qui l'avaient brouillé avec le clergé. Il riposta à sa manière habituelle en imprimant : *De la nécessité des conférences, des études et de la vie commune des ecclésiastiques*.

Ne pouvant prêcher en chaire, il le fit dans les rues et les places publiques et s'attira ainsi en 1619 un nouvel interdit non seulement de prêcher, mais de confesser et même de dire la messe. Sa réponse fut un *Traité de la sainte liberté de la parole de Dieu et de la fermeté du prédicateur évangélique*, avec trois dissertations : 1° *De la liberté de saint Ambroise, de saint Jean Chrysostome et de saint Basile*; 2° *De la liberté apostolique de saint Bernard et du bienheureux Pierre Damien*; 3° *De celle de Pierre de Blois et de Gerson*. Nouvel interdit fulminé en 1653 ou 1654. Il ne faut pas à cause de cela faire de Noulleau un « maniaque de réforme, jouant à cache-cache avec son évêque », mais « un sublime génie, un homme de Dieu, une définition vivante et brûlante, aussi tendre que passionnée, aussi judicieuse qu'intrépide du christianisme... Rigide, si l'un veut, et obstiné, mais toujours maître de soi, humain, surnaturel à un haut degré et d'une sagesse parfaite ». Bremond, *Hist. litt. du sentiment religieux*, t. vu, p. 199, 212.

2° *Le théologien mystique*. A cause de cette rigidité même, A cause de la très grande austérité de sa vie, ceux qui lui en voulaient le firent soupçonner de jansénisme; mais, six mois avant la condamnation des cinq propositions par Innocent X. il fit imprimer un *Traité de l'amiable composition des différends du temps sur le sujet de la fréquente communion et de la grâce*, où il parle ouvertement contre les partisans d'Arnauld et de Jansénius; il imagina même un système sur la grâce, pour réunir les deux partis opposés, thomistes et molinistes. Voir Batten*, *Mémoires*, t. in, p. 117. On n'en peut davantage faire un gallican : il écrivit un *Traité de l'autorité du Saint-Siège* où, dit Balzer, il en veut à ceux des évêques de France qui, à la tête de leurs mandements, ne se disent pas évêques *Sancta Sedis gratia*. M. de Sainl-Brieuc était dans le cas. *Ibid.*, p. 111.

Dans l'exposé du véritable esprit du christianisme, il arrive immédiatement après les plus grands écrivains de l'Oratoire. Bérulle, Condren... C'est du reste le nom de quatre de ses ouvrages. Après une *Pratique de l'oraison*, Sainl-Brieuc, 1615. il donne : *L'esprit du christianisme dans l'exposé de la loi de Moïse selon l'Evangile...*; *L'esprit du christianisme dans le saint sacrifice de la messe...*; *L'esprit du christianisme dans la conduite de la vraie pénitence...* A ces livres parus la même année, Paris, 1661, avec *L'idée du vrai chrétien*, un des plus beaux, il faut ajouter *De religione christiana, sive de Christo et christianismo ex meritis et solis Scriptura, Patribus et Doctoribus Ecclesiae*, dont on ne peut dire s'il a été imprimé; *Politique chrétienne dans les exercices de piété de Mgr le Dauphin*, Paris.

1665; un grand nombre de brochures écrites en latin et en français dont plusieurs ont été réunies sous ce titre : *Diverses pièces latines et françaises de J.-B. Noulleau, théologal de Saint-Prieur sur les libertés de l'Eglise gallicane*, 1665 et 1666.

On ne peut ici que donner une idée très succincte de la doctrine de Noulleau; en l'étudiant H. Bremond fait cette réflexion : « Ainsi donc, nous n'épuiserons jamais la gloire de l'Ecole française », t. vu, p. 217. Il a rendu très grand service, en faisant connaître cet oublié, dont les ouvrages sont à peu près introuvables.

Le principe dont il fait dépendre tout le reste est l'omniprésence de Dieu : « Dieu en nous, nous en Dieu; Dieu animant tout ce que nous sommes; nous animés de tout ce que Dieu est. Le premier devoir est d'adorer parce que le chrétien « veut toujours se porter à Dieu plus pour les propres intérêts de Dieu que pour les siens. » Mais on ne peut l'adorer sans aimer, parce ((u'il faut « adorer principalement Dieu sous le titre de Père et par conséquent de Fils et de Saint-Esprit », par l'intermédiaire de Jésus-Christ en qui Dieu « a mis tout son esprit, toutes ses pensées, tous ses soins, tout son cœur, tout son amour, toutes ses grâces » tous ses trésors. * La religion consiste donc dans ce trajet perpétuel de nos Ames à Dieu par Jésus-Christ »; la seule vraie prière « doit parler à Dieu de Jésus-Christ, parler de Dieu à Jésus-Christ », car Dieu « n'a dans le cœur que Jésus-Christ ». Tout se ramène donc à « ne respirer sans cesse que Jésus-Christ, comme la vie de notre vie. « S'étendant sur Jésus-Christ tout le long de l'année on vit la vie de tous ses mystères, comme le corps de l'enfant la lirait de tous les membres du prophète qui s'était raccourci sur lui. ■

On pourrait l'appeler le théologien du pur amour, tant il parle de l'amour pur avec éloquence, avec enthousiasme. Pour lui, le pur amour n'est autre que la parfaite piété : « O grand Dieu, que je ne me persuade donc jamais qu'on ne soit pas obligé de vous aimer d'amour, de vous aimer de cœur et de toute la puissance affective de son âme. C'est un hymne enthousiaste qu'il chante à la pénitence qui lui rend l'amour, « seule table de mon naufrage, seule espérance des pécheurs comme moi, que désormais tu me seras aimable. » « Je ne vous demande point, dit-il encore, comme Philippe : « Montrez-moi la face de votre Père... » Ce serait vous demander par là quelque chose pour moi en quelque façon plus que pour vous. Non, Seigneur, donnez-moi seulement votre pur amour, et il me suffira à lui seul pour toute sorte de paradis. » Bremond, *op. cit.*, p. 218, 260.

Avant Fénelon, il est préoccupé de ce que nous appelons la question sociale dont il ne voit la solution que dans l'esprit de l'Evangile, l'accomplissement de la loi de Dieu qu'il appelle le plus grand des politiques : « Personne, grand ou petit, ne saurait « être dans la charité parfaite » qu'il n'ait le souci de procurer le bien public. De *Vidée du parlait chrétien* se dégage sa *Théologie des grands*, puissants seulement pour établir le règne de Dieu par Jésus-Christ, « pour faire de grands biens, empêcher de grands maux ». Dans ce que Noulleau appelle « La tragédie de ce monde ». Dieu se garde bien d'exposer ses vrais enfants au danger comme il le fait pour les grands, « les roturiers de la maison de Dieu et de son règne... ce ne sont que des personnages de théâtre. » Pour se sauver, ils sont tenus à plus de vertu que les petits. Faites, leur dit-il, de longues prières, visitez les lieux saints, servez les pauvres de vos mains; cela ne suffit pas. Il vous faut « des actions héroïques de charité et de justice chrétienne... Les petits ne sont au monde que comme des enclumes sur lesquelles on frappe incessamment. ce qui fait que, n'ayant pas le loisir de respirer, ils n'ont pas le temps de pécher. On doit

contraindre au repos dominical aussi bien les garçons de café que les pharmaciens. · Il est impossible qu'un royaume ne soit divisé... quand on n'y fait pas justice à un chacun... Il ne faut jamais mettre tout le bon d'un côté, toutes les richesses, tous les honneurs... car tous voulant avoir part... à la félicité de leur siècle... si on les dépouille de tout... ils n'aiment dans la république où ils sont si mal traités que sa désolation... Il ne faut pas les réduire à ce point de désespoir qu'ils ne craignent pas, à l'exemple de Samson, d'abattre la maison sur eux-mêmes. » Brémond. p. 229-217.

lui-même a caractérisé son style : « J'ai tâché qu'il n'y eut pas une parole superflue... Tout y est pressé, tout concis... la parole abrégée, *verbum abbreviatum*, toute substance de vérité, toute essence de Vérité. » *Ibid.* p. 265.

Depuis 1653, que tout ministère lui avait été interdit dans son diocèse, il s'était retiré près d'une chapelle appelée Notre-Dame-de-Bon-Bepos, menant une vie très mortifiée, se faisant donner la discipline à midi et le soir. En 1666, défense lui fut signifiée de dire la messe dans cette chapelle. Désormais, il ira tous les jours à trois lieues et demie de là, au bourg de Saint-Quentin ou Saint-Qué au diocèse de Dol : « Il y renouvela, dit Batlerel, l'esprit du christianisme - Il mourut vers 1672; son corps fut inhumé à Saint-Brieuc « sous sa chaire théologique ».

Batterri, *Mémoires domestiques*... t. in, p. 109-112, qui s'appuie sur les *Mémoires* de M. le curé de Saint-Michel et les *Hegistres* de l'Oratoire; Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*. t. vu. p. 197-263; *Correspondant*, 10 octobre 1928; Morérl. *Le grand dictionnaire*, édit. de 1759.

A. Mouex.

NOVATI Jean-Baptiste, né à Milan en 1585, d'une illustre famille apparentée aux Médicis, entra en 1606 dans l'ordre des clercs réguliers ministres des infirmes (cunilliens), dont il devint un des hommes les plus éminents par sa science, ses travaux et ses vertus. Il professa longtemps les diverses disciplines philosophiques (y compris les sciences) et théologiques. Successivement maître des novices, supérieur de la maison de Bologne, arbitre et consulteur général, et finalement supérieur général de l'ordre (1610-1616), il mourut à Milan le 30 août 1618. Le 11 juil. 1611. il avait été présent à la mort de saint Camille; en 1630, il avait obtenu à force d'instances, du cardinal protecteur 1). Glinski, de se rendre de Home à Bologne pour se dévouer héroïquement au service des pestiférés. On a conservé longtemps dans la maison des cunilliens de Milan de nombreux mss. qui représentent les cours de notre auteur sur les diverses branches de son enseignement. On a de lui : 1° *Dr rminellia Deipariv virginis Marin*. 2 vol. in-fol., 1.1. Home, 1630. t. I et t. II, Bologne, 1639; 3° édit., à Bologne, 1650, véritable somme manuscrite, où l'on trouve étudiées, selon la méthode scolastique, toutes les questions ayant trait à la sainte Vierge. Le P. Novati est rangé par Knoll XI au nombre des théologiens marianites, et son nom fait autorité dans les études sur la sainte Vierge. Pour ne parler que des auteurs modernes, le P. Faber et le P. Terrien le citent à plusieurs reprises - 2° *Eucharistici amores ex Cantibus canticorum enucleati*, 2 vol. in-fol., t. I, Milan, 1615; le t. II fut publié longtemps après la mort de l'auteur, à Vittoria (Espagne), 1726, par le P. Dlégio de Enciso, qui réédita également le t. I. Commentaire remarquable du Cantique des cantiques appliqué à la sainte Eucharistie, ce fut le premier travail composé *ex profew* sur ce sujet. 3° *Adnotationes et decisiones morales pro opportuno infirmis et moribundis auxilio praestando*, in-8, Bologne, 1638; trad. ital., par le P. Diego Mand, Milan, 1616. Ouvrage « éloquent et

solide », au dire du P. J.-IL Hossli, S. .L., dans l'appendice aux *Opuscula spiritualia* .S'. *Novatiani*, 1651. — Le P. Novati avait préparé pour l'impression des *Dilucidationes de illibata conceptione* 13. Mariic V.. qui n'ont pas vu le jour.

Ph. Argvlati, *Illibliotheca scriptorum Mediolanensium*, t. II, Milan, 1715, col. 997, qui renvoie lui-même au P. Dominique Bégi, *Memorie storiche de* Chitrici regolari ministri degli infermi*, Naples, 1676; M. Endrizzi, *Hildingra/ta Camillana*, Vérone, 1910; Ikenmeyrr-Wiesner-Reintges, *Der heilige Kainillus and sein Orden*, Fribourg-en-B.. 1911; P. Ch. Gautier, *l'ordre de S. Camille de Lellis*, Paris. 1926; L. da Gntico, O. M. Cap., *La peste u Holagna nd IdJO*, Forli. 1029.

É. Λμλνν.

NOVATIEN ET NOVATIANISME

Prêtre fort en vue de l'Église romaine au milieu du III^e siècle, Novatien s'est laissé entraîner à déclencher dans l'Église, après la persécution de Dèce, une crise fort grave, qui aboutit à la formation d'une Église schismatique. Cette Église novatienne lui a survécu pendant plusieurs siècles.

I. Novation. II. La crise novatienne. III. L'Église novatienne.

I. NOVATIEN. — De ce docteur nous étudierons successivement: I. La personne. II. Les œuvres (col. 817). III. La doctrine (col. 821).

1. La personne. — Elle est bien mal connue, sauf pour ce qui concerne le moment assez bref où se déclenche la crise novatienne. Les renseignements qui proviennent de cette date et dont la critique sera faite ci-dessous, apportent peu de lumière sur les antécédents du personnage de Novation. Aussitôt après cette crise la personnalité de Novation rentre également dans l'ombre.

Dans les dernières années du pontificat de saint Fabien (236-250), le prêtre Novation était dans la communauté romaine un personnage de premier plan, surtout à cause de sa science. Demeuré longtemps catéchumène, il avait été baptisé au cours d'une grave maladie. Ce baptême « clinique » aurait pu constituer, suivant les coutumes de l'époque, un empêchement à son élévation au sacerdoce. Mais, passant outre à la coutume et aussi, paraît-il, à l'opposition d'un certain nombre de personnes, le pape (probablement saint Fabien) ordonna prêtre Novation. Sans doute pensait-il aux services qu'il pourrait rendre. La persécution de Dèce éclate; dès le 20 janvier 250, le pape Fabien est martyr; pendant quatorze mois il fut impossible de procéder à une élection pontificale. La communauté romaine resta sous le gouvernement du *presbyterium*, dont Novation faisait partie. C'est ainsi que celui-ci fut amené à rédiger la réponse de l'Église romaine à diverses lettres de saint Cyprien. Les lettres xxx (31) et xxxvi (30) insérées dans la correspondance de celui-ci sont de la plume de Novation. En avril 251, on put enfin songer à donner un successeur à Fabien. Novation, qui peut-être escomptait la succession, se vit préférer Corneille. Déçu dans son ambition, froissé de certaines tendances du nouveau pape qu'il accusait de laxisme, le prêtre romain fit schisme, groupa autour de lui un nombre assez considérable d'adhérents, trouva le moyen de se faire consacrer évêque. L'antipape, il faut bien lui donner ce nom, se préoccupa dès lors de dresser son Église schismatique en face de l'Église catholique. Bien vraisemblable que, durant la courte persécution de Gallus (253), il n'été, comme le pape Corneille, éloigné de Home. Peut-être est-ce là cette confession ou ce martyre dont parle Socrate (ci-dessous, col. 812). Nous ignorons tout des dernières années de Novatien, et l'Église qui porta son nom, semble bien, elle aussi, avoir laissé s'obscurcir sa mémoire.

II. Les œuvres. — La notice la plus complète sur l'activité littéraire (le Novatien est celle que fournit saint Jérôme, *l'x viris ill.*, txx. *P. L.*, t. xxm, col. 718 : *Novatianus, Romunie urbis presbyter... scripsit de Pascha, de Sabbato, de Circumcisione, de Sacerdote, de Oratione, de Cibis judaicis. de Instantia, de Attalo, multaue alia, et de Trinitate grande volumen, quasi epitomen operis Tertulliani jaciens, quod plerique nescientes Cypriani existimant.* De cette liste imposante, deux ouvrages seulement ont été identifiés avec certitude : le *De cibis judaicis* et le *De Trinitate*. Les autres semblent perdus définitivement ; toutefois, guidée par l'indication de Jérôme sur le fait que le *De Trinitate* a été attribué à saint Gyprien, la critique moderne s'est demandé si, dans le lot d'ouvrages plus ou moins douteux mis sous le nom de l'évêque de Carthage, ou parmi un certain nombre d'écrits anonymes, ne se cacherait pas quelqu'un de ces *multa alia* dont parle le *De t'iris*.

1° *Ouvrages attribués à Novatien par saint Jérôme.* — 1. *De cibis judaicis.* — Texte dans *P. L.*, t. m (éd. de 1865), col. 981-992; voir aussi l'édit. de G. Landgraf et C. Weyman dans *Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik*, t. xi, p. 226-239 (et aussi en tirage à part, Leipzig, Teubner, 1898). C'est une lettre pastorale dont l'auteur, séparé de son troupeau pour « les raisons indépendantes de sa volonté, met ses ouailles en garde contre la tentation d'attacher quelque importance aux observances juives en matière d'aliments. S'inspirant des mêmes idées qui forment la trame de *VBpUtola Barnaba*, il montre que la Loi doit être interprétée de manière spirituelle; ce qu'elle prohibe, ce sont les vices et les défauts dont les animaux interdits sont le symbole. Sans aller jusqu'à dire, comme pseudo-Barnabé, que les Juifs ont compris leur loi à rebours, l'auteur pose en principe que cette loi, quoi qu'il en soit de l'obligation qu'elle imposait dans l'indépendance économique, est abolie dans la nouvelle. Ce qui ne veut pas dire, qu'à titre de mortification et d'ascèse, les chrétiens ne puissent s'interdire, à certains jours, tels ou tels aliments; quant aux viandes immolées aux idoles, ils doivent de toute évidence s'en abstenir. — Le début de la lettre, i, col. 983 A, fait allusion à deux écrits précédents où l'auteur exposait *quid sit vera circumcisio, quid sit verum sabbatum*. Ces deux écrits, signalés par saint Jérôme, se trouvaient dans le même ordre d'idées, comme aussi le *De Pascha*. Ils appartiennent, de toute évidence, à la période schismatique de la vie de Novatien.

2. *De Trinitate.* — Dès l'époque de saint Jérôme, il y avait quelque incertitude sur l'attribution de ce traité. Au dire de Bu fin, les macédoniens de Constantinople, pour répandre leurs erreurs sur le Saint-Esprit, avaient mis en circulation un traité *De Trinitate* de Tertullien qu'ils avaient accolé à un recueil de lettres de saint Gyprien; de la sorte l'œuvre contestable passerait sous le couvert d'un nom vénéré de tous. *De adulter, libr. Origenis*, 2, *P. L.* (i., t. xvn, col. 628. Dans sa riposte au livre de Hulin, Jérôme relève la bêtise de son adversaire ; *Dicit Tertulliani librum, cui titulus est de Trinitate, sub nomine ejus Constantinopoli a Macedoniarum partis hereticis lectitari. In quo crimine mentitur duo. Nam nec Tertulliani liber est, nec Cypriani dicitur, sed Novationi cujus inscribitur titulo. Apol. contra Iulianum*, II, 19, *P. L.*, t. xxm, col. 161. Jérôme est bien sévère pour ce pauvre Hulin : n'avait-il pas écrit lui-même dans le *De viris* que plusieurs (plurique) attribuaient ce *De Trinitate* à Cyprien? pourquoi certains ne l'auraient-ils pas attribué à Tertullien? C'est sous le nom de ce dernier que le traité a été publié d'abord par Gagny. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de la bonne foi de Hulin, celui-ci se trompait; le traité en question n'était ni de Cyprien,

ni de Tertullien, et c'est Jérôme qui avait raison, encore que le signalement donné par lui dans le *De viris* ait risqué d'égarer la postérité. *Quasi epitomen Tertulliani jaciens*, écrit-il. Il pense à coup sûr à *VAdversus Praxean*, le seul des ouvrages de Tertullien qui traite *ex professo* la question trinitaire. Or, le *De Trinitate* est presque double de *VAdv. Praxean* (71 col. de Aligne contre 13), ce n'est donc point un abrégé et, s'il s'inspire de Tertullien, Novatien le fait en toute indépendance. Mais une inexactitude de ce genre n'est pas surprenante de la part de saint Jérôme. Malgré quelques doutes émis çà et là, la critique moderne a ratifié son jugement de fond. L'attribution du *De Trinitate* n'est plus contestée par personne (l'opinion de Hugonin, qui y voit la traduction latine d'un ouvrage d'Hippolyte, manque de toute probabilité). D'ailleurs la comparaison du texte au point de vue stylistique avec le *De cibis* est tout à fait favorable à l'unité d'auteur. Texte dans *P. L.*, t. ni (éd. de 1865), col. 911-982; excellente édition de W. Yorke Fausset, Cambridge, 1909 (dans les *Cambridge patristic Texts*, éditées par A. J. Mason).

Le titre actuel (que Jérôme lisait déjà), ne semble pas primitif. Il risque d'ailleurs d'induire en erreur sur la signification générale de l'ouvrage. C'est beaucoup moins un traité sur la Trinité qu'une explication de la *Begula veritatis* c'est-à-dire du symbole de foi. A la suite de celui-ci. Novatien affirme la croyance au Père (i-vm), au Fils, dont la divinité et l'humanité sont affirmées (ix-xxvm), au Saint-Esprit dont les attributions sont rapidement énoncées (xxix). Les deux derniers chapitres (xxx-xxxi) expliquent de manière assez sommaire comment la triplicité des personnes ne met pas en cause l'unité divine. Le tout clairement exposé, dans un style qui vise à l'élégance et y atteint souvent, qui risquerait pourtant de fatiguer par certaines accumulations voulues de tournures identiques. La composition est soignée et l'ordonnance à peu près impeccable. Ce traité de l'hécatologie, le premier qui ait paru en latin, est vraiment remarquable de tous points. N'oublions pas que, trente ans plus tôt, Hippolyte s'exprimait encore en grec et qu'il était loin de soigner aussi attentivement la composition et le style.

La date ne peut être fixée avec certitude. Les deux allusions faites à Sabellius et à son hérésie (C. xn, col. 933 D et 931 A) invitent à placer l'écrit un peu avant 250. Nulle allusion, d'ailleurs, à une situation schismatique de l'auteur. Un traité de ce genre n'aura pas peu contribué, sans doute, à donner à Novation la place prépondérante qu'il avait en 250-251 dans le *presbyterium* romain.

3. Saint Jérôme semble avoir connu une *correspondance* de Novatien. Écrivant à Paul de Concordia, il lui recommande entre autres volumes : *Epistolae Novatianae. Epist.*, x, 3, *P. L.* t. xxn, col. 31 L. Il est possible qu'il s'agisse ici d'une collection de lettres pastorales à laquelle appartenaient le *De cibis*, le *De circumcissione*, le *De sabbato*, et peut-être les autres petits écrits dont fait mention la notice du *De viris*. En dehors de cela, deux lettres de Novatien se sont conservées dans la correspondance de saint Cyprien; lettres xxx (31) et xxxvi (30) de Hurle), *Cypriani opera*, vol. 2, p. 519-556, 572-575 (i. t. m. col. 993-1000; t. iv, col. 311-31 i). L'attribution de la première à Novatien ne fait aucun doute, Gyprien la donnant comme de lui dans *Epist.*, i, v (52), n. 3, Hartel, p. 625. L'authenticité de celle-ci entraîne comme conséquence l'authenticité de la seconde; c'est certainement la même plume qui les a rédigées l'une et l'autre.

2° *Écrits attribués avec plus ou moins de sécurité à Novatien par les critiques.* — Le grand nom de Gyprien a attiré autour des œuvres authentiques de l'évêque

de Carthago, datés la tradition manuscrite, un lot considérable de verbaux qui ont toutes chances de ne lui point appartenir. Réunis pour la plupart dans l'édition de Martel, vol. 3. De ces opuscules quelques-uns ont été revendiqués, avec plus ou moins de raison, avec plus ou moins de fermeté aussi, pour Novatien. Les problèmes que soulève telle ou telle de ces attributions sont loin d'être définitivement résolus car les critiques sont loin d'être d'accord. Nous allons énumérer ces petits traités, en indiquant les solutions le plus généralement adoptées.

1. *De spectaculis*. — Texte dans Martel, vol. 3, p. 1-13; A. L., l. iv, col. 811-818. Lettre écrite par un pasteur séparé provisoirement de ses ouailles, pour les mettre en garde contre les dangers de tout genre que présentent les spectacles: danger d'idolâtrie, peril d'immoralité. Qu'il s'agisse de cirque ou de théâtre, un caractère est déplacé en ces sortes d'endroits. Les spectacles majestueux de la nature, les scènes magnifiques des Livres saints sont, pour lui, infiniment préférables. — Le prologue rappelle de très près celui du *De cibis*; une comparaison stylistique attentive relève nombre de parallèles avec les écrits authentiques de Novatien. C'est à lui que l'attribuent la plupart des critiques: Harnack, Ammundsen, Yorke Fausset, Schanz, d'Alès, bien d'autres. Contre, Monceaux, *Hist. littér. de l'Afrique chrétienne*, t. n, p. 109.

2. *De bono pudicitia*. — Texte dans Martel, *ibid.*, p. 13-26; P. L., t. iv, col. 851-860. Lettre pastorale écrite dans les mêmes conditions que la précédente et que le *De cibis*. De l'éloge de la pudicité, avec quelques emprunts fort visibles au *De pudicitia* de Tertullien, Lien que le sujet soit assez différent. Il ne s'agit pas seulement d'ailleurs de la chasteté conjugale, mais encore de la parfaite continence; la première s'impose comme un commandement, la seconde n'est que de conseil, mais quelle admirable préparation à la vie future, *quid aliud est quam futura vita gloriosa meditatio*... Le tout se termine par des conseils pratiques sur la simplicité et la pudeur qui sont les gardiennes de la chasteté. — La comparaison avec les écrits authentiques de Novatien est favorable à l'attribution que lui en font la plupart des critiques (les mêmes que ci-dessus).

3. *Quid idola dei non sint*, ou, comme portait un autre titre, *De idolorum vanitate*. — Texte dans l'art. cl. vol. 1, p. 19-31; P. L., t. iv, col. 585-601. Tract destiné à la propagande chrétienne parmi les païens: critique rapide, du point de vue évahémériste, de la mythologie classique et des arguments «l'ordre social et politique pour quoi l'on essayait de la sauver; affirmation de l'unité divine (où quelques mots rappellent des expressions du *De Trinitate*), bref exposé de la mission du Christ qui est *virtus Dei, ratio, sapientia, gloria*, de sa divinité et de l'union en lui du Dieu et de l'homme. Quelques expressions sont à noter: *Deus cum homine miscetur, hic Deus noster, hic Christus est, qui mediator duorum hominem induit quem perducatur ad Patrem*, n. 11, col. 599 A; et la façon dont est expliquée l'ascension: *In calum subleatus est ut hominem quem dilexit, quem induit, quem a morte protexit ad Patrem victor imponeret*, n. 11, col. 601 B. — Ces passages «lui rappellent tout à fait les idées et les expressions mêmes du *De Trinitate* ont amené certains critiques à attribuer ce court traité à Novatien, c'est l'opinion de W. Yorke Fausset, qui est très ferme. Ammundsen hésite, à cause de l'attribution traditionnelle à Cypricn; A. d'Alès ne voit pas de raison positive de le donner à Novatien; Harnack n'est pas très ferme non plus. Schanz le classe parmi les œuvres cypriniques, mais sans conviction arrêtée sur l'attribution. Hugo Koch, pur contre, revendique très énergiquement l'authenticité cypranique. Il nous paraît que les

raisons de Fausset devraient emporter pièce dans le sens de l'attribution à Novatien.

4. *De laude martyrii*. — Texte dans Martel, vol. 3, p. 26-52; P. L., t. iv, col. 817-831. C'est un discours en trois points sur le martyre: *quid sit, quantum sit, cui reddat pro sit*; la division est claire et extérieure, bien que les idées chevauchent un peu d'une partie sur l'autre. Remarquer quelques pensées nettement stoïciennes: *nihil detestabilius dedecore, nihil fœdus servitute*, n. 8, col. 822 C; une sévérité très marquée à l'endroit de ceux qui renient le Christ: *negatores Kternus ignis inardescit*, n. 11, col. 821 A; l'idée fréquemment exprimée que le martyre est le plus sûr moyen de se mettre à l'abri de l'éternité malheureuse: *ait hunc gloriosi titulum metus excitat futurorum*, n. 19, col. 828 C. de racheter les fautes du passé. Bref, le martyre est conçu d'un point de vue très utilitaire, et je ne vois pas qu'il y soit fait grand état de l'amour parfait de Dieu qu'il suppose. Et que dire de la christologie qui se manifeste dans la péroraison, où l'orateur montre la passion du Christ comme l'exemple qu'il faut avoir sans cesse devant les yeux: *Si iustus est et Deo credis, quid pro eo sanguinem fundere metuis quem pro te toties passum esse cognoscis, in Isaia sectus, in Abel occisus, in Isaac immolatus, in Joseph venundatus, in homine crucifixus?* N. 29, col. 833 B. Phrase d'orateur, sans doute, et qu'il ne faut pas trop presser, mais qui ne laisse pas d'inquiéter et que l'on rapprocherait volontiers de telles idées qui s'expriment au *De Trinitate*. Le style pourtant est moins clair que dans ce dernier traité, l'argumentation moins serrée; il y a de l'enflure et de la déclamation, la distinction qui sépare, en somme, un discours d'un traité. — Harnack et Fausset sont très fermes pour l'attribution à Novatien; Ammundsen hésite. Pour A. d'Alès, ce ne peut être un écrit de Cypricn, encore moins de Novatien; il faut l'attribuer au diacre Pontius, le biographe de saint Cypricn. Voir *Recherches de science religieuse*, 1918, t. vin, p. 319-355. Contre lui, M. Koch. *op. cit.*, p. 354-357.

5. *Adversus Judicos*. — Texte dans Martel, vol. 3, p. 133-141; P. L., t. iv, col. 999-1007. La facture rappelle le *De idolorum vanitate*: démonstration rapide du changement d'économie opéré par le Christ. Par la faute des Juifs, l'ancienne alliance est devenue caduque, une autre a été instaurée par Jésus, et les apôtres en ont porté aux Gentils la bonne nouvelle; à tous la rémission des péchés est promise, et le repentir pourra sauver les Juifs eux-mêmes. Peu de point d'attaches avec la doctrine de Novatien: on ne saurait pourtant tirer argument contre l'appartenance de cet écrit à notre docteur du fait (qu'il produise la rémission des péchés par le repentir (A. d'Alès). A aucun moment Novatien n'a nié que le baptême remette les péchés! Mais l'attribution persiste, le prêtre romain n'est guère démontrable; les critiques héritent plus encore que pour les ouvrages précédents. A. d'Alès considère l'opuscule comme sorti de la même plume que le traité *Ad Novatianum* (cf. l'art. cl. «us. eol. 830).

6. *De singularitate clericorum*. — Texte dans l'art. cl. vol. 3, p. 173-220; P. L., t. iv, col. 911-918. Lettre pastorale adressée au clergé pour le mettre en garde contre les dangers de la cohabitation avec les femmes (il ne s'agit pas en propre des termes du célibat ecclésiastique). L'attribution que Fr. von Bk. (dans *Kirchengesch. Abhandlungen* de Schmalz. 1901, t. n. p. 191-256), a voulu faire de ce traité assez long à Novatien n'a pas été acceptée par la majorité des critiques. Voir surtout P. Schepens, *L'épître De singularitate clericorum*, dans *Recherches de science religieuse*, 1922, t. xm, p. 178-210, 297-327; 1923, t. xiv, p. 17-65. qui fait remonter le traité au III^e siècle, en cherche

railleur dans les milieux catholiques, mais exclut formellement Novatien. Peut-être faudrait-il penser au pape Lucius. Cf. IL Koch, *op. cit.*, p. 126 sq.

7. *Les homélies dites Tractatus* Origenis.* En 1900, P. Batiffol et A. Wilnuir ont publié sous le titre : *Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum*, vingt homélies latines (dont une seulement sur le Nouveau Testament), attribuées à Origène par les deux mss. connus. Cette attribution fut presque aussitôt écartée; outre que le latin semblait bien la langue originale de ces textes, rien n'y rappelait la manière du célèbre exégète. Le nom de Novatien fut presque aussitôt prononcé par C. Weyman, qui trouva quelque écho parmi les critiques. En 1902, Hermann Jordan se croyait autorisé à reconstruire d'après ces homélies toute une théologie de Novatien. *Die Théologie der neuerdeckten Predigten Noianians*, Leipzig, 1902 (In-8° de x-224 p.; les p. 71-101 reproduisent textuellement la petite thèse publiée sous le même titre un mois avant le gros volume). Toute cette construction s'est montrée ruineuse. L'attribution des *Tractatus* à Grégoire d'Elvire, proposée en passant par dom Morin dès 1960, a été depuis solidement démontrée par dom Wilmart; les soi-disant *Tractatus Origenis* présentent en effet une étroite parenté avec des *Tractatus in Canticum* dont l'appartenance à l'évêque d'Elvire ne saurait faire de doute. Il faut donc abandonner sans restriction l'idée que Novatien serait l'auteur des *Tractatus*; ce qui ne veut pas dire que son œuvre n'aurait pas inline sur Grégoire d'Elvire.

En définitive, comme œuvres certaines de Novatien, il faut compter, outre les deux lettres conservées par la correspondance de saint Cypricn, le *De Trinitate* et le *De cibis judaicis*; à quoi il conviendrait d'ajouter : selon toute probabilité, le *De spectaculis* et le *De bono pudicitia*; avec beaucoup moins d'assurance, le *Quod idola Dei non sint*, et son pendant *Adversus Judaeos*; le *De laude martyrii* nous paraît plus douteux encore. Les derniers écrits cités n'ont aucune chance d'appartenir à Novatien.

III. La doctrine. Le schisme provoqué par Novatien n'eut comme point de départ une conception très rigoriste de la morale chrétienne, que le prêtre romain opposait à un dangereux laxisme. Les œuvres que nous venons de passer en revue ne parlent nullement de cette opposition. Tout au plus pourrait-on dire que la morale qui s'y révèle apparaît quelque peu hautaine et intransigeante. Les lettres mêmes envoyées à saint Cypricn lors de la vacance du Siège apostolique et relatives à la question pénitentielle ne font en somme qu'approuver les décisions du primat d'Afrique et les principes qui les ont inspirées. Il nous paraît difficile d'y saisir la nuance particulière de sévérité que certains ont voulu y trouver. En somme la doctrine morale développée par Novatien se révèle, dans ses écrits, quelle que soit leur date, du même aloi que le enseignement ordinaire de l'époque. Il n'y a pas d'importance spéciale à lui attacher. Tout ce qu'il est excellemment dit pur d'autres en ces mêmes moments.

L'autre est l'importance du *De Trinitate*. Eu même temps qu'il marque très exactement le point où est arrivée la théologie occidentale dans les deux questions trinitaire et christologique, cet ouvrage a fourni un point de départ pour les spéculations ultérieures, et il y aurait toute une étude à faire (qui est à peine ébauchée) sur les répercussions qu'il a pu avoir. Autant que l'*Adversus Praxean* de Tertullien, il a contribué à former la théologie latine.

« Dieu le Père, » Fidèle à la terminologie de son époque (laquelle se manifeste tout spécialement dans le symbole baptismal). Novatien envisage l'essence divine moins en elle-même qu'en tant qu'elle est

possédée par le Père. Dieu, pour lui. c'est d'abord le Père. C'est au Père qu'il rapporte les attributs divins que nous avons accoutumé de rapporter à la divinité même : bonté, immutabilité, unité, incompréhensibilité. D'une rapide revue des textes scripturaires relatifs à Dieu, et qu'il cherche dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, il conclut, avec beaucoup de sagesse, que leur interprétation doit se mettre en garde contre les anthropomorphismes et les anthropopathismes si naturels à l'intelligence humaine. Si les prophètes ont usé d'expressions qui y prêtent, c'était pour se mettre à la portée des simples : *non igitur mediocris est Deus, sed populi mediocris est sensus, non angustus Deus, sed rationis populi angustus est intellectus habitus*. C. vi, P. t, t. m, col. 922 l). Dans les paroles mimes du Christ relatives à Dieu, il y a une part considérable d'accommodation, bien que le Christ ait fait faire à notre connaissance de Dieu un sérieux progrès. Car, comme le « lit Novatien en une formule admirablement frappée : *Id quod (Deus) est secundum id quod est, nec humano sermone edici, nec humanis auribus percipi, nec humanis sensibus colligi potest*. C. vu, col. 921 C. Il n'est pas jusqu'à la qualification d'*esprit* qui ne doive être attribuée à Dieu avec discrétion (le mot est évidemment pris dans un sens plus matériel que nous ne faisons, traduire plutôt *spiritus* par souffle). Quoi qu'il en soit, on voit que Novatien affirme avec la plus grande force la transcendance du Père. Ce n'est point d'ailleurs qu'il ait la moindre complaisance pour le marcionisme et pour la doctrine du *Dieu étranger au monde*; tout transcendant qu'il soit, le Père qui est dans les deux est un Dieu provident qui gouverne le monde. Jusqu'en ses plus petits détails : *pertingit consequenter ejus ad usque singula quicquid cura, cujus ad totum, quidquid est, perpendit providentia*. C. vm, col. 926 l). Dieu de l'Ancien Testament, rest lui aussi que connaît et qu'adore l'Eglise. *Hunc ergo, omissis hiereticorum fabulis atque figmentis, Deum novit et veneratur Ecclesia*, C. xvi, col. 925 B.

2e *Le Fils de Dieu.* - La règle de vérité qui nous oblige à croire au Père, nous enseigne aussi à croire au Fils de Dieu, le Christ Jésus. Notre-Seigneur et Dieu, *mais Fils de Dieu.*» G. ix, col. 927 l). Ainsi, quand il parle du Fils de Dieu. Novatien a tout d'abord dans l'idée le *personnage historique* de Jésus-Christ. Encore ici il est fidèle à la terminologie du symbole baptismal.

Sur le compte de ce personnage historique, deux opinions diamétralement opposées sont en présence (sans compter le marcionisme. c. x), entre lesquelles la foi orthodoxe doit tenir un juste milieu. L'écrit de Novatien donne l'impression que les discussions théologiques si vives à l'époque précédente n'ont rien perdu de leur acuité. Comme au début du III^e siècle, mod. d'ismc « l'une part (Sabelius est expressément nommé, c. xn, col. 933 D. 931 A), adoptianisme de l'autre exagèrent, chacun à sa manière, quand il s'agit du Christ. L'adoptianisme ne veut voir en lui qu'un homme ordinaire, *homo nudus et solitarius*, c. xi, col. 930 C. en qui se manifeste la même vertu divine qui anime les saints; le niodalisme l'assimile purement et simplement à une apparition sur la terre du Père céleste, transcendant au monde. A voir l'ampleur que donne Novatien à la discussion de l'adoptianisme, il semble bien que c'est cette hérésie qui des deux lui paraît la plus redoutable. C'est contre elle qu'il accumule les preuves tirées de l'Ancien Testament (elles sont assez faibles : Os., 1. 7; Is., vit, 1 l; xxxv, 3-6. Hub., ut, 3) et surtout du Nouveau (utilisation abondante du prologue johannique et de nombreuses paroles du Christ rapportées par le IV^e évangile). En deux chapitres compacts, se presse

l'interrogation répétée : « Si le Christ n'est qu'un homme, comment se fait-il que... etc. » C. xv, xvi (cf. au c. xvn, l'autre tournure : « Que disons-nous donc en constatant que... etc. »). Quoi qu'il en soit de détails contestables, la preuve de la divinité du Christ est supérieurement menée. Contre l'adoptianisme, Novation invoque même le témoignage de l'hérésie advenue. La divinité du Christ, dit-il, est si clairement exprimée par l'Écriture que la plupart des hérétiques en sont venus à identifier le Christ avec le Père : *ut plengue hareticoruni, divinitatis ipsius magnitudine d veritate commoti, ultra modum extendentes honores ejus ausi sint non filium sed ipsum Deum patrem promere vel putare*. C. xxm, col. 959 C.

Qu'il faille pourtant, à l'encontre de cette hérésie sabellienne, distinguer le Fils du Père, c'est ce que l'Écriture enseigne avec non moins de force. Les paroles du Christ, dans l'Évangile, sont formelles : *Ego et Pater unum sumus*, affirmé-il, Joa., x, 30; il ne dit pas : *Ego Pater unus sum*. distinguant par là même la propriété de sa personne : *proprietaem persona- sur*. C. xxvii, col. 966 B. Et s'il dit à Philippe : « Qui me voit, voit le Père », cela revient à dire : « qui me voit, me suit et m'écoute, par moi arrivera au Père », *visum iri ab eo Patrem, quisquis filium secutus fuisset*. C. xxviii, col. 969 C. L'Ancien Testament lui-même est favorable à cette distinction. A la suite de Justin, de Tertullien, d'Ippolyte, Novation rapporte à une personne différente du Père les nombreuses « théophanies » que décrivent les Livres saints. L'être surnaturel qui apparaît en ces diverses circonstances et qui par tous ses caractères se manifeste comme Dieu (le mot *angélus* souvent employé par la Bible ne doit pas faire illusion, cf. surtout c. xvm-xx) ne saurait être le Dieu invisible et inconscriptible, mais bien celui que Paul appelle plus tard *imago Dei invisibilis*. C'est cette personne distincte du Père transcendant qui s'essaie à la manifestation durable qu'elle fera d'elle-même dans la Nouvelle Économie, ou, pour mieux dire, qui veut habituer les hommes à se trouver en contact avec Dieu : *ut mediocritas et fragilitas conditionis humanie Deum patrem videre aliquando jam tunc assuesceret in imagine Dei. hoc est in filio Dei*. G. xviii, col. 916 G.

Cette personne a droit au nom de Dieu : c'est l'affirmation indéfiniment répétée de Novation; on remarquera tout autant son insistance à ajouter : *Dieu, parce que Père de Dieu, Dieu en tant que Fils de Dieu*. Jésus-Christ est notre Dieu, mais Fils de Dieu. Par quoi le prêtre romain tendrait à accentuer encore la nuance de subordinatianisme qui se remarque chez ses prédécesseurs. On ne cherchera pas, chez Novation, dit fort bien A. d'Alès, la formule claire et précise du dogme nicéen. » *Novation*, p. 117. Et W. York Fausset : « Sa christologie est non moins subordinatienne que celle de Tertullien. » *Op. cit.*, p. xxxm. On ne veut pas dire que le mot Dieu appliqué au Christ n'ait pas son sens transcendant (Le c. xx. qui créerait à ce point de vue quelque difficulté par l'insistance qu'il met à presser l'égalité *angelus deus*, se termine par une formule qui place le Fils de Dieu au-dessus de la sphère angélique : *dtvini nominis potestatem et super omnia et in omne tempus accepit*. Col. 955 A). Mais l'exégèse que donne notre auteur du texte Johnunique : *Pater major me est*, est caractéristique. C'est bien en tant que Fils de Dieu que le Christ est inférieur au Père : *dum ergo accipit sanctificationem a Patre, minor Patre est : minor autem Patre consequenter est, siin Filius*. C. xxvii, col. 967-968. Et toute l'exégèse des récits de théophanies renforce cette appréciation. Le Fils de Dieu y apparaît dans la dépendance du Père, comme le subordonné et le ministre du Père, comme ayant aussi des attributs

qui ne sont pas tout à fait ceux du Père (voir les c. xviii-xx en entier). En somme, malgré qu'il se soit mis dès l'abord en garde contre les anthropomorphismes, Novation ne laisse pas « assimiler les rapports du Père au Fils à ceux qui s'établissent dans une famille humaine : un fils est de la même race que son père, à coup sûr; il lui reste néanmoins subordonné.

Naturellement il ne saurait être question d'assimiler de tout point la génération du Fils de Dieu à celle des fils des hommes. Mais, puisque l'Écriture use de l'expression *genuit*, en parlant du Père pur rapport au Fils, il y a lieu de se demander quand eut lieu cet acte divin, qui donne l'être au Fils, qui lui communique la divinité avec la subsistence. Tout préoccupé du rôle cosmologique du Verbe, les apologistes avaient mis en un rapport étroit la « production » (au sens latin du mot) du Verbe et la création du monde. C'était, semble-t-il, au moment où il se décidait à créer l'univers que le Père produisait celui qui devait être l'agent de cette création, le démiurge réalisateur des idées divines. Quoi qu'il en soit de l'état où pouvait subsister le Verbe avant ce moment, la date de la création marquait pour lui. si l'on ose dire, un changement d'état. Novation échappe à cette obsession, et corrige vigoureusement sur ce point son maître Tertullien. *In substantia fuit Christus ante mundi constitutionem*, écrit-il, c. xvi, col. 911 B. Et plus loin : *Ex quo (Patre), quando ipse voluit sermo filius natus est, qui non in sono percussus aeris aut tono coactus de visceribus vocis accipitur, sed in substantia prolata Deo virtutis agnoscitur*. G. xxxi, col. 978 A. Il n'est nullement question ici de création du monde. Sans doute le *quando voluit* éveille-t-il encore les susceptibilités du théologien moderne : mais ne se pourrait-il pas qu'il veuille dire « éternel » ? En effet, continue Novation : *Hic, cum sit genitus a Patre, semper est in Patre, semper autem sic dico, ut non innatum, sed natum probem. Sed qui ante, omne tempus est semper in Patre fuisse dicendus est : nec enim tempus illi assignari potest, qui ante tempus est. Semper enim in Patre, ne Pater non semper sit Pater. Ibid.* On remarquera la répétition de *semper*. C'est toujours que le Fils a été dans le Père, comme Irénée, auquel le texte semble bien se référer, l'avait déjà dit, *Cont. Iheres.*, IV. vi, 7, *P. G.*, t. vu, col. 990 BC et nous ne sommes pas bien loin de la génération éternelle et de la raison théologique qui la fonde : *le Père a toujours dû être Père*. Sans doute Novation ajoute-t-il : *Pater illum pater dicit, quod necesse est prior sit, quia Pater sit*; mais il s'agit ici d'une précession logique et non chronologique, comme le fait très nettement entendre tout le contexte. De cette naissance éternelle (on ne voit vraiment pas quel autre terme employer), Novation distingue la procession (mot qu'il ne faudrait pas assimiler à celui de la théologie moderne). Collocé est mis en rapport, semble-t-il, avec la création : *Hic (i. e. Filius), quando Pater voluit, processit ex Patre : et qui in Patre fuit cum Patre postmodum fuit, quia ex Patre processit, substantia scilicet illa divina, cujus nomen est Verbum, per quod facta sunt omnia, ibid.* On remarquera que cette procession implique dans le Verbe un changement de situation : lui qui était *in Patre* est maintenant *cum Patre*; c'est là le vieil héritage de la théologie des apologistes; mais ce n'est pas, si l'on ose dire, un *changement d'état*, qui lui donnerait une subsistence (une hypostase) qu'il n'aurait pas eue antérieurement. La *substantia divina* qui s'appelle le Verbe, et qui était *in Patre* sort maintenant du Père pour aller à l'exécution de ses volontés. Pour garder encore quelques traces de la distinction entre *Logos endiathétos* et *Logos prophorikos*, la théologie de Novation sur la génération du Verbe n'en montre pas moins un sérieux progrès.

Cette hypostase (*substantia*), celle personne qui s'appelle le *Verbum* ou le *Sermon* de Dieu, cl qui pré-exista <lc toute éternité, s'est, aux derniers temps, manifestée sous forme humaine; ainsi manifestée, nous l'appelons Jésus-Christ. La christologie, au sens moderne du mot, tient une très grande place dans les développements de Novatien; on ne s'étonnera pas que cette christologie soit encore assez loin des précisions de Chalcedoine, et certains critiques ont accusé Novatien des heresies les plus contradictoires : non seulement il serait arien (sur quoi nous venons de nous expliquer), mais encore el simultanément apollinariste et nestorien !

Qu'il affirme la divinité du Christ au sens transcendant, nous n'avons pas à y revenir. Qu'il veuille aussi affirmer le caractère humain du Sauveur, cela est incontestable; il n'a aucune tendresse pour le docétisme au sens propre. Voir c. x, où revient plusieurs fois : *substantia corporis, substantia carnis*, Novatien ne veut pas entendre parler d'un *corpus fabularium*. Le Verbe a pris en toute vérité notre chair : *nostram carnem Sermo suscepit*, col. 930 A. A vrai dire, pourtant, l'insistance que met notre auteur à parler de *caro*, de *corpus*, de *sanguis* ne laisse pas d'inspirer quelque inquiétude. Cette *caro* prise par le Verbe, est-ce la chair animée, la nature humaine, dans son intégralité, dirions-nous, ou ne serait-ce pas seulement le *corpus*? Il faut bien reconnaître que Novatien ne parle jamais de l'âme humaine du Sauveur cl le très long développement qu'il consacre à la mort de Jésus-Christ a pu donner lieu à cette accusation d'apollinarisme avant la lettre dont nous avons parlé. Pour lui, semble-t-il, la mort du Christ (mort qui ne peut loucher la *substantia divina*) consiste en cc que le Verbe dépose (pour quelque temps) la *substantia carnis*, la *materia corporis*, qu'il reprendra au jour de la résurrection. Vos *Sermonem Dei scimus indutum carnis substantiam, eundemque rursum exutum eadem corporis materia, quam rursus in resurrectione suscepit et quasi indumentum resumpsit*. C. xxi. col. 956 G; tout le développement serait à citer. Le c. xxv fortifierait encore cette impression par la comparaison qu'il institue entre la mort du Christ et la nôtre. *Divinitas in Christo non moritur, sed carnis solius substantia exlinguitur... in ceteris hominibus qui non sunt caro tantimmodo, sed caro et anima, caro quidem sola incursum interitus mortisque patitur, extra leges autem interitus el mortis anima incorrupta cernitur*, Col. 963 BC. 1st la conclusion de ce même chapitre : *mors in Christum adversum solam materialiam compositionem potuit optine, adversus divinitatem sermonis non potuit se exercere*. Col. 961 B. Peut-être, comme le fait remarquer A. d'Alès, convient-il de ne pas trop insister sur cette comparaison. Pour en faire sortir la vraie pensée de Novatien il faudrait lui donner un développement dans lequel Fauteur n'a pas eu le souci d'entrer, préoccupé qu'il était d'une nuire pensée, l'impassibilité de la nature divine. Passons donc condamnation sur elle. Mais, tout considéré, il ne nous apparaît pas que le prêtre romain ait eu une idée très exacte, quand il s'agissait du Sauveur, d'une nature humaine complète, concrète et agissante.

Et c'est pourquoi il nous semble assez vain de parler, à son sujet, de « nestorianisme », à moins que l'on ne veuille désigner par cette expression, décidément trop élastique, l'imprécision des formules par quoi il veut signifier l'union en Jésus des éléments divins et humains : *assumere hominem, induere hominem, assumed /dium hominis*, etc. La formule la plus complète nous semble bien celle qu'on lit au c. xxiv. Commentant le récit de l'annonciation, Novatien explique que les paroles de l'ange : *propterea inquit quod nunc sceleris ex te sanctum*, se rapportent à la nature hu-

maine (*ista carnis corporisque substantia*), tandis que le Fils de Dieu, le Verbe incarné n'est autre que l'être spirituel dont l'ange déclare : *spiritus veniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi*. Et il continue : *Hic (i. e. spiritus) est enim legitimus Dei filius, qui ex ipso deo est, qui dum sanctum istud assumit et sibi filium hominis annectit et illum ad se rapit atque transducit, connexionem suam et permixtionem, sociatam praxstet et filium illum Dei facit, quod ille, naturaliter non fuit*. Dès lors, continue-t-il, le nom de Fils de Dieu revient « l'abord cl en première ligne à cet être spirituel qui est descendu en Marie; puis, par voie de conséquence, au fils de Dieu et de l'homme (c'est à dire au fruit né de la Vierge et de l'Esprit), en sorte que celui-ci est devenu fils de Dieu, alors qu'il ne l'est point en principe, col. 961-962. Et le chapitre se termine sur cette formule : « Ainsi la parole de l'ange, quoi qu'en aient dit les hérétiques, établit entre le fils de Dieu cl le fils de l'homme une distinction en même temps qu'une union (*sociatio*). Elle voudrait leur faire comprendre que le Christ homme, fils de l'homme, est aussi fils de Dieu, leur faire tenir comme Dieu, c'est-à-dire Verbe de Dieu, cet homme-fils de Dieu, leur faire connaître Notre-Seigneur Jésus-Christ, comme un tissu (*contextum*), un agglomérat (*concretum*), si l'on ose dire, de l'un et de l'autre (du fils de Dieu et du fils de l'homme), formé qu'il est de l'accord (*concordia*) de ces deux substances, de l'alliance de ces deux (choses) épinglées l'une à l'autre (*mutui ad invicem foederis confibulatione sociatum*), homme et Dieu (tout à la fois), comme l'Écriture l'atteste ». Col. 962 C. Évidemment il ne serait pas difficile de faire sortir de ce texte la doctrine des deux fils, de leur union purement extérieure *confibulatio*, (à comparer avec la συνάφῃς des antiochiens), de leur association morale (*sociatio, concordia*), du pacte qui les unit (*mutuum ad invicem /aedus*). Mais tout cela serait profondément injuste. Ces formules très inadéquates montrent seulement tout le chemin que la terminologie théologique avait à parcourir pour arriver à quelque précision.

Au total donc, s'il est très ferme pour affirmer la divinité du Verbe au sens transcendant du mot. Novatien n'a pas encore trouvé pour exprimer cette divinité parfaite, pour décrire l'union intime de cette divinité avec une humanité complète et agissante, les formules qui auraient traduit, « tu moins mal qu'il était possible, la doctrine de l'Église chrétienne à Jésus-Christ, Dieu et homme.

30 *Le Saint-Esprit* Sa théologie du Saint-Esprit est plus rudimentaire encore, bien que l'on constate chez Novatien un sérieux effort pour grouper les textes scripturaires relatifs à l'action de cet Esprit divin. Son effusion avait été promise dans l'Anden Testament, mais cela ne veut pas dire que, dès cc temps-là, l'Esprit n'eut pas été à l'œuvre dans les patriarches et les prophètes. Mais, selon l'annonce formelle du Sauveur, c'est à la Pentecôte que s'est fait sur les apôtres une particulière effusion, qui doit amener une collaboration permanente de cet Esprit et des apôtres (*nunc ergo et idem Spiritus, qui in prophetis cl apostolis ; nisi quoniam ibi ad momentum, hic semper ; ceterum ibi. non ut semper in illis inesset. hic, ut in illis semper maneret : et ibi mediocriter distributus, hic totus effusus ; ibi parce datus, hic large commodatus ; nec tamen ante resurrectionem Domini exhibitus, sed per resurrectionem Christi contributus*, c. xxix, col. 972 A. Et Novatien de décrire, en traits rapides mais justes, l'action du Saint Esprit dans l'Eglise, depuis l'âge des apôtres, où il rendait ceux-ci intelligents et forts, jusqu'à la présente génération où il continue à sanctifier les âmes et les corps par le baptême, à taire les martyrs, à faire la virgo, à faire le saint (Notât-il le passage l'irrémissibilité du blasphème contre l'Esprit.)

Sans tirer expressément de tout ceci des preuves en faveur de la divinité du Saint-Esprit, Novatien indique assez que la nature de cet être mystérieux participe à celle du Père et du Fils; il ne présente aucune expression qui tendrait à mettre l'Esprit au rang des *administratorii spiritus*. Tout ce que les macédoniens (voir col. 817) ont pu trouver chez lui qui eût favorisé leurs erreurs, c'est l'affirmation (en un passage où il n'est pas question expressément de la nature de l'Esprit) que le Paraclet est inférieur au Christ. C. xiii. Voulant prouver ici la divinité du Christ, notre auteur fait état des paroles du Sauveur relatives au Paraclet : *M meo accipiet et annuntiabit vobis*, don. xvi, II. A supposer, dit-il, que le Christ fût Amplement un homme, comment l'Esprit qui est supérieur aux hommes pourrait-il recevoir de lui la doctrine qu'il devra lui-même transmettre. Il ne peut recevoir que de quelqu'un qui lui soit supérieur. 5/ *a Christo accepit quas nuntiet, major ergo jam Paraclito Christus est: quoniam nec Paracletus a Christo acciperet, nisi minor Christo esset*. Col. 912-913, Mais il n'y a pas trop à se scandaliser de ce développement. L'infériorité de l'Esprit, par rapport au Fils, est du même ordre que l'infériorité du Fils par rapport au Père. Source du principe de la vie divine, le Père communique celle-ci au Fils, qui lui-même la transmet au Saint-Esprit.

P Les relations entre les personnes divines. La Trinité. Sur ce point délicat, Novation n'avait guère de chance de trouver des indications chez ses prédécesseurs. Tous avaient oscillé plus ou moins entre le trithéisme (ou plus exactement le dithéisme), qui accentuait de façon dangereuse la distinction des personnes, et le modalisme qui supprimait radicalement cette même distinction. Ce que nous avons dit plus haut montre que c'est vers le dithéisme que pencherait notre auteur, col. 822 sq.; il se raidit d'ailleurs contre cette tentation et les deux derniers chapitres de son ouvrage sont précisément consacrés à montrer (pie l'admission du Père qui est Dieu, et du Fils qui est Dieu, ce n'est pas l'admission de deux Dieux. C. xxx et xxxi. L'affirmation de l'unité divine est, dit-il, le dogme fondamental de l'Écriture et donc du christianisme; non moins fondamentale l'affirmation de la divinité du Sauveur. Pour concilier ces deux vérités, en apparence opposées l'une à l'autre, Novatien écrit un long développement, c. xxxi, qui, si on le poussait à boni, serait désastreux ou pour l'unité divine ou pour la parfaite divinité du Fils. L'argument revient en somme à dire : il y aurait deux Dieux si le Père et le Fils avaient les mêmes propriétés, si tous deux étaient *innati, ingeni, invisibles, incompréhensibles, immortels, éternels*, etc. Mais tous ces attributs n'appartiennent qu'au Père seul, quand au Fils, étant *natus, genitus, visibilis, comprehensibilis*, etc.. Il ne peut être mis à côté du Père comme un deuxième Dieu. C'est tout bien, dirons-nous, mais alors il n'est plus qu'un Dieu de seconde majesté; nous n'échappons ni au dithéisme (pie pour tomber dans le luboniatisme. Voir par exemple cette phrase : *Si invisibilis fuisset (Christus), cum invisibili collatus, duo* romprobasset et Deos*, (Loi. 979 B. Tout n'est pas à rejeter cependant dans l'argumentation de Novation. Son grand tort est seulement d'avoir mis les attributs de l'essence divine (*invisibilis, incomprehensibilis*, etc.) sur le même pied que les propriétés personnelles. Il reste exact au point de vue d'une théologie plus développée que le Père et le Fils diffèrent parce que l'un est *inprofu* et l'autre *genitus*, et la phrase de Novatien, parallèle à celle que nous venons de citer, pourrait être conservée (moyennant une légère explication) : *Si enim natus non fuisset (Sermo), innatus comparatus*

cum eo qui esset innatus, aequatione (?) in utroque ostensa, duos jaceret innatos et ideo duos jaceret deos. Coi. 979 \. C'est en somme l'expression de la théologie postérieure des relations entre les personnes, si peu qu'on veuille l'entendre au Saint-Esprit. Pour désigner cet épanouissement de l'être divin en une pluralité d'hypostases, Tertullicn avait employé le mot d'*orenomia*, qu'il traduisait aussi par *dispensatio, dispositio*. Novation ne conserve que ce dernier terme; encore n'est-il pas bien sûr que celui-ci corresponde exactement aux expressions de Tertullicn.

Il n'est pas jusqu'à l'idée d'une circulation continue et réciproque de vie entre les personnes de la Trinité, qui n'ait été entrevue par Novation. *Unus /)cus pater probatur*, écrit-il, *dum gradatim neophoco meatu illa majestas atque divinitas ad Patrem qui dederat eam rursum ab illo ipso Filio missa /evertitur et retorquetur*. Coi. 981 A. On a voulu donner à cette phrase un sens hétérodoxe; on a rapproché ce *reciprocus meatus*, qui fait rentrer le Fils dans le Père, de la fâcheuse théorie de la résorption finale attribuée à Marcel d'Ancyre (Harnack). Mais les critiques ont bon droit rejeté cette explication. Et Fausset n'hésite pas à voir dans les phrases de Novation la doctrine que l'on désignera plus tard sous le nom de *perichorèse*, où il conviendrait seulement de trouver une place pour le Saint-Esprit, nuque) Novalicn n'a pas assez songé.

En résumé. 1° le prêtre romain ne rejoint pas encore la théologie qui se développera en partant des formules de Nicée, son œuvre ne laisse pas de marquer un progrès considérable par rapport à celles des apologistes du II^e siècle et même des deux grands docteurs du III^e, Hippolyte et Tertullicn.

L Textes. — 1. *Dr Trinitate*, — Il n'existe plus de ms. de cet écrit : et l'on ne peut dire exactement de quels mss. ont usé les premiers éditeurs : édit. princeps de Gagnée (Gnngnæus), Paris, 1515, dans le *Tertullien* de Beatus Hlirminus; puis de (ielcnius, dans son *Tertullicn*, Bêlc, 1550. Sur l'indication des mss., ces éditeurs rangent l'écrit parmi les œuvres de Tertullicn. Dans son édit. de Tertullicn, Anvers, 1579. Pameliiis le donne pour la première fois sous le nom de Novalicn. Ed. Wrichman en fournit la première édition séparée. Oxford, 1721; puis J. Jackson, Londres, 1728, (c'est le texte de celui-ci qui est passé dans Gallandi, et dans l'édit. t. m. Nouvelle édit. de W. Yorke Fausset dans la collection *Cambridge patristic Texts*, Cambridge, 1909.

2. *De cibis judaicis*. — Il en subsiste 2 mss., l'un de Pétersbourg (autrefois à Corblc), l'autre de Paris (Saint-Geneviève), copie du précédent. Sur ces mss. et leur utilisation par les divers éditeurs (Gagnée, (irlenius, Paine-lins), voir la préface de l'édition G. laindgnif et C. Wryninn, Leipzig, Teubner, 1898 (cf. *Archiv für die Kunde des christlichen Altertums*, t. XI, p. 220-230).

3. *Correspondance et textes pyritdo-cyprianiques*. — Sur les (piestions de mss. et d'édit., voir la préface de Fédil. Hartel, *Cypriani opera*, vol. 3, p. i-viii sq.; p. i.xx sq.

IL Travaux. — Ils sont extrêmement nombreux; on ne mentionnera ici que les principaux. Outre les histoires littéraires générales anciennes (Oulicr. Fabricius) ou modernes (Harnack, Bardentlesscr, Schan/, (*ieseh. der römischcn fjltrraliir*, 3. édit., I. in, 1922), il faut signaler quelques monographies récentes : V. Amrundsou, *VoiHitianus og Nomithinf. snicn*, Copenhague, PUL (en danois, comme les deux suivants); F. Torm, En *kritik Fremstilling af Noixitiani*, /Au og Forlattrvirksonihed, Copenhague, 1991; J. O. Xndcrsen, *Xouultan*, Copenhague, 1901; IL Ionian, *Dir Ilnrlogir der nruenldeekten Predigtrn Nontilans*, Leipzig, 1902; d Xlés, *Vooof/rn. Ftudc sur la théologie romaine mt milieu du H^e siècle*, Paris, 1921 (rassemble quelques études publiées dans divers périodiques).

Sur l'attribution du *De xpretat uhs vi du De haut pudicilui*, surtout Weyman, *Dislurschcs Jahrtunh*, t. xm, 1892, p. 737-748; t. xiv, 1893, p. 330-331. Pour le *Juml idola du non Mnt*, voir la recension des travaux en sens divers dans Sclianx, *op. eU*, II 720. et IL Koch, *Cyprianhchr rnlrruirkungm*, Bonn, 1920, p. 1-3. - - Pour le *Dr laude martyrU*, Sclianx, § 731, et IL Koch, *Ibid.*, p. 331 sq. —

Pour Γ. I<I>. . /IK MoA, Schnnz, § 736. — la publication des *Tracbdm Origrnls* n suscité une très abondante littérature dont «n verra l'essentiel dan* Sclun/t H · 13 in /ùic, cl t. iv, § 003. Pour l'ntributon » Novation : C. Weyman, *Archiv für la. tsxikographie*, t. XI, p. 167-168; 515-578, et surtout II. .Ionian, op. c/L L'iitribullon A Gregoire (i'Elvirc est proposée par dom Morin, dans *Revue bénédictine*, 1000, t. .wii, p. 232, et dans *Revue d'hisl. rt dr litter, religieuses*, 1900, t. v, p. 115; solidement établie par dom Wilxnart, Les Ttiactatis sur *Ir CanUqur attribués à Grégaire d'Elvire*, dans *Bulletin dr litter. ccclés.* (Toulouse), 1906, p. 233-200 ; C. Wvyma n'est llnalenx ni rallié A cette thèse. Voir, nu contraire, H. Koch, dans *Zeitschrift fur Kirrhengcschichle*, 1922, t. XLI. p. 132-139.

Sur In théologie* de Novalicn, outre* les travaux déjà cités, Amniiiiiielsen. Jordan, A. d'Alès, voir l'excellente Introduction ele* Yorke l'ausset, ct lrs notes très suggestives* ehi commentaire. Sur In Bible* ele* Novalicn, e lude asse/, fouillée elans A. d'Alès, op. *Cil.*, h corriger d'après les observations de dom (ùiprllc, dans le* *Bullet. d'une, tilt. chrél. latine*, annexé A la *Revue bénédictine*, n. 236 «lu *Bulletin* (1924).

II. LA CRISE NOVATIENNE - I. Source*. 11. Reconstitution des événements (col. 831). 111. La doctrine novatienne (col. 837).

1. Soutiens Pour ne pas faire double emploi, nous étudierons simultanément les sources relatives à l'explosion de la crise novatienne et au développement de l'Eglisc schismatique qui en est issue.

1° *Témoignages contemporains.* - 1. *Lo correspondance de saint Cyprien.* - L'évêque de Carthage a etc étroitement mêlé à la crise qui s'est alors déroulée soit en Afrique, soit à Koine. C'est surtout grâce a sa correspondance (pie nous en conn liisons le détail. Voici les principales lettres qui se rapportent à cc sujet. (Numérotation de Hartcl, le chifTre entre parenthèses donne la numérotation de P. t. iv; texte dans Hartcl, amélioré par L. Bayard, dans *Saint Cijprien, Correspondance*, de la *Collection des /niversités de France*, 2 vol., Paris, 1925). - *Epist.*, xt.in (10), lettre pastorale de Cyprien sur le schisme de Félicissimc. XIJV (11), xi.v (12), xi.vn (13), xlviii (15). U (17), lu (19), i.tx (55), i.x (57), lettres adressées par Cyprien au pape Corneille, lui indiquant ce qui se passe à Carthage, lui donnant son appréciation sur ce qui s'est passé à Rome; t.xt (58), de Cyprien nu pape Lucius; i.xvm (67) de Cyprien au pnjie Etienne. — xlix (16) et i. (18) du pape Corneille A Cyprien. — xlii (11). Cyprien aux confesseurs romains pour les détacher de Nova tien; un (50), réponse des confesseurs romains; ijv (51) félicitations de Cyprien à ces confesseurs. - ia (52), Cyprien à Antonianus, fait i'histoire de toute In crise; i.xix (76) et i.xxm (73), aux évêques Magnus et Jubalen sur le baptême donné par les novations, - Ajouter à la correspondance en question le *De unitate Ecclesiae*, le *De lupste*, ct aussi les décisions rendues synodalement dans la question des *lapsi*.

2. *Recueil dr documents constitué à Rome.* — Au témoignage d'Eusèbe, // . /;., VI, xuii, 3, /- . G., t. xx, col. 616, on s'était préoccupé à Rome, aussitôt après la condamnation de Novation, de constituer un dossier de l'affaire lettres du pape Corneille ô Fabius d'Antioche où étaient exprimées les décisions synodales prises à Rome, en Italie, en Afrique et en d'autres provinces de l'occident; lettres de saint Cyprien el de son synode sur la réconciliation des *lapsi*; h quoi était annexée une lettre de Corneille sur ce (fui s'était passé au synode de Rome ct enfin une lettre sur les laits cl gestes de Novat (lin* Novation). De cette dernière lot Ire. adressée à Fabius d'Antioche, Eusèbe donne de longs extraits. C'est une invective passionnée contre Novatlen. < l aissons tomber dans la lettre du pape suint Corneille, dit fort bien A. d'Alès, quelques traits de ressentiment peut-être trop personnel. »

Op. cit., p. 157. Mais la narration générale doit être conservée.

3. *Correspondance de saint Denys d'Alexandrie.* — Γη recueil de lettres de l'évêque Denys d'Alexandrie a etc aux mains d'Eusèbe qui lui fait de fréquents emprunts à la fin du l. VI cl au début de l. VII .Sc rapportent à la question novatienne ; une lettre ô Fabius d'Antioche, lequel inclinait vers le rigorisme dans la question des *lapsi*. II. E.. Vf, xuv, P. G., t. xx. col. 629 B; une. lettre à Novatien lui-même, *ibid.*, xlv, col. 633; une lettre au pape Corneille, en réponse ô une communication de celui-ci sur l'évêque schismatique, *ibid.*, xlii; une. autre aux < frères de Rome · sur la réconciliation et la pénitence, trois aux confesseurs de Rome qui avaient pris d'abord parti pour Novatlen, *ibid*, xlii, col. 636, une au prêtre romain Denys, le futur pape, VII, vin, cnl. 652-653. Il ne reste de tout ceci que de rares fragments. Les voir au mieux dans C. Lett l'eltoe. *The tetters and other remains o/ Dionysius ni Alexandria*, Cambridge. 1901 (*Cambridge patristic Texts*).

1. *Le traité anonyme An Novatiawm* — Texte dans Hartel. *Cypriani opera*, vol. 3. p. 52-69; P !.. t. in. col. 1255-1268. Ce texte figure dans la tradition manuscrite parmi les œuvres de saint Cyprien. Apologie quelque peu passionnée de l'attitude prise par l'Eglise catholique dans la crise soulevée par Novation; discussion des textes invoqués par celui-ci pour refuser le pardon aux *lapsi*; apport de passages scripturaires en faveur de la miséricorde. Le *De unitate Ecclesitr cl* d'autres écrits cyprianiques sont utilisés. L'auteur est contemporain de la crise, il écrit apres les deux persécutions de Dècr et de Gillus (253), avant celle de Valéricn (257-258). Cc ne peut être Cyprien, qui écrit tout autrement et cite une autre version latine de la Bible. Après avoir pensé à Réticius d'Autun, auquel saint Jérôme attribue un *grande volumen adversum Novationum* (*Vir. ill.*, 82), Him ick a désigné comme auteur, avec beaucoup de résolution, le pape Sixte II (257-258). L'indication du *Prædrstinatus* est. en tout cas, nssez curieuse : *contra hunc* (Novatum) *beatus .lgstus martyr et episcopus et venerabilis Cyprianus martyr Christi, tunc Curth iginiensis pontifex, scripsit contra Noifatum librum de lapsis, quod possint per pn nitentiam recuperare gratiam quam tabendo perdidérunt* N 38. P. !... t l ui. cui. 599 A. Voir A 11 in ick, *Eine bisher niehterkannte Schrift des Papstes Sixtus II*, dans *Texte und Enters.*, t xm, fasc. 1 (1895); 7.ur *Schri/t Pscudocyprians id Novationum, ibid.*, t. xx, fuse, 3 (1900). Si elle a rallié quelques adhesions, en particulier celle d'A. d'Alès, *Novatien*, p. 19 ct 25-30, la thèse d'A. Ibirmck est loin d'avoir recueilli l'assentiment général de la critique. Voir un compte-rendu sommaire des travaux en sens divers dans Sch nu. *Gesch. der rom. Lit.*, § 732, cl la discussion dans IL Koch, *Cyprianische Unlersuchungen*, p. 358-120. Mais, quoi qu'il en soit de la question d'auteur, ce petit écrit est important pour fixer les doctrines de Novatlen aux premiers moments.

2° *Témoignages postérieurs.* — L *En Orient.* — On a bataillé longtemps contre l'Eglisc novatienne. scs principes, son altitude. - *Eusèbe de Césarée*, n réuni dans // . E.. L Vf, c. xi.ii; L Vil, c. vin, incertain nombre de documents intéressants. Un de scs élèves, *Eusèbe d'Emèse*, au lémoign ige de Jérôme (*Vir ill.*, n. 91), avait écrit un traité *Adrmum noimtiarios*, dont il ne reste rien. L'historien *Socrates* est bien renseigné sur l'Eglisc novatienne de son époque, à tel point qu'on a pu croire qu'il en faisait secrètement partie. Gela n'est pas prouvé, ni même probable. *So:nménc*, (pii d'ordinaire copie *Socrates* (ce qui lui a valu la meme accusation), n'npurle guère de renseignements nouveaux, sauf pourtant la notice donnée

1. III, c. vin, *P. G.*, l. i.xvii, col. 1053 C, qui est d'importance, inutile de relever ici les quelques allusions que font aux novation* les Pères de la grande époque, Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze. Au début du v^e siècle, la correspondance d'Isidore de Péluce en fait plusieurs fois mention. *Epist.*, l. c, cccxxxviii. cccxxxix, *P. G.*, t. LXXVII, col. 252. 377. Au tournant du vj^e-vn^e siècle, *Euloge d'Alexandrie* avait rédigé contre eux un traité considérable en six livres, dont Photius nous a laissé une analyse substantielle. *Biblioth.*, cod. 182 (il y revient cod. 208), indication sommaire; cod. 280, analyse très détaillée. *P. G.*, t. an, col. 532-533, 677; t. civ, col. 325-356. Entre temps les hérésologues les avaient catalogués : *Epiphane, livres.*, ix. Κατὰ Καθάρων, *P. G.*, t. xu, col. 1017-1037, dont la notice est plus polémique qu'historique; *Theodore!*, *HrcrE /ab. comp.*, III, v, *P. G.*, t. lxxxiii, col. -105-108, qui est fort bref. Il faut au moins signaler le souvenir que les jacobites ont conservé de la crise novaticienne et ces arguments versés alors au débat. Voir le *Synaxaire arabe jacobite*, au 12 kihak (8 décembre) où est signalé le concile réuni par Corneille contre Novation, *P. O.*, t. m, fasc. 3 (1909), p. 131-135. Toutes ces allusions, toutes ces réfutations montrent du moins que, durant trois siècles, l'Église novaticienne est, pour l'Église catholique, un adversaire que l'on prend au sérieux.

2. *En Occident.* — C'est la même impression, mais atténuée, que donnent, pour les iv^e et v^e siècles, les documents occidentaux. — Au dire de Jérôme, *Hicliius*, évêque d'Autun à l'époque constantinienne, avait écrit *grande volumen adversus Novatianum* (*Vir. Ht.*, 82) qui ne s'est pas conservé. Mais les renseignements historiques sur le prêtre romain et son Église, ne sont jamais très précis. L'inscription rédigée par le pape Damase en l'honneur de saint Hippolyte, voir t. vi, col. 2188, montre l'incertitude où l'on est en 380, sur les divers schismes romains du m^e siècle. Les traités qui se sont conservés ressortissent plutôt à la polémique théologique qu'à l'histoire proprement dite. C'est le cas du *Contra Novatianum*, inséré dans le recueil pseudo-augustinien des *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*, n. ai, *P. E.*, t. xxxv, col. 2303-2313. et mieux édit. A. Souter dans le *Corpus* de Vienne, l. t, p. 199-221 (voir sur cette curieuse dissertation A. Harnack, dans *Abhandlungen Al. von Ellingen geivdmet*, Munich, 1898, p. 51); c'est le cas de la notice de *Philastre de Brescia, livres.*, lxxxii, *P. E.*, l. xu, col. 1191-1195; du traité de saint Ambroise, *De pœnitentia*. *P. E.*, l. xvi (éd. de 11166), col. 185-516; des lettres de *Pucien* de Barcelone adressées au novaticien Sympronianus, *P. E.*, t. xm, col. 1051-1082; de la très courte notice de saint Augustin dans le *De hæresibus*, 38, *P. L.*, t. xlii, col. 32. Quelques détails intéressants à glaner dans les œuvres de ce même docteur. Voir table alphabétique générale, au mot *Novation!*, *P. E.*, t. xlii, col. 163. De même dans l'œuvre de saint Jérôme: voir table générale, *P. E.*, t. xxx. col. 1082. Le *Prædestinatus*, n. 38, ajoute peu de choses à nos connaissances. *P. E.*, t. un, col. 598.

II. KIXONSTITVTION DES ÉVÉNEMENTS. *PriClio-tandum.* Les sources latines donnent à peu près toutes au prêtre romain qui a déclenché la crise du milieu du m^e siècle le nom de *Novatien*, et distinguent de celui-ci un prêtre carthaginois appelé *Xovat*, qui s'y est trouvé mêlé. Les adhérents du prêtre romain auraient dû régulièrement se nommer *Xnovatianenses* (novatlonhtes), et en fait Cypric n, nu moins une fois*, employé ce mot. *Epist.*, l. xxi (73), n. 2, Hartel, p. 797, l. 10. Mais, en général, c'est le mot *Novation!* (novationien) qui a prévalu en Occident, et ce nom, donné à la secte, a réagi à son tour sur le nom du fondateur, que l'on a tint aussi par appeler quelquefois

Novat. Cf. S. Augustin, *Cont. Crsrson.*, II, i, 2, *P. t. xun*, col. 168; *De livres.*, n. 38 (et le *rædestinatus*, n. 38).

Les sources grecques écrivent d'ordinaire Ναύατο, Νοούατο, Ναβόατο, et ne peuvent, dès lors, distinguer le prêtre de Home de celui de Earlhage, ce qui amène parfois des confusions. Pour ce qui est des partisans de Novation, ils sont appelés Ναυατιανοί, Νοουατιανοί. Mais, au début du moins, on les désigne volontiers par le nom qu'ils se sont eux-mêmes donné: οἱ καθάροι, les cathares, les purs, (Eusèbe, Épiphane, Jérôme, Théodoret) et le nom a encore conservé quelque vogue dans les Ages suivants. Le nom de cathares donné aux néo-manichéens du Moyen-Age n'a rien de commun avec celui-ci.

La crise novaticienne est essentiellement une protestation rigoriste contre la facilité avec laquelle, au lendemain de la persécution de Dèce, les dirigeants des grandes Églises ont admis à la réconciliation ecclésiastique ceux qui avaient failli. Pour en saisir tout le sens il faut donc commencer par décrire sommairement la discipline pénitentielle antérieure, on comprendra mieux, de la sorte, les adoucissements que l'on lut obligé d'y apporter et la protestation des intransigeants contre ces mesures.

1^o *La discipline pénitentielle dans la première moitié du HP siècle.* Sans vouloir entrer ici en de grands détails sur les débuts de l'organisation pénitentielle (voir l'art. Pénitence), et quoi qu'il en soit des divergences qui se peuvent remarquer vers la fin du n^e siècle dans la pratique des diverses communautés, on peut poser que le rigorisme est, au début du ni^e siècle, la règle à peu près générale. Sans se prononcer sur le caractère irrémédiable de certaines fautes particulièrement graves, l'Église ne juge pas à propos de réintégrer au sein de la communauté ceux qui s'en sont rendus coupables et qu'elle a été amenée à exclure. On peut épiloguer sur la façon dont s'est établie la liste des trois fautes capitales, idolâtrie, fornication (adultère), homicide, qui mettent définitivement le pécheur en dehors de l'Église, sans espoir certain de réconciliation même à l'article de la mort. Mais l'existence de cette discipline sévère (qui n'est pas forcément primitive) nous semble très suffisamment établie dans les débuts du ni^e siècle. Seule la question de la réconciliation *in articulo mortis*, laisse place à des doutes.

Une première brèche a été faite à la sévérité par les mesures miséricordieuses prises soit à Home (Calixte) soit en Afrique (Agrippinus). mesures contre lesquelles s'insurge avec véhémence le *De pudicitia* de Tertullien, sans compter Hippolyte de Home, à qui fait peut-être écho Origène à Alexandrie, (les protestations n'avaient pas empêché la discipline plus douce de faire son chemin. Au temps de saint Cypric, en Afrique, on considérait comme normal d'absoudre, après une pénitence convenable, ceux qui s'étaient rendus coupables de péchés graves et la chair. Voir Cypric, *Epist.*, iv (62) (vierges consacrées qui auraient failli), il y avait eu pourtant et, semble-t-il, assez récemment des contradictions sur ce point. *Apud antecessores nostros quidam de episcopis istis in provincia nostra dandam pacem mactus non putaverunt et in totum picul-entire locum contra adulteria eluserunt*, écrit Cypric, *Epist.*, i v (52), n. 21; mais ces contradictions n'avaient pas amené de schismes; le primat de Carthage ne voyait dans cette attitude qu'une manifestation de ce pouvoir discrétionnaire des évêques, et on l'entend bien parler si souvent : *Manente concordie vinculo et perseverante catholice Ecclesie individuo sacramento, actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus, rationem propositi sui Domino redditurus. Ibid.* Mais la règle générale, en Afrique, était à ce moment d'accorder la récon-

dilation aux adultères : *Mceclids a noble pamilentix tempus conceditur et pax datur*, *Jbid.*, n. 20. Nous n'avons pas de renseignements précis sur ce qui se passait alors à Home, ou dans le reste de l'Eglise. Nous ne pouvons dire, en particulier, si les pratiques indulgentes Jadis préconisées par Denys de Corinthe (cf. // *E.*, IV, xxm, 6, *P. G.* t. xx, col. 385 B), s'étaient maintenues, ou si elles avaient dû céder devant l'envahissement du rigorisme consécutif à la crise montaniste.

Pour ce qui est de la réconciliation des apostats ayant fait acte d'idolâtrie, il semble que le rigorisme était à peu près général. C'est ce qui ressort de l'attitude que l'on prendra un peu partout au début de la persécution de Déce. Cypricn, dans les *Testimonia* est formel dans le sens de l'exclusion définitive; I. III, n. 28 : *Non posse in Ecclesia remitti ei qui in Deum deliquerit*, et il allègue les textes <(il seront ressassés durant la controverse de l'Agc suivant; Matth., xii, 32; Marc., iv, 28, sur le blasphème contre le Saint-Esprit; I Heg., n, 25 : *Si in Deum peccet homo, quis orabit pro eo?* Le péché contre Dieu est opposé ici aux péchés contre le prochain (adultère, homicide), cela ressort avec évidence de tout le contexte. Cf. *Epist.*, xm (9), n. 2. — Cette discipline pénitentielle s'est précisée à l'époque de la détente amenée par les règnes des empereurs syriens. A un moment où la persécution est tout à fait exceptionnelle, on comprend parfaitement la sévérité des chefs ecclésiastiques à l'endroit des apostats. La terrible persécution de Déce allait imposer de profondes modifications à cette attitude.

2° *Troubles ecclésiastiques consécutifs à la persécution de Déce.* — Par son caractère systématique, par son extension, par l'acharnement que l'on mit à arracher aux chrétiens des marques d'apostasie, la persécution de 250-251 causa dans les Eglises les troubles les plus profonds. Si elle fit des martyrs et des confesseurs, elle amena aussi un très grand nombre de défaillances. Les *lapsi* furent légion, les uns allant jusqu'à l'apostasie complète (*sacrificati*, ayant offert le sacrifice prescrit par l'édit impérial), les autres se procurant par des moyens plus ou moins louches l'attestation d'une apostasie qu'ils n'avaient pas extérieurement commise (*libellatici*). Et parmi les *sacrificati*, il y avait aussi des degrés dans la culpabilité, depuis ceux qui étaient allés presque spontanément au-devant de la honte, jusqu'à ceux qui n'avaient cédé que sous la violence de la torture ou la durée du cachot. Tous ces gens néanmoins étalent, selon le droit en vigueur, considérés comme des apostats; leur exclusion de l'Eglise allait de soi. Mais beaucoup, au lendemain même de leur chute, demandaient leur réintégration. Ils étalent nombreux, ils étalent impatients. Leurs requêtes prirent bientôt en certaines communautés un tour plus ou moins menaçant. La situation de beaucoup méritait la pitié. On comprend assez le trouble que tout cela devait amener dans les Eglises.

L A Carthage on peut dire que, dans l'ensemble, les *lapsi* firent une vigoureuse pression pour obtenir de rentrer dans l'Eglise. Ils rencontrèrent dans les confesseurs <ic la fol un appui inattendu et dans certains prêtres des auxiliaires assez peu scrupuleux. Abusant d'un antique privilège, les confesseurs distribuaient sans discrétion des *libelli pacis* autorisant les porteurs à rentrer dans la communion ecclésiastique. Des prêtres se rencontraient pour accepter les *lapsi*, porteurs de ces billets, à l'offrande eucharistique et à la communion, sans aucune autre formalité. Du fond de sa retraite, l'évêque de Carthage protestait contre cette hâte, destructrice de toute discipline. Il finit par l'emporter, mais ne put empêcher un schisme qui détacha de lui un parti assez considérable, groupé autour de Félicissime, et où s'agissait particulièrement

un prêtre nommé Novat (sur ce dernier voir surtout Cypricn, *Epist.*, u i (49), n. 2 et 3, qui fait de ce personnage un portrait peu flatté).

Mais, quoi qu'il en fût de cette opposition, il fut entendu, à Carthage, qu'aucune mesure générale ne serait prise sur le compte des *lapsi* avant la réunion d'une assemblée plénière, où l'on s'efforcerait de concilier à la fois les intérêts de la justice et de la miséricorde : *ut nihil innovetur circa lapsorum causas, nisi omnes in unum convenerimus et, coibitis consiliis, cum disciplina pariter et misericordia temperatam sententiam fixerimus*, *Epist.*, xun (10), n. 3. Le concile, qui eut lieu, la persécution s'étant relâchée, au printemps de 251, inclina en effet vers la miséricorde. Comme le dit Cyprien, *Epist.*, lv (52), n. 6 : « Après avoir lu les textes de l'Écriture dans les deux sens, nous avons adopté, avec un sage tempérament, un moyen terme : d'une part, l'espérance de la communion ne serait point totalement refusée aux *lapsi*, de peur que le désespoir ne les portât davantage au mal et que, voyant l'Eglise fermée devant eux, ils ne suivissent le siècle pour vivre en païens; d'autre part, la sévérité évangélique ne serait pas non plus énervée par une admission en bloc et à la légère à la communion; mais plutôt la pénitence durerait longtemps, pendant laquelle on invoquerait avec douleur la paternelle bonté; les cas seraient d'ailleurs examinés un à un, les intentions aussi et les circonstances atténuantes, conformément au texte de l'opuscule (malheureusement pas conservé) où les points du règlement sont détaillés. » Quelques précisions sont données un peu plus loin : « Les *libellatici* seront admis incessamment, les *sacrificati* assistés (faut-il traduire reconciliés?) au moment de la mort : *libellaticos interim admitti, sacrificatos in exitu subveniri*. » *Ibid.*, n. 17. (Sur le sens de l'adverbe *interim*, voir H. Koch, *Cyprianische Enters.*, p. 213, 264) Suivent, dans le texte de la lettre de Cypricn, des explications qu'on pourrait être tenté de prendre comme les considérants de la décision synodale : « C'est qu'il n'y a plus de confession aux enfers et que l'on ne peut obliger à faire pénitence, si on supprime tout espoir d'obtenir le fruit de la pénitence (la réconciliation). » A quoi s'ajoute néanmoins une phrase qui rectifie ce qu'il y aurait de trop absolu dans ce qui précède : *Neque prajudicamus Domino judicature*. On sent toute l'hésitation du concile et de Cyprien. La vieille pratique de la réserve même à l'article de la mort apparaît, si l'on ose dire, cruelle : clic semble préjuger la décision divine. Pourtant Cyprien se raidit contre cette conclusion et essaie de maintenir jusqu'à un certain point l'ancienne théorie : Le pécheur est simplement abandonné à la miséricorde de Dieu.

Ainsi le concile en question marque une date importante dans l'histoire de la pénitence. Il ouvre dans la vieille pratique de la réserve une brèche beaucoup plus large qu'on ne l'avait fait au début du m^e siècle. Mais surtout il pose, non sans hésitation, des principes qui finiraient bien vite par avoir raison de cette pratique. Dès l'année suivante, d'ailleurs, en mai 252, en raison de nouvelles menaces de persécution, le synode d'Afrique accordait la réconciliation à tous les *lapsi* qui avaient fait pénitence. Voir lettre synodale, *Epist.*, lvh (51).

Pour achever de décrire l'évolution qui se passe alors en Afrique, il convient d'ajouter que le schisme de Félicissime avait amené Cyprien à réfléchir sur une question connexe à celle de la pénitence. Le traité *De unitate Ecclesiae* avait explicité le principe que l'appartenance à l'Eglise était une condition indispensable de salut : *Nec perveniet ad Christi prsemia qui reliquit Ecclesiam Christi; alienus est, pro/anus est, hostis est. Habere non potest Deum patrem*

*qui Ecclesiam non habet matrem. St potuit evadere quisque extra arcum Noe fuit et qui extra Ecclesiam toris luent evadit. De unit. Eccl., 6, Harte), vol. 1, p. 21 | Sans doute, il s'agit ici de ceux qui volontairement se séparent de l'Églisc : mais la logique ne devait-elle pas amener à poser des questions analogues pour ceux que l'Églisc, en raison de leur indignité, avait elle-même rejetés de son sein? Voir à ce sujet *Epist.* iv (62), n. 1, à propos de ceux que l'Églisc retranche à cause de leur indiscipline : *Nunc... spiritali gladio superbi et contumaces necantur, dum de Ecclesia ejiciuntur Neque enim vivere /oris possunt, cum domus Dei una sit et nemini salus esse nisi in Ecclesia possit.* Date incertaine.*

2. A Rome la question des *lapsi* avait évolué de semblable manière, d'autant que les deux métropoles avaient conservé durant la crise un contact assez étroit. Vais la généralisation des pratiques miséricordieuses allait susciter, au sein de la communauté, une certaine agitation.

C'est du presbyterium romain, chef responsable de l'Églisc depuis la mort de Fabien (janvier 250) jusqu'à l'élection de Corneille (mars 251), qu'émanent trois lettres destinées à mettre Carthage au courant de ce qui se fait à Rome. *Epist.*, vm (2), xxx (31), XXXVI (30). La première, rédigée par un clerc assez peu lettré (et qui d'ailleurs faisait assez durement la leçon au primat d'Afrique), donnait au clergé de Carthage quelques indications sur le traitement des *lapsi* : « On ne devait pas les abandonner à eux-mêmes, mais les exhorter à faire pénitence, pour mériter le pardon divin. » Peut-être, à l'occasion, répareraient-ils par une attitude plus courageuse leur faute passée. Le presbyterium allait plus loin : *Si hi qui in hanc temptationem inciderunt coeperint adprehendi infirmitate et agant pœnitentiam tacti sui et desiderent communionem, utique subveniri eis debet*, n. 3. C'est cette pratique romaine qui a fait impression sur Cyprien et l'a amené à modifier peu à peu la rigueur de son attitude. Voir *Epist.* .win (12), n. 1.

La lettre suivante (*Epist.*, xxx), rédigée au nom du presbyterium par Novation, témoigne au contraire d'une réserve plus grande. Le rédacteur insistait beaucoup sur la discipline ancienne : « A Dieu ne plaise, écrivait-il, que l'Églisc romaine se relâche de sa rigueur par une facilité profane et énerve la sévérité de la discipline, au détriment de l'honneur de la foi, qu'elle aille... donner avec précipitation le remède d'une réconciliation à coup sûr inefficace », n. 3. C'était bien l'avis des confesseurs de la foi, qui s'en étaient expliqués nettement dans une lettre (perdue), A Cyprien, n. 4. Aucune mesure générale ne pouvait être prise avant l'élection d'un nouveau pape, n. 6. En attendant les *lapsi* fendent bien de se comporter avec modération et humilité, n. 7, 8. Le presbyterium n'entendait pas revenir cependant sur la concession faite à l'endroit «les mourants; mais on ne pouvait irriter toutes les restrictions dont il entoure celle-ci : Quant à ceux qui sont au terme de leur vie et dont la fin prochaine ne permet pas de délai, quand ils auront manifesté leur repentir et déclaré à plusieurs reprises regretter leur conduite, donné par leurs larmes, leurs gémissements, leurs sanglots, les marques d'une âme véritablement pénitente, à l'heure où humainement il ne restera aucun espoir de salut, alors, mais alors seulement. leur venir en aide avec prudence et discrétion », n. 8. — Même note de sévérité dans la lettre xxxvi (30), rédigée elle aussi par la plume élégante de Novalien. Ils au courant des ennuis causés à l'évêque de Carthage par la coalition de *lapsi* et des confesseurs, le presbyterium romain approuve la ferme attitude de celui-ci et insiste sur les inconvénients d'une admission précipitée des *lapsi*.

Ces deux lettres montrent à l'évidence que les autorités ecclésiastiques, à Rome aussi bien qu'à Carthage, adoptaient sur le fond la même attitude. Le cas des défections en masse amenées par l'édit de Dèce posait à l'Églisc un problème à quoi elle n'avait pas encore songé et qui demandait des solutions nouvelles. Tout indiquait que ces solutions devaient s'orienter dans le sens de la mansuétude. Mais à Carthage, la pression exercée par les confesseurs aidant, on semblait prendre son parti, sans trop de peine, de cette mansuétude. A Rome, au contraire, surtout depuis que Novalien y prenait une place prépondérante, on s'efforçait de remonter le courant. Et ce rigorisme trouvait un sérieux appui chez les confesseurs romains (voir *Epist.*, xxxviii (25), n. 2, une allusion faite par saint Cyprien à une lettre de ceux-ci, où ils faisaient la leçon aux confesseurs africains).

3° L'élection du pape Corneille et le schisme de Novation — Ce parti rigoriste, dont on entrevoit la formation au cours de 250, va fournir, lors de l'élection pontificale, en mars 251, un sérieux appui aux ambitions de Novation. Déçu dans ses espérances, le prêtre romain n'hésitera pas à se jeter dans le schisme.

1. Le personnage de Novalien. — Les deux lettres du presbyterium romain analysées précédemment montrent qu'à partir d'un certain moment Novalien avait pris dans la direction de l'Églisc une notable influence. Il le méritait par sa science théologique qui était grande, par une culture générale aussi qui dépassait de beaucoup la moyenne de ce «pic l'on rencontrait dans le clergé de l'époque (comparer au point de vue de la forme les deux lettres vin et xxx). Le fait qu'on lui avait confié la rédaction de lettres importantes n'était-il pas une désignation anticipée à la succession de Fabien? Contre son élection toutefois on pouvait faire valoir diverses choses qui plus tard seront, par le pape Corneille, démesurément grossies. Texte dans *P. G.*, t. xx, col. 616 sq. Sa conversion au christianisme, dira celui-ci, n'était venue qu'à la suite d'une maladie qui n'était en fait qu'une possession diabolique. En danger de mort, il avait reçu le baptême sans le cérémonial accoutumé, sans la consignation, σφράγις, donnée par l'évêque; et même après son retour à la santé, cette cérémonie ne lui avait pas été suppléée. Corneille en conclura qu'il n'avait donc pas reçu le Saint-Esprit. Mais son prédécesseur Fabien en avait jugé autrement, qui, malgré certaines résistances, avait élevé Novation à la prêtrise. Ordonné prêtre, pourquoi le néophyte n'aurait-il pu être élu évêque? Corneille, dans sa lettre, se fait aussi l'écho de propos malveillants que l'on tenait dans certains milieux romains sur l'attitude de ce prêtre au fort de la persécution. A des diacres qui le pressaient vivement de sortir de sa cachette pour porter secours aux chrétiens en «langer, Novalien aurait répondu : qu'il ne se considérait plus comme prêtre et qu'il professait une autre philosophie. Exagération, sans aucun doute, d'un propos un peu vif, en réponse aux adjurations de quelques personnes trop zélées. Le fait que, dès le milieu de 250, le presbyterium romain a choisi Novation comme son porte-parole montre qu'il n'y avait pas de reproches graves à faire à sa conduite durant les plus mauvais mois. L'appui qu'il a trouvé chez les plus rigoristes des confesseurs exclut pareillement toute compromission de sa part. En somme, son attitude à Rome avait été celle de Cyprien à Carthage et contre la fuite de Cyprien les élabauderies non plus n'avaient pas manqué.

Peut-être cependant le désir de Novalien d'arriver à la chaire épiscopale ne se dissimulait-il guère, et c'est pour couper court à des soupçons funestes à sa candidature qu'il aura multiplié au dernier moment ces protestations de désintéressement dont parle Cor-

ncillc, δι' βρκων φοβερών πινων πιστούμενο τῷ μηδ' β-
λω επισκοπή ὑρέγεσθαι. Ce ne fut ni le premier, ni le
dernier des candidats à être pris à ce petit Jeu!

2. *L'élection de Corneille et la contre-élection de Novatien*. — Quand, en 251, la communauté romaine put, après quatorze mois de vacance, procéder à l'élection de son évêque, ce ne fut pas, en effet, Novatien qui fut élu, mais le prêtre Corneille sur les antécédents duquel nous sommes assez peu renseignés. Voir Cyprien, *Epist.*, 1 v (52), n. 8. Qu'une certaine effervescence ait précédé l'élection, nous le savons par saint Cyprien qui accuse formellement le prêtre carthaginois Novat, réfugié à Home, d'avoir tenté de semer le trouble en cette dernière communauté, comme il l'avait fait dans sa patrie, *Epist.*, 1 u (-19), n. 2 et 3. Pourquoi cet empressement de Novat à se mettre en avant? Voulait-il favoriser à Home l'élection d'un pape qui reconnaîtrait le schisme de Félicissime à Carthage et ferait pièce à Cyprien? Ce n'est pas impossible. Mais ce qui ne laisse pas de surprendre, c'est de voir ce Novat, peu après l'élection de Corneille (et peut-être avant), entrer en alliance intime avec Novatien. Le représentant du schisme africain à tendances laxistes ne trouvait aucun inconvénient à s'allier avec l'homme qui allait représenter à Home le rigorisme le plus intransigeant!

Bien ne montre mieux que cette alliance [attestée par une lettre de Corneille, *Epist.*, 1 (18)], le vrai caractère de la contre-élection qui, sitôt après l'élection de ce pape, opposa à celui-ci le prêtre Novatien. Si ce dernier pouvait s'accommoder du secours d'un personnage aussi tare que Novat, c'est donc que la question de doctrine morale ne fut pas la raison première du conflit. Novatien ambitionnait la chaire épiscopale; le candidat adverse n'avait pas réuni l'unanimité des suffrages; Novatien crut possible, avec l'appui de la minorité hostile à Corneille, de se poser en compétiteur légitime. Il se rencontra un petit nombre de prêtres pour l'élire et un groupe assez considérable de confesseurs pour se rallier autour de lui. Trois évêques de la banlieue romaine lui imposèrent les mains, d'une manière plus ou moins régulière, encore qu'il soit difficile de prendre à la lettre l'histoire racontée à ce sujet par Corneille. Voir *Il. E.*, VI, xun, col. 620. Home avait maintenant deux évêques; comme au temps où Hippolyte s'opposait à Calliste, une seconde fois le schisme la divisait.

Hippolyte avait reproché à Calliste l'indécision, pour ne pas dire le caractère hérétique de son enseignement trimitaire. Qu'objecterait Novatien à Corneille? L'élection de ce dernier avait rallié trop de suffrages pour qu'on en pût contester le caractère canonique. Il fallait trouver contre lui un grief d'ordre doctrinal. Puisque les électeurs de Novatien s'étaient recrutés surtout parmi les confesseurs rigoristes, le grief le plus indiqué serait donc le laxisme de Corneille. De la question de personne, on arrivait ainsi à la question de doctrine. Corneille était l' élu de la grande majorité assez disposée, et pour bien des raisons, à effacer au plus vite, par la réconciliation des *tapsi*, la trace des mauvais jours. Novatien serait donc le pape des rigoristes, de ces confesseurs romains qui, au fort même de la persécution, avaient pris ombrage des premières mesures de grâce, combien parcimonieuses cependant, édictées par le presbyterium. En somme, comme l'ont très bien vu A. Harnack et L. Duchesne, le schisme est venu d'abord. C'est après coup et pour le justifier qu'a été fondée la doctrine novatienne.

III. Le conflit des doctrines. — Nous pouvons être bref sur la façon dont se sont déroulés les événements Novatien et ses partisans, en des lettres répandues partout, s'efforcent de représenter Corneille comme ayant été lui-même libellatique. tout au moins

comme étant entré en communion avec des évêques indignes, enfin comme trop facile à recevoir les *sacrificati*. Voir Cyprien, *Epist.*, 1 v (52), n. 10, 12. Ils arrivent ainsi à rallier autour d'eux, un peu dans toute l'Église, un certain nombre de partisans. En sens inverse, Cyprien, que le pape Corneille a réussi à intéresser à sa cause, travaille énergiquement à détacher de Novatien les confesseurs romains, son plus ferme appui. Il y réussit et, de ce moment, le succès de l'anti-pape se trouve singulièrement compromis; il lui deviendra impossible de se faire universellement reconnaître. Bientôt un synode romain, comportant une soixantaine d'évêques et un très grand nombre de prêtres et de diacres, excommunierait Novatien et ses adhérents, *H. E.*, VI, xuu, col. 616. Il affirmait en même temps la possibilité pour les *lapsi* de rentrer en grâce : το>; δὲ τῇ συμφορᾷ περιπεπτωκότῃ των ἀδελφῶν ἰχθυῖ καὶ θεραπεύειν τοῖ τῇ μετάνοιᾳ φαρμάκοι. La sentence romaine contre Novatien fut reçue, explicitement semble-t-il, par les évêques d'Orient; cf. Sozomène, *H. E.*, III, vm, P. G., t. 1 xvii, col. 1053 C, et sans doute aussi la décision de principe. Aussi bien c'était la question de doctrine qui avait le plus d'importance et bientôt, de part et d'autre, les doctrines allaient se formuler avec une précision qu'elles n'avaient pas eue jusque-là.

1° *La doctrine catholique*. — Elle prend son point de départ dans les mesures pratiques qui furent successivement adoptées. La lettre 1 v (52), de saint Cyprien expose assez bien l'évolution parallèle de la discipline et de la doctrine. D'abord une distinction est faite entre *libellatici* et *sacrificati*. À l'encontre de certains stoïciens (Novatien?) qui professent l'égalité de toutes les fautes, *ibid.*, n. 16, les chefs des Églises, dit l'évêque de Carthage, doivent établir des degrés dans la culpabilité, dès lors traiter avec plus d'indulgence ceux des chrétiens dont la bonne foi, dans l'affaire des *libelli*, a été plus ou moins surprise, *ibid.*, n. 11. Parmi les *sacrificati* eux-mêmes n'y aurait-il pas des catégories à établir, *ibid.*, n. 13. Mais, dès lors que l'on admet des degrés divers de culpabilité, il devient impossible de maintenir la vieille réserve, qui reviendrait à appliquer à des coupables si divers, le même châtiment. D'où l'idée de proportionner la durée de la pénitence à l'importance de la faute. Sans compter que, devant les *lapsi* à l'article de la mort, la commiseration s'éveille. On a fléchi d'abord en faveur de ceux qu'un billet des confesseurs avait reconnu indés à la miséricorde de l'Église; il serait injuste de ne pas étendre à tous les mourants la même faveur. Et sur ce qualificatif de mourants ou de gens gravement malades on pourra encore épiloguer. Faut-il attendre qu'ils soient à toute extrémité? (Voir ci-dessus, col. 835, les conditions mises par Novatien encore catholique.) Il y a à ce sujet une très jolie phrase de Cyprien : « Ceux qui sont attaqués par la maladie, on vient à leur secours comme il a été convenu. Mais, quand on est venu à leur secours et qu'on leur a donné la paix, parce qu'ils étaient en péril, on ne peut tout de même pas les étrangler ou les étouffer, ou porter la main sur eux pour les forcer à mourir. » *Ibid.*, n. 13. Il y a de ces malades ainsi réconciliés qui peuvent guérir; les chassera-t-on de nouveau de l'Église quand ils seront rétablis? De toutes façons s'avère intenable la maxime que formulait jadis Cyprien : *Non posse in Ecclesia remitti ei qui in Deum deliquerit*.

Et l'on commence à songer à ces paroles du Sauveur : « Ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel. » Matth., xviii, 18. La lettre synodale du concile de Carthage de 252 y fait expressément allusion. Parlant de la réconciliation accordée aux mourants, elle s'exprime ainsi : « Il n'eût pas été légitime de

fermer (l'Église à ceux qui frappaient à la porte, ni de refuser à ceux qui pleuraient et demandaient pardon le secours des espérances salutaires, en les laissant partir vers le Seigneur sans la communion et la paix. Lui-même n'a-t-il pas permis et réglé que ce qui aurait été lié sur la terre serait aussi lié dans le ciel, et que là pourrait être pardonné ce qui l'aurait d'abord été ici dans l'Église, » *Epist.*, I vii (54), n. 1. [C'est la seule allusion précise à toute la portée du texte qui se rencontre dans l'œuvre de Cyprien. On remarquera que le texte si clair de Joa., xx, 21-23 : « Les péchés seront remis à qui vous les remettrez; ils seront *retenus* à qui vous les *retiendrez*, » ne se trouve allégué qu'à propos de la rémission des péchés dans le baptême. Cf. *Epist.*, I xix (76), n. 11; Lxxni (73), n. 7; I xxv (75), n. 16, celle dernière de Flrmillen de Césarée.]

Si parcimonieux que paraisse l'emploi du texte de Matthieu, il est certain que sa mise en œuvre indique que l'on prend davantage conscience de la doctrine du *pouvoir des clefs*. Cette impression se renforce, quand on fait état de cette autre idée développée par Cyprien à propos d'un problème différent, que seule l'appartenance à l'Église donne droit au salut. Ci-dessus, col. 834 sq. Organe de la communication des dons divins, l'Église apparaît aussi comme l'inévitable dispensatrice du pardon. Et dès lors le fait de *retenir* les péchés aux pénitents bien disposés n'apparaîtrait-il pas comme un acte de cruauté? C'est sur le devoir qui incombe à l'Église de se montrer largement miséricordieuse qu'insiste avant tout l'anonyme auteur de l'*Ad Novatianum*; mais à cette longue homélie est sous-jacente, encore que bien peu explicite, la doctrine du pouvoir des *clefs*. Il faudra longtemps encore pour quelle prenne ses contours définitifs; du moins c'est en ces années que le besoin se fait sentir avec acuité de reviser les fondements de la vieille pratique concernant la réserve de certains péchés.

20 *La doctrine novatienne.* - Tout au rebours, Novation va être amené par sa position schismatique à se cramponner à ces vieux errements et à vouloir justifier en droit ce que, jusqu'à un certain point, la pratique avait établi en fait.

Il est assez difficile, d'ailleurs, de préciser en quoi consiste son erreur théorique. A Antonianus qui lui demande : *Quant hweresim Novatlanus introduxisset?* Cyprien ne répond que par une dérobade : « Sachez, lui dit-il, que nous ne devons même pas être curieux de connaître ce qu'il enseigne, puisqu'il enseigne hors de l'Église. » *Epist.*, I v (52), n. 24. Et l'évêque de Carthage d'insister sur les manœuvres schismatiques de l'antipape et l'attitude rigoriste qu'il a prise, sans plus parler de doctrine. L'anonyme traité *Ad Novationum* se tient dans les mêmes généralités et ne signale guère, comme point précis, que l'insistance du schismatique sur le texte évangélique, Math., x, 33 (« Celui qui m'aura renié devant les hommes, je le renierai devant mon Père »), et le peu de compte qu'il tient des textes plus miséricordieux de l'Écriture. Dans la lettre fort courtoise qu'il écrit à l'antipape pour l'amener à résipiscence, Denys « l'Alexandrie ne fait état d'aucun grief dogmatique, *H. E.*, VI, xlv, P. G., t. xx, col. 633. Un peu plus tard, écrivant au prêtre Denys de Home, qui bientôt après deviendrait pape, il récapitule les griefs que l'on a contre Novation : « C'est à juste titre, écrit-il, que nous combattons Novatien: il a déchiré l'Église, entraîné au blasphème et à l'impiété certains des frères, a mis en circulation sur Dieu une doctrine très impie, nous a représenté avec hypocrisie notre très bon maître Jésus-Christ comme cruel; ajoutez à tout cela qu'il rejette le saint bapême (τὸ λουτρὸν ὁ Θεοῦντι), supprime la confession de foi avant celui-ci, et bannit le Saint-Esprit de l'âme de ses adhérents » *Ibid.*, VII, vm, col. 652-653

Cette énumération (qui a sans doute pour objet de jeter le doute sur la validité du baptême des novations) a besoin de quelque exégèse. Nous entendons bien que Novation a mis le schisme dans l'Église; nous comprenons encore que son rigorisme semble mettre en échec la doctrine sur le Père très bon, le Fils très miséricordieux et soit défavorable à l'action du Saint-Esprit (Denys semble vouloir entraîner Novatien en de fâcheuses erreurs *antitrinitaires*). Le rejet du baptême ne peut être que le refus d'admettre la validité du baptême des catholiques. Et nous ne voyons pas trop ce que signifie la suppression de la profession de foi avant le baptême. — Bref les contemporains ne se sont pas rendu un compte très exact de la doctrine professée par Novation.

Si lui-même a pris la peine de l'explicitement en des formules, celles-ci ne se sont point conservées; on est donc réduit à conjecturer sa pensée d'après ses actes. Nous l'avons entendu, encore catholique, se réclamer avec vigueur de l'ancienne discipline. Col. 835. Cette discipline admet à la *pénitence* les pécheurs même coupables de l'une des fautes capitales; elle permet, à l'époque de Novation, de réconcilier après pénitence convenable ceux qui ont commis des fautes de lu chair; elle maintient Jusqu'au lit de mort (inclusive ment) l'exclusion des apostats ayant fait acte d'idolâtrie. Cette discipline, quelles que soient les nécessités d'y toucher qu'ont amenées les circonstances, Novation entend la maintenir : 1) Admission à la pénitence (c'est une erreur des controversistes catholiques ultérieurs de prétendre que Novation a rejeté l'institution pénitentielle, et qu'il a déclaré la pénitence sans efficacité); 2) réconciliation en temps convenable de pécheurs coupables de fautes charnelles [clairement indiquée par saint Cyprien, *Epist.*, I v (52), n. 27], quoi qu'il en soit des pratiques qui s'introduiront ultérieurement dans l'Église novatienne; 3) refus, jusqu'à la mort, du pardon ecclésiastique aux apostats de toute catégorie, y compris les simples libellatiques; si Novation catholique avait pu faire quelques concessions sur ce point, col. 835, il est revenu complètement à la sévérité ancienne; 4) dernière pratique à mentionner: rupture de la communion avec ceux qui ont accepté la réintégration des *lapsi*, quels qu'ils soient, dans leur communauté; c'est le prétexte invoqué contre Corneille. Cf. S. Cyprien, *Epist.*, I v (52), n. 10, 12.

Et voici la doctrine que laissent entrevoir et cette pratique et la réfutation des catholiques. L'Église est essentiellement l'assemblée des saints, des purs (d'où le nom de *cathares* que se donneront les schismatiques). Le fait de recevoir dans son sein des personnes souillées par le péché ne saurait manquer de la souiller elle-même, *Epist.*, I v (52), n. 25-27. Elle ne peut donc faire autrement que d'expulser les pécheurs, tout particulièrement quand elle accomplit le grand acte du sacrifice. Mais ces pécheurs qu'elle rejette, elle ne les abandonne pas pour autant; elle sait que la miséricorde de Dieu peut être touchée par la pénitence, et elle organise toutes choses pour que, par des moyens appropriés, les pécheurs reçoivent cette miséricorde divine. Pour certains, qui ont péché seulement à l'égard de leurs frères, elle estime que le pardon divin a pu être obtenu après un laps de temps suffisant; elle se *risque* donc à les admettre de nouveau à la participation de ses mystères. Ce n'est pas l'Église qui leur accorde un pardon qui serait ratifié d'en haut; elle estime seulement, eu égard aux circonstances extrinsèques, que le pardon divin a été accordé. Mais quant aux fautes qui atteignent directement Dieu (idolâtrie, apostasie sous toutes ses formes), l'Église s'arrête devant la terrible parole du Sauveur : « Celui qui m'aura renié devant les hommes, je le renierai devant mon Père. » Math., x, 33. Elle n'ose pas se pro-

noncer sur le cas de ces malheureux. Elle ne leur interdit pas d'espérer; elle les engage à le faire, à apaiser la Justice divine, à se concilier par leur pénitence un pardon toujours possible. Mais elle ne veut pas prendre sur elle de présumer, à aucun moment, de ce pardon. L'exclusion des apostats restera donc *définitive*. Aussi bien, et cette considération est capitale, l'appartenance à l'Église n'est pas une condition *sine qua non* de salut; on peut se sauver en dehors de l'Église, encore que le fait de lui appartenir soit un gage tout à fait sûr et une condition suffisante de salut. À cette assurance *absolue* les malheureux que l'Église n'a rejetés n'ont plus de part sans doute, mais, à leurs risques et périls, ils peuvent encore travailler à se garantir du malheur éternel. C'est le cas de leur répéter le mot de Pierre à Simon : *Age picnitentiam si forte remittatur tibi*, Act., vin, 22. — Cette reconstitution de la doctrine de Novation surtout d'après le *Contra Novatianum* de pseudo-Augustin, P. L., t. xxxv, col. 2303-2313.

III. L'ÉGLISE NOVATIENNE. I. Développement et affermissement. II. Ère de dispersion (col. 845). III. Histoire ultérieure (col. 846).

I. Développement et affermissement de l'Église novatienne. — Simple schisme romain, au début, le parti de Novation ne tarda pas à recruter des adhérents un peu dans toutes les parties de l'empire et se constitua ainsi en une Église importante, rivale de l'Église catholique. C'est seulement après avoir pris cette extension que l'Église novatienne fixa définitivement ses doctrines.

1° *La propagande novatienne*. — Peu après la double élection de Corneille et de Novation, un synode romain, nous l'avons dit, col. 838, avait excommunié Novation et les prêtres qui s'étaient joints à lui. La lettre du pape Corneille à Fabius d'Antioche représente le groupe schismatique fondant comme neige au soleil, surtout après que les confesseurs romains qui lui avaient d'abord été favorables s'en furent séparés. Elle parle des vains efforts faits par l'antipape pour conserver ses adhérents, dans //, I, VI, xliii, P. G., t. xx, col. 628-629. Peut-être y a-t-il un peu d'optimisme dans la manière dont Corneille décrit les déceptions de son rival. S'il avait été aussi restreint que le pape le dit, le petit troupeau groupé sous la houlette de Novation n'aurait pu exercer la force d'attraction que l'histoire est bien obligée de reconnaître.

Se réclamant avec véhémence de l'antique discipline, prétendant conserver à l'Église son ancienne pureté, se refusant à considérer la maison de Dieu comme une arche de Noé où auraient voisiné le pur et l'impur, le schisme novatien apparut, au lendemain d'une persécution où l'honneur de l'Église avait quelque peu souffert, comme la protestation des chrétiens intransigeants devant la capitulation des autres, comme la réaction des forts contre les complaisances de l'autorité ecclésiastique à l'endroit des faibles. Son succès qui fut réel ne peut s'expliquer que par les racines profondes qu'avait poussées la doctrine des péchés irrémédiables. Devant l'atteinte jadis portée à la vieille discipline par l'édit de Calliste, des protestations s'étaient fait entendre un peu partout. Il ne s'agit pas seulement des véhémences plus ou moins suspectes d'un Tertullicien ou d'un Hippolyte. En Afrique, il y avait eu des évêques, nu témoignage de Cyprien, pour penser qu'on ne devait pas donner la paix aux adultères, et qu'il fallait complètement exclure de la pénitence ceux qui avaient commis cette faute. *Epist.*, I, v (52), n. 21. On pense si les nouvelles concessions, rendues obligatoires. Il faut bien le reconnaître, par la persécution, durent en beaucoup d'esprits mener des résistances plus vives encore. Devant

l'invasion d'un laxisme qui leur paraissait inquiétant beaucoup de gens se cabraient. Les « puritains » sont de toutes les époques.

Ces considérations expliquent comment le mouvement rigoriste et schismatique parti de Rome rallia assez vite, dans tout l'empire, des adhésions importantes. Novatien, dit Socrate, « écrivit à toutes les Églises qu'il ne fallait pas admettre aux saints mystères, ceux qui avaient sacrifié, mais les exhorter à la pénitence, en laissant à Dieu le soin de leur pardonner, car seul Il peut remettre les péchés. » //, E., IV, xxviii, P. G., t. Lxvii, col. 537 B. Certains évêques, lâchés, entrèrent en communion avec Novatien et appliquèrent ses principes. C'est le cas de Marcianus, évêque d'Arles, dont saint Cyprien déclare en propres termes « qu'il s'est joint à Novatien, s'est éloigné de la vérité de l'Église catholique et de l'unanimité du corps épiscopal », *Epist.*, I, xviii (67), n. L D'autres, comme Fabius d'Antioche, demeuraient hésitants; cf. //, E., VI, xxi, xliii. Dans l'ensemble pourtant, il ne paraît pas que le corps épiscopal se soit laissé profondément entamer. Hommes de gouvernement, les évêques se rendaient compte qu'à de nouvelles conditions devait correspondre une discipline nouvelle. C'est parmi les simples fidèles, parmi les prêtres, plus ou moins en délicatesse avec leurs supérieurs, que la propagande novatienne avait le plus de chance de succès. En bien des villes des groupes dissidents se formèrent qui furent bientôt munis d'un clergé complet. Ce fut le cas à Carthage, où l'in vraisemblable complexité de la question des *lapsi* amena la constitution, en face de l'Église catholique présidée par saint Cyprien, d'une Église laxiste (l'ancien parti de Felicissime avec Fortunat pour évêque) et d'une Église novatienne à la tête de laquelle fut mis un prêtre nommé Maxime qui trouva le moyen de se faire consacrer évêque : *Pars Novatiana, Maximum presbyterum nuper ad nos a Novatiano legatum missum atque a nostra communicatione relectum nunc istis sibi fecisse pseudoepiscopum dicitur*. Cyprien, *Epist.*, I, x (55), n. 9. Ce qui s'est passé à Carthage a pu se passer ailleurs. Nous ne pouvons nommer d'autres communautés novatiennes en Afrique : mais nous savons que c'est autour de la question du baptême conféré chez elles que commença la fameuse querelle baptismale. Deux lettres de saint Cyprien aux évêques Magnus et JubaTeh roulent sur la validité du baptême des novatians, *Epist.*, I, xix (76) et I, xxiii (73). Si le retour de gens baptisés dans l'Église novatienne pose un problème dès 255, c'est donc que ces communautés schismatiques s'étaient assez vite répandues et organisées.

À Rome. Novatien continuait à diriger la communauté qu'il avait groupée. Les lettres pastorales dont Jérôme a gardé les titres et qui nous sont partiellement conservées (ci-dessus, col. 817), témoignent du souci qu'il avait de la maintenir « ferme dans l'Évangile » : *Novatianus plebi in Euangelio perstanti salutem*. Tel est le titre du *De cibis*. Quand il écrit cette lettre (et il faut en dire autant du *De spectaculis* et du *De bono pudicitiae*), Novatien se trouve séparé de son troupeau. On ne conjecture, non sans vraisemblance, que pendant la persécution de Gallus (253), puis la première année de la persécution de Valérien (257), Novatien, tout comme les évêques légitimes de Rome, avait été exilé à quelque distance de la capitale. C'est peut-être cette circonstance qui a fait naître la légende du « martyr » de Novatien. Elle figure dans Socrate, //, E., IV, xxviii, P. G., t. Lxvii, col. 510 A. Οὗτο μὲν βοτρυον, ἐπὶ Οὐα>χριανοῦ τοῦ βχσιλέω διωγμὸν κττὰ χριστιανῶν κινήσαντο, ἐμαρτύρησεν. Au vi^e siècle, Euloge d'Alexandrie (ci-dessus, col. 831), avait entre les mains une ἈΟλησι Ναυατου ἐπιπκόπου qui circulait parmi les novations de sa ville épiscopale;

Il s'est donné, au I. VI de son grand traité, la peine, bien inutile, de réfuter les légendes dont fourmillait cette composition. Il fait la remarque qu'il n'y était pas question, d'ailleurs, de supplices endurés par Novatien, *P. G.*, t. xlv, col. 353. En somme tout cela confirmerait l'impression que laissent les lettres pastorales de l'évêque schismatique. Novatien n'a pu confesser la folie; il n'aurait pas été « martyr » au sens plus moderne du mot; et l'expression de Socrate, ἐμαρτύρησεν, pourrait tout aussi bien s'entendre d'une simple confession de foi.

Quoi qu'il en soit, le novatinnisme, dans les deux générations qui suivirent, dut faire, en Orient tout au moins, des progrès assez sérieux. En Asie Mineure, spécialement, il subsistait de vieilles communautés montanistes, qui ne se distinguaient en somme de la grande Église que par leur rigorisme intransigeant. Socrate, *loc. cit.*, indique expressément que parmi ce monde il se recrute des adhérents à Novatien. Ces communautés, semble-t-il dire, se sentent ralliées aux idées contenues dans l'encyclique de Novatien (ci-dessus, col. 837). En somme, il y aurait eu fusion entre novatians et montanistes.

2° *Doctrine et constitution de l'Église novatienne.* — Cette « contamination » devait amener quelques prévisions dans les doctrines de la secte. Le rigorisme montaniste, en effet, avait pris position sur un certain nombre de points auxquels Novatien lui-même n'avait pas touché; il rejetait les secondes nocces et, s'il faut en juger par les imprécations de Tertullien montaniste contre « J'Édit de Calliste », il n'admettait pas à la réconciliation ecclésiastique les personnes coupables de fornication ou d'adultère, il n'admettait même pas du tout à la pénitence certaines fautes particulièrement répugnantes.

Quelque chose de ce puritanisme va passer dans l'Église de Novatien. D'abord en ce qui concerne les secondes nocces. Les témoignages du III^e siècle ne laissent pas entrevoir que l'antipape lui-même les ait considérées comme illicites. C'est seulement à la fin du IV^e siècle que nous entendons Hulin déclarer que Novatien (il dit Novat), les a condamnées; *Novatus lapsis penitentiam denegando et secundas nuptias, cum forte iniri eas necessitas exegerit, condemnando. In symb. apost.*, n. 39, *P. L.*, t. xxi, col. 376. Ce renseignement tardif est de nulle valeur; il attribue à l'auteur de la secte une condamnation qui, de fait, était assez générale parmi les novatians du IV^e siècle. Épiphane nous en est garant pour l'Orléans, *Haerics.*, ix, 3, et son témoignage, qui pourrait être suspect, est confirmé par Socrate, *li. E.*, V, xxij: Οἱ Ναυατιανοὶ οἱ περὶ Φρυγίαν διγάμου οὐ δέχονται. Οἱ δὲ ἐν Κωνσταντίνου πόλει, οὔτε φανερῶς δέχονται, οὔτε φανερῶς ἐκβάλλουσι. Ἐν δὲ τοῖς ἐσπερίοις μέρεσι φανερῶς δέχονται. Et les témoignages littéraires sont d'accord avec cette remarque de Socrate. Les sources strictement occidentales, en effet, n'attribuent pas aux novatians la réprobation de la bigamie successive (Philastre, Pseudo-Augustin). Il n'y a pour affirmer cette particularité que les sources orientales et celles qui en dépendent: Epiphane, Augustin. *De haeresibus*, le *Prædestinatus*, Théodore. En somme, c'est surtout dans les régions où les « Phrygiens » (montanistes) étaient nombreux que les secondes nocces étaient formellement réprouvées. Ailleurs, en Orient, on se montrait hésitant; en Occident, l'Église novatienne admettait le second mariage.

La rigueur de la discipline pénitentielle a pu être aggravée aussi, au moins en certaines communautés. Novatien, nous l'avons vu, col. 840, admettait à la pénitence et à la réconciliation les pécheurs coupables de certaines fautes charnelles. Il semble que, dans la suite, on ait été plus sévère, l'influence montaniste

aidant. Théodore, qui à la vérité est fort tardif, déclare que chez les novatians il n'est plus du tout question de pénitence: παντελῶς τὸν τῇ μετανοίᾳ τῶν οἰκείων συλλόγων ἐξορίζουσι λόγον, *livret. fab. conf.*, III, 5, *P. G.*, t. i. xxxvii, col. 408 B. Le Pseudo-Augustin n'a un développement filandreux et peu clair, d'où il ressortirait que les novatians ne pardonnaient pas aux fornicateurs; Il leur reproche leur Inconséquence car, semble-t-il dire, ils pardonnent et l'homicide et l'adultère qui sont bien plus graves que la simple fornication, *P. L.*, t. xxxv, col. 2305; édit. Souter, p. 201. Mais il est difficile de rien tirer de ce texte où tout est confusion. Ce que l'on aurait encore de plus clair sur le sujet, c'est un propos que prête Socrate à l'évêque novatien de Nicée, Asclépiadès. Dans une discussion, d'ailleurs fort courtoise, avec Atticus l'archevêque de Constantinople, (105-425), Asclépiadès s'exprimait ainsi: « En dehors du fait de sacrifier, il y a encore d'après les Écritures d'autres péchés mortels, pour lesquels vous, catholiques, sous excluez les clercs, et nous, les laïques, remettant à Dieu le soin de leur pardonner, δι' ἃ ὑμεῖς μὲν τοῦ κληρικοῦ, ἡμεῖς δὲ καὶ τοῦ λαϊκοῦ ἀποκλείομεν, Θεὸς μόνῳ τὴν συγχώρησιν αὐτῶν ἐπιτρέποντε. » // *E.*, VII, xv, *P. G.* t. I. LXVH, col. 796 D. En d'autres termes, l'Église novatienne applique à tous ses membres la règle que les catholiques réservent aux membres du clergé. Chez ces derniers, le clerc coupable d'un péché « mortel » est définitivement exclu (non de l'Église, mais) de sa fonction, chez les novatians le laïque coupable des mêmes fautes est définitivement exclu de la communauté. Cette remarque d'Asclépiadès confirmerait, jusqu'à un certain point, l'observation de Théodore, ci-dessus mentionnée. C'est sensiblement la même impression que donneraient les lettres de Paden à Sympronimus.

Ce rigorisme dans l'administration de la pénitence suppose, nous l'avons dit, une conception de l'Église et une théorie du pouvoir des clefs fort différentes de celles qu'avait précisées le catholicisme. Mais en dehors de ce point, l'on ne voit pas qu'il y ait eu de sérieuses divergences dogmatiques entre novatians et catholiques. La question, toute disciplinaire* mais si grave à l'époque, de la fixation de la date pascale* créa pourtant entre certaines communautés novatiennes et la grande Église une séparation assez apparente. Voir Pâque. Les montanistes d'Asie-Mineure se réglaient pour calculer la date de Pâque sur le comput juif; ils furent suivis par les novatians de Phrygie qui s'étaient plus ou moins fondus avec eux. À l'époque de Valens (364-378) un concile rassemblé à Pâzoz décida que l'on se rallierait au comput pascal des Juifs; ὥστε Ἰουδαίου ἐπιτηρεῖν ποιουντα τὰ ἄζυμα καὶ συν αὐτοῖς τὴν τοῦ Πάσχα ἐπιτελεῖν ἑορτήν, Socrate, *li. E.*, IV, xxvii, col. 540 B. Mais c'était là une particularité des Phrygiens; en Occident les novatians ne s'écartaient pas de la coutume traditionnelle, et en Orient même, malgré les efforts faits par certains pour propager l'innovation phrygienne, il ne semble pas que celle-ci ait dépassé beaucoup les limites de son pays d'origine; tout au plus cette question pascale servit-elle de prétexte à quelque agitateur. Un certain Sabbatius, qui n'avait pu arriver à Constantinople au siège épiscopal, donna son nom à une secte de *Sabbatiani* qui maintinrent cet usage juif. On voulut couper court à ces querelles en faisant déclarer par un synode rassemblé près d'Hélénopolis en Bythinie que c'était là une question « indifférente », ἀδιάφορα, où chacun pouvait se régler d'après ses convictions, Socrate, V, xxi, col. 624. Le parti des *Sabbatiani* n'en continua pas moins son existence séparée.

Les récits de Socrate sur ces démêles intérieurs

de l'Église novatienne nous permettent d'apercevoir quelques traits de la constitution intérieure de celle-ci. Elle ne semble pas différer de ce que l'on voit à la même époque chez les catholiques. On y retrouve évêques, prêtres, diacres, synodes; une certaine prépondérance aussi reconnue aux titulaires des villes plus importantes. À propos du concile phrygien de Puzos, Socrate fait expressément remarquer que l'absence à cette réunion des évêques de Constantinople, Nicomédie, Cotyflum (Kouhla) était bien folle pour atténuer l'importance des décisions prises : ὑπὸ τούτων γὰρ ἡ Ναυαρχία Ὁρησσία μάλιστα κανονίζεται. IV, xxviii, col. 541. — Les sacrements étaient ceux de l'Église catholique: toutefois au dire de Théodoret, *loc. cit.*, les novatien ne pratiquaient pas la chrismation après le baptême, τοῖ ὑπὸ σφω βαπτισμένοι τὸ πανάγιον οὐ προσφέρουσι χρίσμα. Même idée dans Pndcn, *Epist.*, ni, 3, P. i. t. xii col. 1065 A: *Vestra plebi unde Spiritum, quam non consignat uncius sacerdos* ? Aussi avait-on prescrit parmi les catholiques, du moins en Orient, de faire l'onction du chrême aux novatien qui se convertissaient. Inversement et, dès les premières origines, les novatien rebaptisaient les catholiques, qui passaient à leur secte.

II. Ère de dispersion. — A. Harnack, art. *Novation* de la *Calencycloplidie*, t. xiv, p. 240, n fait le relevé, par provinces ou régions, de tous les points de l'empire où, dans les trois siècles qui suivent l'explosion de la crise, se retrouvent des novatien.

1° *En Occident*. — *Gaule* : affaire de Marden, évêque d'Arles, vers 250 (ci-dessus, col. 842); Réliclus d'Aulun, vers 315, rédige contre Novatien un *grande volumen* (S. Jérôme, *Vir. ill.*, 82); au début du v^e siècle, le pape Innocent I^{er} écrivant à Victrice, évêque de Kouen, lui signale entre autres règles canoniques, qu'il ne faut pas rebaptiser les novatien qui reviennent à l'Église, mais seulement leur imposer les mains; quant aux catholiques qui, passés aux novatien et rebaptisés par eux, reviendraient à résipiscence, ils seront soumis à une longue pénitence. *Epist.*, n, 11, P. L., l. xx, col. 475. — *Espagne* : Paden, évêque de Barcelone dans le dernier quart du iv^e siècle, polémique contre un novatien. Symprontanus, voir art. Paqen; mais, au début de la discussion, semble assez mal connaître la secte qu'il confond plus ou moins avec les montanistes. — *Haute-Italie* : vers 390, saint Ambroise consacre le traité *De pœnitentia* à réfuter ex-professo les docteurs des novatien. — *Nome* : à la fin du iv^e siècle, les novatien y avaient plusieurs églises et un évêque: au moment où Théodose vainqueur de Maxime entra à Rome, 392, c'est chez l'évêque novatien Léonce, que Symmaque, fort compromis, se réfugie, c'est par Léonce qu'il obtient sa grâce de l'empereur. Socrate, *H. E.*, V, xiv, col. 601 B. Sous le pape Célestin (422-432), l'évêque schismatique se nommait Rusticula. *Ibid.*, VU, xi, col. 757. Quoi qu'il en soit de l'appartenance au juif converti Isaac (voir ici, t. vm, col. 1 sq.) des *Quiristiones Veteris et Novi Testamenti*, parmi les quelles figure au n^o en la *Contra Novatianum*, il paraît incontestable que l'auteur vivait à Rome et sous le pape Dainasc (366-381); cela montre l'importance que les novatien avaient à ce moment dans la capitale. — *Afrique* : outre les renseignements fournis par saint Cypricn, ci-dessus, col. 842, faire état d'une lettre de saint Léon (i 10-461) donnant aux évêques de la Mauritanie Césarienne des Instructions sur le cas d'un évêque (ou d'un prêtre) novatien, Donatus, qui passe au catholicisme avec tout son troupeau, *Epist.*, xn, 6, L., t. i iv, col. 653.

2° *En Orient*. — *Égypte* : Socrate signale la persécution que saint Cyrille, dès son avènement au siège patriarcal d'Alexandrie (112), dirige contre les nova-

tien : les églises qu'ils avaient à Alexandrie sont fermées et leurs trésors confisqués, l'évêque Théolemptos est dépouillé de tous ses biens. // *E.*, VII, vu, P. G., t. i.xvi, col. 752; mais les communautés novatienne» survécurent, puisqu'à la fin du vi^e siècle. Euloge éprouve encore le besoin de les réfuter. — *Syrie* : Eusèbe d'Émèse, au milieu du iv^e siècle écrit contre eux. — *Asie Mineure* : les novatien y sont nombreux, et Socrate donne sur eux d'assez abondants renseignements; sont mentionnées les provinces et les villes épiscopales suivantes : Hellespont (Cyziqne), Bithynie (Nicomédie, Mécé), Phrygie (Cotyarum), Paphlagonie (où les novatien étaient spécialement nombreux, surtout à Mnntinium), Gnlatie (Ancyre). — Au début du vi^e siècle, Cassiodore fait mention d'un novatien originaire d'Asie et venu en Italie, *De institut, divin litter.*, c. v, P. L., t. txx, col. 1116 B-D. — *Constantinople* : l'histoire de la communauté novatienne de cette ville est racontée avec beaucoup de détails par Socrate qui donne remplacement des diverses églises (il y en avait trois dans l'intérieur de la ville) et la succession des évêques novatien jusqu'à son époque à lui. — *Scythie* : un évêque novation de cette province se trouvait à Constantinople lors de la mort de Paul, évêque novation de la capitale (139). Voir les références à Socrate suivant l'ordre géographique adopté ici : J. *E.*, 11, xxxviii, col. 329 A; — IL xni, col. 105-108; IV, xxvm, col. 540 B; — VU, xxv, col. 796 CD; — IV, xxvn, col. 537-511, 540 B; — II, xxxvni, col. 329 AB; — VI, xxn, col. 729 A; — L x, col. 100-101. xnr, col. 105 C; — II, xxxvth, col. 325 C-328 C; IV, ix, col. 477; V, x, col. 58-1 C-593 A; xu, col. 597 A; xxi, col. 621; VI, xxi, xxiî, col. 728-729; VII, xi, xn, col. 757; xvn, col. 772; xlvî, col. 837; — VII. xlvî, col. 837 C. — Nous n'avons pas de renseignements sur la diffusion des novatien dans l'Illyricum.

Il est impossible de fixer, même approximativement, l'importance numérique de ces diverses communautés. Le 8^e canon de Nicée suppose qu'en certains endroits les novatien groupaient la totalité de la population chrétienne. Ce devait être le cas dans certains cantons reculés de la Phrygie et de la Paphlagonie, où les communautés novaticnnes étaient surtout formées de montanistes.

III. Histoire ultérieure de l'Église novatienne. — La fin du iii^e siècle avait vu, nous l'avons dit, la formation de l'Église novatienne. Nous n'avons pas d'indications sur la manière dont elle se comporta pendant la grande persécution. Quand la paix (ut rendue aux chrétiens, l'Église novatienne en profita comme sa rivale, mais sans participer aux faveurs que bientôt la protection impériale consentit aux catholiques.

Socrate, L x, col. 100-101 (suivi par Sozomène, I, xxn, *ibid.*, col. 924), dit expressément qu'un évêque novatien, Acésclus, sans doute celui de la capitale, fut convoqué par Constantin au concile de Nicée. Interrogé par l'empereur, il répondit qu'il ne voyait aucune difficulté à souscrire la formule de foi conciliaire et les règles établies pour la fête de Pâques; il n'y avait, disait-il, rien que de traditionnel en ces définitions. Il expliqua néanmoins au souverain qu'entre son Église et l'Église catholique persistait le grave différend sur la question de l'ordination. H. Valois essaie de mettre en doute cette anecdote; elle n'a pourtant rien que de très vraisemblable, et il est facile de comprendre que l'empereur ait voulu, à l'occasion du concile, réduire une séparation religieuse qui, à ses yeux, n'avait plus de raison d'être. C'est dans ce sens, d'ailleurs, que se prononçait le concile lui-même en son 8^e canon, Mansi, *Concit.*, t. n, col. 672, qui fait aux cathares > revenant à l'Église des conditions de

faveur. Les clercs resteraient donc le clergé moyen-nant une imposition des mains et un rejet explicite des doctrines rigoristes de la secte relativement aux bigames et aux *lapsi*. Dans les agglomérations qui seraient tout entières novatiennes et où il n'y aurait donc pas de clergé catholique, les clercs ainsi réconciliés conserveraient leur grade et leurs fonctions. Là où il y aurait déjà un évêque catholique, l'évêque novation ne ferait que les fonctions præsbytérales, mais l'évêque catholique pourrait lui donner le titre honoraire d'évêque ou de chorévêque. Cette disposition sous-entend que les prêtres et diacres venus du schisme prendront rang parmi leurs collègues catholiques. — Même libéralisme relatif dans les dispositions de la loi civile à leur égard. Alors qu'une loi du 1er septembre 326 exceptait nettement les hérétiques et schismatiques de certaines faveurs accordées aux catholiques, le souverain, par une loi du 25 septembre, faisait aux novations une situation plus tolérable : *Novalianos non adeo comperimus prædamnatos, ut his quæ petiverunt crederemus minime largienda*. On leur accordait donc la possession incontestée des lieux de culte et de sépulture, *Codex Theodos.*, XVI, v, 2, éd. L. Mommsen, p. 855.

S'il faut admettre l'authenticité des documents contenus dans la *Vita Constantini* d'Eusèbe, ces dispositions favorables aux novations auraient fait place, dix ans plus tard, à une hostilité résolue. Les novatiens figurent en tête de la liste d'hérétiques à qui est adressée la lettre impériale du 1. III, c. Ixiv sq. *P. G.*, t. xx, col. 1110 sq. Le souverain interdit à tous ces gens de s'assembler, même en des édifices particuliers, et confisque leurs lieux de prière, εὐκτηρίου. Si elle a jamais été portée, cette loi ne fut certainement pas appliquée dans sa rigueur. Les persécutions furent dirigées ultérieurement contre les novations, mais parce qu'ils faisaient cause commune avec les catholiques nicéens. Socrate a conservé le souvenir des cruels moments que passèrent à Constantinople tous ceux, catholiques ou novations, qui ne voulaient pas se rallier au credo de Macédonius (voir ici, t. x, col. 1471). L'évêque novation Agélius dut prendre la fuite; une de ses églises fut détruite et d'ailleurs promptement reconstruite dans un autre quartier, avec le concours des catholiques.

Survint le règne de Julien (l'apostat; les novations purent rebâtir l'église détruite et lui donnèrent le nom d'Anastase. L'homéisme de Valens ramena la persécution; catholiques et novations connurent à nouveau les pires ennuis. Ne voulant point se rassembler dans les lieux de culte des ariens (homéens), les quelques catholiques demeurés fidèles fréquentaient les trois églises novatiennes qui finirent par être fermées; Agélius fut une seconde fois exilé. Ces communes souffrances rapprochèrent novations et catholiques; peu s'en fallut, continue Socrate, que l'union ne se lit complètement» μικροῦ τε ἐδῆσθαι ἐνωθῆναι αὐτοῦ. Ce furent les novatens qui déclinèrent l'invitation. Mais le maintien de la barrière entre les deux groupes n'empêcha pas qu'on ne se rendit mutuellement des sendes. Les mêmes persécutions qui atteignaient les nicéens fidèles, à Constantinople, se répétaient dans les provinces voisines. A Cyzique, l'église novatienne fut détruite, une expédition militaire fut organisée contre les novatens de Paphlagonie, qui aboutit à de sanglantes rencontres (tout ceci dans Socrate *fl. E.*, II. XXVIII. Il paraît que, vers la fin de son règne, Valens permit aux novatens de Constantinople de rouvrir leurs églises» a la requête d'un de leurs prêtres, Marcianus, qui était le précepteur de ses deux filles. *Ibid.*, IV, ix. Dans les provinces la persécution dura jusqu'à l'avènement de Théodose.

Nicéen fidèle, celui-ci ne pouvait se montrer sévère

à l'égard de ceux qui avaient souffert pour la foi de Nicée. On le vit bien lors de la conférence qu'il assembla à Constantinople en juin 383, pour mettre un terme aux dissidences religieuses. Port embarrassé, l'évêque catholique, Nectaire, prit langue avec son collègue novation, qui lui délégua son lecteur Sisinnius. *Ibid.*, V, x, col. 584 sq. Peut-être le garant de Socrate donna-t-il ici un trop beau rôle à Sisinnius, qui aurait enseigné à Nectaire le vrai moyen de réduire les hérétiques plus ou moins arianisants par un appel aux anciens Pères. Quoi qu'il en soit, le fait qu'Agélius prit place aux côtés de Nectaire pour défendre l'*homoousios*, ne pouvait qu'impressionner favorablement Théodose. Les novations reçurent officiellement l'autorisation de tenir leurs réunions dans la capitale et d'y avoir leurs lieux de culte; leurs églises jouiraient des mêmes privilèges que les églises catholiques. Voir Socrate, col. 592-593.

Cette tolérance ne devait pas durer longtemps; bientôt le bras séculier, plus ou moins sollicité par l'autorité ecclésiastique, sévit contre les novations. A Borne, au dire de Socrate, VII, ix, col. 756, le pape Innocent Ier (401-417) fut le premier à persécuter les novatens auxquels il enleva beaucoup d'églises. Célestin (422-432) fit de même, et l'évêque Rusticula dut tenir ses assemblées en des maisons particulières. *Ibid.*, xi, col. 757. Les choses n'allaient pas mieux à Alexandrie, où saint Cyrille menait la vie dure aux novations. *Ibid.*, vii, col. 752. Socrate fait la remarque qu'à Constantinople, où sans doute l'on perdit moins aisément le souvenir des souffrances communes, la situation de la communauté novatienne resta bonne jusqu'à l'avènement de Nestorius (428). Aussi bien les évêques qui dirigeaient l'Église schismatique en imposaient-ils par leur science ou leur piété. Agélius, qui avait été si fort persécuté par les ariens, avait eu pour successeur Marcien, l'ancien précepteur des filles de Valens, puis Sisinnius dont la science théologique était appréciée de l'évêque Nectaire, et qui savait à l'occasion donner la réplique même à Jean Chrysostome. VI, xxi, col. 729. Après lui était venu Chrysanthè, fils de Marcien, qui avait fait antérieurement une brillante carrière dans l'administration civile, et dont le prestige consolida fort la position des novatens de la capitale. VII, xii, col. 760. Paul lui succéda, qui de professeur de rhétorique latine s'était fait moine, avait groupé autour de lui un certain nombre d'ascètes et continua sur le siège épiscopal une vie de mortification et de prière admirable, si bien qu'on lui attribua divers miracles. *Ibid.*, xvii, col. 772-773; et xxix, col. 828. C'est à lui que s'attaqua Nestorius dès sa prise de possession de Constantinople; ayant fait détruire l'église des ariens, il pensa pouvoir agir de même contre les novatens. Des personnes considérables parvinrent à l'en détourner. *Ibid.*, xxxix, col. 805. Paul mourut en 439, entouré de la considération de tous; ses funérailles furent un triomphe, l'on y voyait des représentants de toutes les confessions religieuses, qui pour un instant ne formaient plus qu'une seule Église. *Ibid.*, xlii, col. 837. Il fut remplacé par Marcien II, avec lequel s'arrête pour nous l'histoire des novatens de la capitale; les continuateurs de Socrate n'ont pas songé à la poursuivre, Évagre le scolastique ne prononce même pas leur nom.

Il est probable que la loi de 428, rendue contre les dissidents à l'instigation de Nestorius, et qui mentionne les novatens (*et novatiani sive sabbatiani*) au troisième rang entre les apollinaristes et les eunomiens, ne fut jamais strictement appliquée. A toutes les sectes elle interdisait le droit de libre réunion, et prohibait toutes les libérations qu'on pourrait faire en leur faveur, *Codex Theodos.*, XVI, v, 65, p. 878 (insérée au *Code Justinien*, I, v, 5). Tout cela resta théorique. Il

est Incontestable néanmoins que Faction combinée de l'Église et de l'État finit par faire disparaître progressivement. dans les grandes villes d'abord, puis dans les campagnes mémos, les communautés organisées, enfin les derniers représentants de la secte. Il n'est plus question des novatens, comme d'hérétiques vivants à partir du **vi**^e siècle en Orient. Et à ce moment il y avait bien longtemps qu'ils avaient disparu de l'Occident.

I. Sources. — Elles ont été recensées et critiquées* col. 829-831.

II. Travaux. — St. Knckeliux, *Dr htrresi novattana rigue oppositis conciliis Carthaginensi et Romano*, Strasbourg, 1651, plus théologique qu'historique, discussion du point de vue luthérien, sur le pouvoir des clefs et la pénitence; Tillmont, *Mémoires*, t. in, au livre 5. Corneille, p. 428 sq.; et au titre *Les novatens*, p. 471-493 (même l'histoire de la secte jusqu'au **vii**^e siècle); C. W. F. Walch, *Historie der Keiserlichen*, Leipzig, 1764, t. n. p. 185-288, très complet à son habitude, avec renvoi aux auteurs antérieurs (les principaux sont indiqués dans t. Chevalier, *Répertoire, Topobibliogr.*, au mot *Xovatens*); H. Ilngemnn. *Die römische Kirche und ihr Einfluss auf die Disciplin und Dogma*, Fribourg-en-B., 1861; A. Harnack, *Antiquarian*, dans *Protest. Realencyclopädie*, 1904, t. xiv, p. 223-242; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. i; les travaux sur Novatens, mentionnés ci-dessus, col. 828. Hugo Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn, 1926, spécialement le § G, *Die Russfrag bei Cyprian*, p. 211-285, et *passim*; voir la table alphabétique au mot *Novation*.

E. Amasa.

NUGENT François, capucin irlandais (1569-1635). — Né à Mayrath Castle (comté de Meath en Irlande), en 1569, il fit ses études aux universités de Paris et de Louvain et entra dans l'ordre des frères mineurs capucins, le 4 octobre 1591. Incorporé à la province belge, il fut envoyé, après son ordination sacerdotale, en 1591, en France, pour y enseigner la philosophie aux jeunes religieux. Il fut un des plus ardents propagateurs du mouvement pseudo-mystique, qui sévit. À cette époque, parmi les capucins belges. À peine rentré de Rome, où il avait été appelé en 1598, pour se justifier, il fut suivi, en Belgique, par le général, Jérôme de Sorbo, canoniste connu, qui vint faire la visite de la province. Il priva François Nugent de sa voix active et passive, ainsi que le provincial sortant, Hippolyte de Bergame. Mais Nugent se justifia au chapitre général de 1599, devant le pape Paul V, de sorte que les peines dont il avait été frappé, furent levées. Nommé gardien du couvent de Tournai, en 1610, il fut chargé, en 1611, de propager les capucins en Allemagne. Il partit, en qualité de commissaire général, avec quelques autres religieux et fonda le couvent de Cologne. En 1615, le pape Paul V le nomma vicaire apostolique et commissaire général de l'Irlande. Il vint habiter à Charleville, où il rassembla plusieurs capucins irlandais. Il partit, en 1631, avec la première mission, composée de deux Pères, en Irlande. De retour à Charleville, en 1625, il repartit pour l'Irlande, en 1629, et, en 1634, il fonda un collège irlandais à Lille. Ayant démissionné, la même année, comme commissaire général de la mission irlandaise, il fut comme successeur le P. Barnabe Barnewall. Il mourut à Charleville le 18 mai 1635 et fut enterré devant le maître-autel de l'église des capucins. François Nugent ne s'est pas seulement rendu célèbre par son zèle à propager son ordre en Rhénanie et en Irlande, mais aussi par ses nombreux ouvrages théologiques, ascétiques et mystiques. J. H. Sbaralca, *Supplementum*, lui attribue les ouvrages suivants : 1. *Cursus theologicus*; — 2. *Cursus philosophicus*; — 3. *Tractatus contra ministrum acatholicum*; — 4. *Epitome Cocery de controversiis*; — 5. *Taulerus expensus in defensum*, dans lequel, il se justifie, au chapitre général de 1599, du pseudo-mysicisme, pour lequel

il avait été puni, en 1598, par le général; — 6. *Secreta itinera orationis*; — 7. *Paradisus contemplationum*; — 8. *Liber de meditatione et conscientie examine*, qui aurait été très répandu parmi les rapucins de la Flandre; — 9. *Sermones plurimi*; — 10. *Tractatus de Hibernia*,

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ordinis minorum S. Franchi Capuecinorum*, Venise, 1747, p. 97; J. IL Sbaralca, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. 1, 2^e édit., Rome, 1903, p. 290; Michael « Tugio, *Bullarium capuecinorum*, L. iv, Rome, 1746, p. 279-280; t. v, Rome, 1748, p. 271-281; *Analecta ordinis minorum capuecinorum*, t. xn, 1900, p. 150, 180-183 et p. 217; Father AngliK, O. S. F. C., *Pages from the Story of the Irish capuchins*, Cork, 1915; Father William, O. S. F. C., *The story of the capuchin franciscans in England*, Rochdale, 1924; A. O'Flandm, *Erin, Eenige bladzijden uit Ireland's geschiedenis en zijn betrekkingen met Vlaanderen*, Nieuport, 1922, p. 129 sq.; P. Hildebrand, *Un mouvement pseudo-mystique chez les premiers capucini belges*, dans *Franciscana*, I. vn, 1927, p. 256-263; *Pater Franchrut Sugent, O. M. Cap. (IS69-143S)*, dans *Franciscana*, I. xi, 1928, p. 21-28,

A. Teetaert.

NUMAR Christophe, frère mineur de l'observance (t. 1528). — Originaire de Forlì, il fit ses études à Bologne. Après s'être enrôlé dans l'ordre des frères mineurs de l'observance, il continua et compléta ses études à Paris, où il devint docteur en théologie. Chargé d'abord de l'enseignement auprès de ses jeunes confrères. Il fut élu, en 1507, vicaire-général des provinces cisalpines de l'ordre et, en 1517, il devint le premier ministre général de la branche franciscaine réformée des frères mineurs de l'observance. Un mois plus tard, il fut créé cardinal de Sainte-Marie in Aracœli, par Léon X. En 1520, il fut élevé au siège épiscopal de Ischia, en Italie, et, en 1526, à celui de Hier, en Provence. Christophe doit avoir été chargé également du diocèse d'Alatri, puisque nous lisons, dans les actes consistoriaux, que Philippe de Herculanus devint évêque d'Alatri le 20 avril 1528, après la mort de Christophe Numar. D'importantes missions lui furent successivement confiées : délégué apostolique, d'abord, auprès du roi de France. Il devint ensuite nonce apostolique et exerça les fonctions de commissaire pour la construction de la basilique vaticane. Pendant le siège de Borne, en 1527, par les soldats du duc de Bourbon, Christophe fut insulté, maltraité et fait prisonnier. Son héroïque conduite lui valut des lettres de condoléance, en même temps que de félicitation, de la part de Clément VII, de François I^{er} et de Henri VIII. Il mourut à Ancône, le 23 mars 1528 et fut enterré dans l'église du couvent d'Aracœli.

À côté d'une exhortation, adressée à François F^r pour l'engager à prendre les armes contre les Turcs : *Exhortatio ad Galliarum regem Franciscum I, in Tureas*, Christophe a laissé plusieurs lettres, dans lesquelles il prie François I^{er} et d'autres princes de libérer le pape Clément VII. On peut les trouver dans *Historia Foroliviensis*, l. II, ad ann. 1517, de Paulus Bonolus et dans *Vita virorum illustrium Foroliviensium*, lib. Lc v, de Georgius V Marchesius. Il était aussi l'auteur de nombreux écrits théologiques et ascétiques qui, malheureusement, ont péri pendant le siège de Rome.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. xvt, Rome, 1736, p. 15, 60, 110, 236 et 255; J. IL Sbaralca, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. i, Rome, 1908, p. 207; Picconl, *Cenni biografici sugli uomini illustri della Franciscana provincia di Bologna*, t. i, 1894, p. 380; Christophor Farli, dans *Kirchliches Handlexikon*, t. I, 1907, col. 926; P. Robinson, *Christopher Numar of Forlì*, dans *The catholic encyclopedia*, t. xvj New-York, 1911, p. 25.

A. ILLIAF.KT.

NUNEZ Jcnn, frère mineur qui ne doit probablement pas être identifié avec Jean François Nunnus, ni avec JonnnctUnusdc Nifio, comme le soutient sans preuves J. II. Sbnralca, *Supplementum*, t. n, p. 108. (L. Wadding. *Scriptores*, 2^e edit., p. 110, 146 et 154-155, qui fut leur contemporain en fait trois personnages distincts). — Jean NuAez a vécu vers la fin du xvi^e siècle et au début du xvn^e. Originaire de Torres en Espagne, il fut un théologien remarquable et un historien solide. Marguerite d'Autriche, pauvre Clarisse déchaussée du couvent de Madrid, le choisit comme confesseur, tandis qu'à cause de ses qualités éminentes, il fut désigné comme consulteur de la Sacrée Inquisition en Espagne et élu définitif de sa province de Saint-Jacques. Jcnn NuAez fut aussi un adversaire acharné des frères mineurs déchaussés, qu'il attaqua par de nombreuses œuvres polémiques, dont une des plus remarquables est une apologie de son ordre, dirigée contre le vicaire général des frères mineurs déchaussés: *Apologeticus adversus vicariatum generalem minorum discalceatorum*. Cette apologie aurait été composée en 1625 et doit s'identifier avec le *Tractatus ad Gregarium XV in defensionem sui instituti*, que L. Wadding, *op. cit.*, p. 155, attribue à Joanncttlnus de Nino. Il a composé de nombreux ouvrages, dont la plupart furent édités à Salamanque, où il fut de résidence pendant de longues années. Le plus remarquable est sans conteste une série d'instructions, en langue espagnole, pour les différents états, qui se rencontrent dans l'Église : *Instruction de todos los estados de la Iglesia, autoridad y potestad de los Prelados superiores y inferiores, en qualquiera juyzio y administration. Y consideraciones espirituales, niuy provechosas para la buena instruction de la vida Christiana, con indices para los predicadores*. Ce traité fut publié à Salamanque. en 1618.

Il a écrit encore les ouvrages suivants : 1. *Tractatus apologeticus in Germanicum Alcoranum*; — 2. *Expositio brevissima regate seraphiac ad Gregorium XV*, publiée à Salamanque, en 1622; — 3. *Expositio capitis iv ejusdem regule seraphicæ*, Salamanque, 1623; — 4. *Sandorale 'craphicum*, Salamanque, 1623.

Une autre raison pour laquelle nous pensons qu'il faut distinguer Jean NuAez de Joanncttino Niûo est que, peu de temps avant la publication de *VInstruction*, qui certainement est une œuvre de Jean NuAez, à savoir le 2 juin 1618, (*VInstruction* fut éditée après le mois de juin de la même année) Joanncttino NiAo fut élu, au chapitre général de Salamanque, commissaire de l'ordre à la Curie romaine (cf. Mclchiorri, *Annales minorum*, t. xxv, Quaracchi, 1886, p. 289, n. iv). Jean Nufiez mourut, A Salamanque, vers 1630.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2^e édit., Rome, 1906, p. 140, 146 et 154-155; J. II. Sbnralca, *Supplementum ad Scriptores trium ordinum S. Franciscæ*, t. n, 2^e édit., Home, 1921. p. 108.

A. Teet aer t.

NYDER ou **NIDER** ou **NIEDER** Jcnn, dominicain, né à Isny en Souabc, dans les dernières années du xiv^e siècle. Après des études à Vienne et à Cologne, Jean Nydcr, vint à Constance (1414) pour suivre les débats du concile, professa la théologie à Vienne, travailla à la réforme des couvents dominicains de l'Allemagne du Sud et prêcha. Il était partisan des idées de réforme conciliaire et était prieur à Bâle au moment où s'y ouvrit le concile. Dès l'année 1431, il fut dépêché aux hussites pour les inviter à y participer. Ambassadeur avisé, il réussit à ses fins, insistant, tout au moins pendant les premières années, pour que le concile se maintint, malgré le désir du pape. Plus tard, Nydcr professa à Vienne et mourut à Nuremberg le 13 août 1438. Il est surtout connu pour avoir composé un recueil

d'anecdotes et de diableries intitulé *Formlearlum mi Myrmctia bonorum*, imprimé à Strasbourg. 1517, Paris, 1519, Douai, 1602. Par un dialogue entre *Pigtr* et *Theologus*, l'auteur propose constamment aux chrétiens l'exemple de la laborieuse fourmi. L'ouvrage contient divers traits pleins d'intérêt pour l'histoire religieuse et même politique de la première partie du xv^e siècle. Ses longs développements sur les méfaits démoniaques ont fait dire charitablement à Touron que Nydcr en parlait pour repousser ces « superstitions ». Il semble plutôt sacrifier aux goûts de son temps dans ce *formlearlum*, qui est surtout fait d'anecdotes à l'usage des prédicateurs. Nydcr est aussi connu comme auteur d'un *De reformatione religiosorum*, Paris, 1512; Toulouse, édition partielle. 1609; Anvers 1611, intéressant l'histoire de la réforme religieuse du xv^e siècle. On possède ses *Sermons*, Strasbourg. H89, Paris 1500. Ses lettres, *Monum. conc. gêner. ncc.* AT, Vienne, 1857, intéressent l'histoire du concile de Bâle et celle des hussites. Ses écrits mystiques comprennent *VAlphabeticum divini amoris* attribué à Gerson et une paraphrase de Calisien : *Virrundzivanzig guldin har/en*.

Nydcr est peut-être surtout digne d'intérêt comme moraliste. Non seulement il a composé parmi d'autres écrits (*De lepra morali in c. XHI Levit.*, 1470, Nuremberg etc...; *De modo bene vivendi*, 1495, Paris) un *Tractatus de contractibus mercatorum*, maintes fois édité à une époque où le développement économique donnait une grande importance à ce problème; mais il a rédigé, sous le titre de *Præceptorium divini legis i. e. de decem præceptis*, Bâle, 1473, etc..., un important traité de morale, où un grand nombre de questions sont posées, qui sont généralement résolues par un substantiel résumé des opinions de saint Thomas. Surtout Nydcr a écrit un *Consolatorium timorata conscientia*, Paris, 1487, etc..., Important pour l'histoire de la théologie morale. L'auteur ne prétend pas faire œuvre originale et dit, à la fin de son livre : *a cujusmodi compilatione si quisque quod suum est recipere velit, nihil aut modicum auctori manebit*. Les auteurs utilisés sont, après saint Thomas (et plutôt que les Pères de l'Église : Grégoire ou saint Augustin), Philippe le Chancelier, Hugues de Saint-Victor, Albert le Grand, la *Somme théologique* dite d'Alexandre de Halés, Haymond de Pcnafort. Guillaume de Paris, Durand, Scot, Pierre de La Palud, Jean de · Erdcnberch ». De l'ensemble de ces auteurs réunis dans un esprit général du thomisme, Nydcr tire une théorie de la conscience très opposée au probabilisme et basée sur ce fait que le *probable* est un *certain* en matière contingente, un *certain* exclusif des autres opinions moins probables et qui gouverne la conscience : *Certitudo triplex est in genere : una supernaturalis, altera naturalis, tertia moralis seu civilis... Certitudo vero moralis seu civilis tangitur una cum præcedenti certitudine a philosopho in Ethic. suo principio, cujus sententia hæc est. Disciplinati est in unaquaque re certitudinem quarere, juxta exigentiam materia. Equè enim vitiosum est, inquit, persuadentem quarere mathematicum et moralem demonstrantem. Non enim consurgit certitudo moralis ex evidentia demonstrationis, sed ex probabilibus conjecturis grossis et figuratibus, magis ad unam partem quam ad alteram. Dicitur autem probabile quod pluribus et maxime sapientibus apparet verum* », in. 14.

J. Meycr, *Ueb. der Heforniactio Jrcdigerwdcns*, édit. Belchert, Leipzig, t. n. 1908; t. i. 1909; Quéttf-Echnrd, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. i, p. 752-754; A. Touron, *Histoire des hommes illustres de Vordrc de Saint-Dominique*, L. iv, 1713, p. 218-246; J. A. vchlnch, *Geschichte der Wiener Universität im ersten Jahrhundert ihres Bestehens*, I. I, Vienne, 1865; K. Schkkr, *Magister Johanns*

Si'irr ,1er l>rrdi(irr-lir,i<lrr, Mnyener, ISS.»; ! t i Paris V»00, p. 398; G. Lohr. *Oie Teulania im XΓ*
K. Schlehr. Ä" . (li,,, Ktrrhrrnlcrikon, I. IX. !*'.>: *Jahrhundert, dam Q/4/rn und I^idiun^ zut Gnch.*
col. 312-:««: A:/' X;.,,»>. I. iv. Pari*. l'"»'. j. *der linrninlkaner, Ix-lpzitf.*
<" N. Vnloh./x! el le concile fllie-HSOJ. M.-XL G o r c e.

OBERHAUSER Benoît, moine bénédictin de Lambach, théologien et canoniste, fébronien militant et théoricien du josphisme (1719-1786).— Il naquit le 25 Janvier 1719, à Weidcnholz, village situé en la paroisse de Wclzcnkirch. dans la Haute-Autriche, d'une famille distinguée .Après de brillantes études littéraires au gymnase de KremsmOnster. il subit le cours de philosophie à l'université de Salzbourg, et fit de sérieuses études de droit civil et canonique à Ingolstadt et ô Vienne. Son année de noviciat accomplie, il fit profession à l'abbaye de Lambach, le 13 novembre 1710, et fut ordonné prêtre le 12 mai 1713. Les études philosohiquescs canoniques auxquelles il continuait de se livrer le désignèrent h son abbé pour un vicariat à Neukirchen, près de Lambach, où il travailla à ramener à la vraie foi un groupe de fidèles passés au protestantisme .Mais, après un court passage dans la chaire de philos» phic de Salzbourg (1753), il fut appelé par le prince-évêque Joseph, comte de Thun, à enseigner le droit canonique et l'histoire ecclésiastique au séminaire épiscopal de Gurk-Strasbourg en Carinthlc. Après trois ans d'enseignement, il obtint, rn 1760, le grade de docteur en droit canonique à l'université de Salzbourg et, à la demande de l'abbé de Fulda, il fut nommé professeur de droit canonique à l'académie de cette dernière ville.

Sa carrière professorale s'y trouva brisée moins de trois ans après, à la suite des apologies qu'il fit de Pierre de Marca, de Van Espen, et autres théologiens jansénistes et gallicans, défenseurs du pouvoir civil, et surtout 5 l'occasion de scs *Leçons sur les décrétales* publiées en 1762, et qui étaient toutes favorables à la nouvelle Jurisprudence canonique que Ton cherchait dès lors à introduire en Autriche, et à laquelle Joseph II allait donner force de loi (voir le mot Joséphisme). Le livre de dom Obcrhtluser et les thèses qu'il avait fait soutenir publiquement furent l'objet d'une condamnation de l'index du 16 février 1761 .L'auteur fit une soumission publique et solennelle. Cependant le pape Clément XIII écrivit à M. de Bibra, évêque de Fulda, d'avoir à renvoyer ce professeur intempérant, et dom Oberhüuser trouva asile d'abord à Lambach, son monastère de profession, puis à Salzbourg. près du prince-évêque

Il se mit à écrire contre scs adversaires personnels, et, en premier Heu, contre L. Beck, bénédictin du monastère de Schwarzach en Franconle, qui était devenu M>n successeur à Fulda et s'« tait attaqué à l'une de scs thèses favorites sur lrs origines du droit de l'Églisc nu sujet des empêchements de mariage .Les libelles qu'il publia à cette occasion, de 1771 à 1777, lui attirèrent de sévères réponses du c;mp dp l'ultramontanisme et lui firent beaucoup d'ennemis. Ils lui valurent naturellement une ccrt. in» réputation parmi les défenseurs du josphisme, et l'« prince Cnllorcdo, archevêque de Salzbourg, le nomma conseiller ecclésiastique, en 1776.

Les de rnière*années du religieux bénédictin s'épuisèrent « n des libelles de plus en plus violents contre ceux qui osaient critiquer son système théologlque, en particulier contre le P. A. Schmidt, S. J.» et le

P. Marc-Antoine de Hochstadt, capucin de Mayence. Il mourut en pleine lutte, des suites d'une hernie négligée, qui le fit s'aliter le 4 avril 1786, et l'enleva le 20 du même mois.

Dans son épitaphe, rédigée par un confrère et conservée par la chronique de Lambach éditée en 1865 (p. 46), on l'appelle *celebratissimus canonici juris consultorum in Austria corlphæus, uttramontistarum validissimus malleus*. Il faut dire cependant que, même en son pays, les ouvrages d'Oberhüuser ont perdu beaucoup de leur crédit, depuis que la crise josphiste a montré la tendance de ces nouvelles théories théologiques et canoniques, imaginées dans des vues hostiles nu Saint-Siège et au pouvoir ecclésiastique, et soutenues imprudemment par des écrivains au moins malavisés. Il sera d'ailleurs difficile de faire admettre l'entière bonne foi du théologien de Salzbourg, hien qu'il faifie faire très grande 'a part de la tyrannie des préjugés d'école et des méfaits de l'esprit nationaliste en matière de **théologie**. On ne peut expliquer autrement la ténacité déployée par Benoît Oberhâuser à défendre scs positions. Par le souci même qu'il apporta, dans sa vieillesse, à publier les opinions avancées qui lui avalent valu le blâme du pape, il a plus que mérité l'oraison funèbre de la chronique de Lambach : *principiis Quesnellii et Manespen deceptus iltorumque mordai propugnator*.

Voici la série de ses œuvres, avec un aperçu de sei principales thèses :

1° *Ouvrages de philosophie*, . Deux livres reproduisant son cours de Salzbourg de 1753-1751 : 1. *Synagma causarum, ex quibus nata, propugnata et emendata philosophia*, Salzbourg, 1754, in-4°; 2. *Sensations natura et structura, ibid.*, 1755, in-le.

2° *Œuvres didactiques*. — Son grand ouvrage canonique, qui le fit renvoyer de Fulda, parut en deux séries : I. *Praelectiones canonica: juxta titulos Decretalium, ex monumentis, auctoribus et controversiis melioris notie in tres primos libros Decretalium*, parues simultanément, en 3 vol. in-1°, à Anvers, 1761-1763, et à Lauterbach en 1762-1763. L'édition d'Anvers porte en son titre *In V libros Decretalium* ; mais la note se trouva fautive, du jour où la publication du commentaire fut arrêtée par le décret de l'index de 1764 : il no comprenait encore que les trois premiers livres des I Décrétales —2. La fin du commentaire parut dans une autre série et dans un esprit légèrement difflérent : *Pru·lectiones canonica? in librum IV et V Decretalium, adauctu* et emendata· per Sebastianum Schaaf*, Utrecht, 1765. Ce supplément fut réimprimé en 2 vol. in-8°, h Francfort-sur-le-Mein et à Leipzig en 1771, puis en 3 vol. in-8@. à Salzbourg, en 1785, mais cette fois par les soins de l'auteur, qui ajouta au titre : *hodiernae crudittionh genio et studio aliquando accommodatae, nunc in correctorem et uberiores ordinem, plurimis, mutatis, digesta*. Entendons par 15 que, dans cctle réédition définitive et seule vraiment authentique, B. Oherhftuser avait rétabli dans leur Intégrité originelle certaine-» thèses gallicanes édulcorées par Schaaf dans «a première édition, que l'auteur n'avait jamah

voulu reconnaître, comme entachée d'ultramontanisme. — 3. Ces *Preeledtones* furent résumées par lui en un *Compendium pnvleclunum canonicarum juxta V libros Decretalium*, à Francfort, 1773 et 1779, en deux tomes in-8°.

Dans son cours de droit canonique Benoît ObcrliAuser a le mérite d'exposer sans ambages les thèses maîtresses du système fébronien, qui allaient devenir, en Autriche, les directives générales du josphisme. Il amoindrit la primauté du pape aux proportions d'une « prééminence de nom et d'honneur », et dans les limites tracées par les conciles de Constance et de Bâle. Il attaque l'infailibilité du pape, sa supériorité sur le concile, etc... Il exalte d'autant plus les prérogatives des évêques et, en général du clergé séculier, voire régulier. Vis-à-vis de l'État, l'Églisc n'a aucun droit de fixer les frontières dans les questions mixtes; a plus forte raison le pape n'a-t-il aucun droit sur le temporel des princes. Pour la question du mariage, en particulier, le théologien bénédictin de Fulda marquait déjà, dans son cours de 1762, les positions qu'il devait tenir durant près de vingt-cinq ans et jusqu'à sa mort : séparant le contrat du sacrement, il attribue à la puissance civile la juridiction sur le mariage en tant que contrat, et à l'Églisc, en tant que sacrement. Il infère de cette théorie qu'il appartient aux princes seuls de constituer les empêchements véritables ou dirimants, réservant à l'Églisc de régler ce qui regarde la sainteté du mariage, par des empêchements qu'il appelle *impedientia*. Si elle a pu imposer des empêchements dirimants, c'est par concession des princes. Il fait appel, pour celle thèse caractéristique du josphisme, aux arguments de Launoy, de même que, pour la suprématie du pape, il copiait Van Espen et Fleury.

3° *Ouvrages polémiques*. — Pour défendre contre les condamnations officielles et les attaques privées ces deux points sensibles de son système canonique, dom Benoît fut amené à faire deux séries d'opuscules, des libelles de polémique serrée sur l'une ou l'autre de ces deux thèses, et des résumés tendancieux des historiens français, et d'un canoniste gallican. Voici d'abord la série de scs libelles sur le pouvoir de l'Églisc en matière d'empêchements de mariage : 1. *Apologia historico-critica divisarum potestatum in legibus matrimonialibus impedimentorum dirimentium*, Francfort-sur-le-Mein, 1771, in-8°, 51 p. Cet opuscule était dirigé contre le P. dom L. Beck, son successeur à Fulda, qui l'avait accusé d'hérésie sur ce point de la doctrine du mariage. Sept ans plus tard, le libelle fut réédité à Vienne dans la collection canonique d'Eybel, qui devait servir de manuel aux réformateurs. — 2. Mais, dès 1771, à Francfort, et en 1776 à Vienne, une réponse plus ample voyait le jour, sous ce titre : *Systema historico-criticum divisurum potestatum... ex avitis same theologia- et jurisprudentia canonica principiis*, un vol. in-8°. — 3. A une nouvelle accusation du jésuite A. Schmidt, Oberhiluser *oppos*a un violent démenti, intitulé : *Causa decisa divisarum potestatum in legibus matrimonialibus...*, Francfort et Leipzig, 1777, in-8° de 227 pages. Les amis de l'auteur convinrent eux-mêmes que sa réplique était pleine d'aigreur. — 4. A une dernière attaque du capucin Marc-Antoine, qui avait osé publier une *Disquisitio canonica causa decisæ*, Mayence, 1780, dernière réponse du vieux bénédictin de Salzbourg : *Pugellx volantes de causa decisa pro studio juris regii integri illustrando*, Francfort et Leipzig, 1782, in-8°. Le titre si curieux de cet opuscule et son ton très violent marquent le paroxysme d'une longue polémique de vingt ans; et les derniers mots du titre : *pro studio juris regii integri illustrando*, ont l'avantage de démasquer les intentions de l'auteur : relever l'autorité des princes temporels, au préjudice des droits de l'Églisc. Deux autres livres de

polémique concernent la place du pape et des évêques dans l'Église josphiste : — 5. *Specimen cultioris juris-prudentiæ canonica: ad justas ideas divini primatus in romana Ecclesia evolvendas*, Francfort et Leipzig, 1777, in-8° : Fauteur s'appuie sur les décrets des conciles de Constance et de Bâle pour limiter la primauté du pape plus encore que ne le faisaient la plupart des docteurs gallicans. — 6. *De dignitate ulriusque cleri tam saecularis quam regularis dissertatio*, Salzbourg, 1781-1786, en deux parties, dont la première seule fut publiée par Oberhüuser, en 1781 d'après Meusel, en 1785 d'après les autres biographes; c'est un recueil tendancieux tiré des Pères et des conciles, qui mentionne les prérogatives des évêques et des abbés, que la centralisation romaine avait abolies peu à peu. L'apparition de cette thèse, chère aux jansénistes de Hollande et à Fébronius, coïncide avec l'approbation trois fois répétée du livre de Fébronius par le gouvernement de Joseph II et doit être regardée comme une contribution manifeste au mouvement josphiste. La seconde partie, parue à la fin de 1786, après la mort d'Oberhäuser, contenait une biographie de l'auteur, et ne faisait plus mystère de ses tendances : *Auctoritates Patrum ad mentem celeberrimi Dom Zegeri van Espen et secundum illustriora (sic) reformationis regis per Austrian concinnatae*.

1° *Traductions tendancieuses*. — Un peut se contenter d'une simple énumération sans marquer en détail les raccourcis systématiques et les notes de circonstance que le bénédictin autrichien commettait dans ces prétendues traductions; il était assurément très loin de la loyauté et de la sérénité que ses confrères de France surent garder dans ces sortes d'ouvrages; d'ailleurs il utilisait souvent des adaptations françaises déjà entachées de parti-pris, il donna dans ce genre : 1. *Thomassinus abbreviatus*, Salzbourg, 1774, 3 vol. in-4°, de 395, 388 et 225 p. C'était un résumé travesti de *l'Ancienne et nouvelle discipline de l'Église* de l'honnête Thomassin, fait d'après Héricourt, et rendu conforme au système josphiste de la dévolution des bénéfices ecclésiastiques entre les mains de l'État. — 2. *D. Zegeri Bernardi van Espen jus ecclesiasticum in epitome redactum ac sub junctis brevibus sententiis atque argumentis studii palristici instructum*, Vienne, 2 vol. in-8°, sans date. Les efforts d'adaptation furent moins grands ici, puisque Obcrhiluser s'adressait à l'un des coryphées du mouvement antiromain; de plus on dit qu'un jésuite, qui avait eu communication du manuscrit y fit des corrections qui déplurent beaucoup au traducteur. — 3. *Manuale selectorum conciliorum et canonum aliarumque rerum memorabilium puta historiam ecclesiasticam D. abbatis de Fleury per breves epochas XVI siccatorum*, Salzbourg, 1774, in-8°. Le livre fut, au rapport de Schulte, condamné par la Congrégation de l'index dès l'année suivante.

JOcher-Hothermand, *Gtlehrten-Lexicon*, t. v, Brème, 1816, col. 838; Meusel, *toxicon*, t. x, p. 1-1-116; *Scriplorei ordinis S. HnedieU qui ir50-1880 fuerunt in imperio austriaca-himgurico*. Vienne, 1881, p. 322-323; Hurter, *Xomenclator*, t. v, 3^e édit., col. 500; Hoefer, *Nouvelle biographie universelle*, t. xxxviii, 1862; Michaud, *Biographie universelle ancienne et moderne*, t. xxxi; Feller, *Dictionnaire historique de biographie universelle*, t. iv, Paris, 1837, p. 170; \ de Ho^kovany, *Homanus Pontitcx tamquam primas Ecclesie*, t. m, Nitrtte, 1867, p. 735; Hinchling, *Histar lut. Huidbitch*, t. vi a, p. 337.

P. SÉJOUKNÉ.

OBERNDORFER Cêlostin, bénédictin bavarois (1721-1765). — Né le 20 septembre 1721 à Landshut, fit profession à l'abbaye d'Obcrnaitach, où il enseigna la théologie dogmatique et morale jusqu'aux environs de 1752. Vers cette époque, il devint professeur de logique au lycée épiscopal de Freising, puis pro

fcseur ordinaire, préfet des écoles, enfin conseiller ecclésiastique du même évêché. Bien que son nom figure encore, par erreur, dans *l'Addresskalendar*, [ublié à Erlangen en 1768. et dans celui de 1769, il faut maintenir avec il. Hurter, qu'il mourut, jeune encore, le 18 septembre 1765.

Ses fonctions ramenèrent à traiter de la méthode théologique, et à défendre d'abord, contre les docteurs protestants d'Allemagne, J. Brucker, Wolf, Gottscheid et Jean-Ernest Schubert, le procédé dialectique usité en philosophie et en théologie scolastique. Dans les dix dernières années de son enseignement, prévenu par ses propres apologies contre les excès de la méthode déductive, il s'efforça de concilier dans ses ouvrages la scolastique et la théologie positive. N'était cette orientation heureuse qu'il tenta de donner à l'enseignement théologique dans les écoles épiscopales de son pays, il faut bien avouer que les réalisations qu'il en présenta ne méritent guère de sortir de l'oubli.

Voici les principaux ouvrages sortis de sa plume féconde : *De caritatis initio*, dissertation théologique sur la qualité de la contrition nécessaire pour l'absolution sacramentelle, in-4°, publié à Ratisbonne en 1751; *De usa formic conditional^*; in-4°, édité à Freising en 1752, réédité en 1757. Ce sont là deux fragments de son cours de théologie morale en son monastère. De son enseignement de la logique au séminaire de Freising, sont sortis deux opuscules polémiques : *Schote catholicorum tum philosophia, tum theologia propter suam quam in docendo usurpant dialecticam, nola pedontismi, contra heterodoxos... vindicate*, Freising, 1751. L'auteur avait adjoint à son apologie de la dialectique «les spécimens d'argumentations soutenues par ses élèves au séminaire de Freising. Il poussa sa pointe dans ses *Vindictæ continuahc, quibus J. Bruckeri duo asserta, unum quo S. Gregorium M. melioris philosophia: ruinam, alterum quo Lutherum reformatæ philosophia: ducem scribit, falsa ostenduntur*, Freising, 1757. Dans les années suivantes, prémisses «le son cours de dogmatique, Oberndorfer donna : *Kesolutiones ex psijchotogia et theologia naturali*, Freising, 1758, in-I-; *De sacramento ordinis*, 1759, réédité en 1761. En 1760, il étudie les trois premiers lieux théologiques : l'Écriture, la Tradition et l'Églisc, et il en fait un juste volume : *Brevis apparatus eruditionis*. Vienne, 1760; en 1762, il se constitue une liste des meilleurs théologiens à consulter, et il la fait imprimer sous ce titre : *Systema thrologico-dogmatico-historico-criticum*, Freising, in-8°. Ces deux opuscules marquaient l'intention du Jeune professeur d'adoindre à la rigueur du raisonnement une sérieuse information positive; ils venaient à leur heure compléter logiquement son bagage méthodologique. Ce Juste équilibre faisait bien augurer de son enseignement magistral, lequel pourtant ne nous apporte qu'une déception de plus, en ce siècle de décadence théologique. Il se fixa en douze vol. in-8°, publiés à Freising, sous le titre: *Theologia dogm ihco-hislorico-scholastica ad usum episcopalis hycal Fr(singentis* : les cinq premiers tomes seuls furent édités par l'auteur, dans les années 1762 à 1765, avec la même régularité qu'il avait mise Jusque-là dans ses publications. Le premier tome contenait une mise au point des idées de l'auteur sur les *fontes theologte*; les sept derniers volumes de la collection parurent d'après ses notes, mais par les soins de son collègue, dom Anselme Zachari. de 1768 à 1780, à Freising. Tout ce qu'on peut dire en faveur de ce traité, c'est que les prerogatives du souverain pontifical y sont vigoureuse, ment affirmées, et entre autres l'Infaillibilité du pape

Jôeh*r*IV>lcnnntind. *Getehrten-texicmi*, t. v, 1816, col. 893, Meuw-I, *Lexicon*, t. x. p. 150; H. Hurter, *Nomenclator*, 3. edit., t. v, col. 29.

P. Sejovr mL

OBERRAUCH Antoino-Nicolae, frère mineur (1728-1808), plus universellement connu sous son nom de religion Hénactien, fut un adversaire acharné de la secte des illuminés et Jouit d'un grand prestige, tant comme moraliste et canoniste que comme directeur spirituel. Né au Sarnthal, dans le Tyrol, en 1728, il fit ses études à Innsbruck, où il étonna, en 1750, les franciscains par ses brillantes réponses. Il entra, la même année, chez les frères mineurs, dans le couvent de Kaltern, sur les invitations répétées des religieux de cet ordre et fut ordonné prêtre, en 1753. Il enseigna la philosophie à Innsbruck, Fussen et Botzen et le droit canonique à Halle et à Innsbruck, il fut également, dans cette dernière ville, professeur de théologie morale et de droit canonique depuis 1766 jusqu'en 1782. Il exerça, à plusieurs reprises, dans l'ordre, les fonctions de définitéur et, depuis 1781, il fut le confesseur de l'archiduchesse Isabelle qui résidait à Innsbruck. Le P. Héradien fut surtout recherché comme directeur d'âmes. Il mourut à Schwaz, le 22 octobre 1808, à l'âge de 80 ans.

Malgré les nombreuses occupations qu'entraînaient le professorat et la direction des âmes, Oberrauch trouva encore les loisirs pour publier de nombreux ouvrages. Parmi eux, les *Institutiones juslitte Christiana: vel Theologia moralis*, occupent certainement une place d'honneur. Cet ouvrage, en 4 volumes, parut à Innsbruck en 1774 et 1775. Il fut mis à l'index en 1796, parce que plusieurs assertions ne furent pas interprétées par tout le monde dans un sens catholique, comme le déclara le cardinal Borgia sur la demande des évêques allemands. Une nouvelle édition, intitulée : *Theologia moralis*, en huit volumes, parue à Bamberg et Nuremberg, en 1791-1798, resta sans critiques. La première édition de ce travail fut fortement critiquée et violemment attaquée dans la *Nova bibliotheca ecclesiastica* de Klfpfcl, 1. i, Fribourg, 1775, p. 168 sq. Oberrauch répondit non moins sévèrement et se défendit dans : *Vindictæ theologte moralis contra recensentem Friburgensem*, Innsbruck, 1776.

Un autre ouvrage capital d'Oberrauch est : *Theon und Amyntas, oiler Gesprüche liber Iteligion und Gerechtigkeit*, 4 volumes, Innsbruck, 1786-1788. (cet ouvrage attaque surtout le rationalisme et le scepticisme; il attira à son auteur la haine et le courroux de la secte des Illuminés, qui essayèrent, à plusieurs reprises, de le faire partir d'Innsbruck. Toutes leurs tentatives furent vaines; le prestige d'Oberrauch l'emporta sur les ignobles accusations de ses adversaires. L'influence exercée par Oberrauch autour de lui était si grande, qu'il réussit, après la mort de Joseph II, à réintroduire les séminaires épiscopaux à la place des séminaires généraux, institués par l'empereur. Quelques thèses défendues dans *Theon und Amyntas*, furent attaquées par la revue: *Kritik (über geiuisse Kriliker*, t. vin, Augsbourg, 1794, p. 89 sq. et 337 sq. La réponse d'Oberrauch ne se fit point attendre; elle porte comme titre : *Vom Stande der Vernichtung an, die Herren Kriliker zu Augsburg*, s. l., 1794.

En dehors de ces deux grands ouvrages, Oberrauch a composé encore un certain nombre de traités de moindre importance. Citons parmi eux : *De eligendo vite statu tractatus*, 1800; *De contritione*, 1794; *Anleitung zur christlichen Vollkommnhcit*, 1800; *De passione Jesu Christi*, 1800; *Der heilige Kreuzweg*, 1800; *Dus allerwichtigste und einzig Nothwendige*, 1801, tous publiés à Innsbruck. Dans tous ces ouvrages, l'auteur combat principalement l'indifférence religieuse de ses contemporains.

Th. Nelk, *Herkulan Oberrauch, Etne merkivûrdlge Lebens-Geschicht*, 2* éd., Munich, 1831; XVurzbach, *Biographische Lr-rikon dri Kahertums Oesterreich*, t. xx, Vienne, 1869, p. 462 *q.; A. Ester, art. *Oberrauch*, dans *Kirchenlexikon*,

l. ix, 1805. COL. 592-593; *Obcrrauch* (Antonio Nicolas). dnnt *Enclctopedia universal Ihutrada europeo-amrricana*, l. xxxix, Barcelone, s. <1., p. 279.

A. ΤΕΤΑΕΠΤ.

OBREPTION ET SUBREPTION. —

Lorsque, dans une supplique adressée au Saint-Siège, ou A un Ordinaire, pour obtenir d'eux quelque faveur (dispense, privilège, etc.), le demandeur omet quelque circonstance importante, on dit qu'il y a *subreption* : *reticenda veri, seu subreptio*, can. 12, § 1. Si au contraire, dans l'exposé, il commet quelque erreur positive (volontaire ou involontaire), on dit qu'il y a *obreption* : *expositio falsi, seu obreptio*, can. 42, i 2. Dans quelle iflcsurc l'obrcption ou la subreption nuisent-elles A la validité du reserit ainsi obtenu? Le Code de droit canonique répond A cette question aux canons 40 ct suivants, *Normæ generates*, tit. iv, *De rescriptis*.

Il affirme tout d'abord que, dans tout reserit, une condition toujours sous-entendue, même quand elle n'est pas exprimée, est la suivante : pourvu que soit vrai cc qui est dit dans la supplique. *In omnibus rescriptis subintelligenda est, ctsi non expressa, conditio : Si preces veritate nitantur*. Can. 40. A ce principe, le Code prévoit cependant deux exceptions : l'une concerne les reserits qui contiennent la clause *motu proprio*, can. 45; l'autre concerne certaines dispenses de mariage, can. 1054; nous expliquerons tout à l'heure ces deux exceptions. Mais à quel moment doit être vrai ce qui est exposé dans la supplique? Est-ce au moment où la supplique est *rédigée*, ou lorsque le reserit est *signé*, ou lorsqu'il est *exécuté*? Le canon 41 fait ici une distinction : s'il s'agit de rescripts *in forma gratiosa*, qui ne comportent pas d'exécuteur, c'est au moment même où le reserit est donné que la supplique doit être vraie; s'il s'agit au contraire de rescripts *in forma commissoria*, qui comportent un exécuté, c'est au moment où le reserit est exécuté, fulfilminé, que la supplique doit être vraie. *In rescriptis quorum nullus est exsecutor, preces veritate nitantur oportet (empore quo rescriptum datum est; in ceteris tempore executionis*. Can. 41.

Quelle sera donc l'influence de la subreption (*reticentia veri*) et de l'obrcption (*expositio falsi*) dans la supplique sur la validité du reserit obtenu? — Trois cas sont A envisager: 1° les rescripts accordant la dispense d'empêchements mineurs pour des mariages; 2e les rescripts munis de la clause *motu proprio*; 3e les autres rescripts.

10 *Les rescripts accordant la dispense d'empêchements mineurs pour des mariages*. — Les empêchements de mariage dits mineurs (*gradus minoris*) sont les suivants : la consanguinité au troisième degré de la ligne collatérale, l'affinité au second degré de la ligne collatérale; l'honnêteté publique nu second degré; la parenté spirituelle; enfin l'empêchement de crime, mais seulement s'il n'y a pas eu conjugicide (cnn. 1075, n. 1) ; s'il y a eu conjugicide (cnn. 1075, n. 2 et 3), l'empêchement de crime est un empêchement majeur. Le canon 1042 (pii donne cette énumération (§2) ajoute (j 3) que tous les autres empêchements sont dits *majeurs*, *impedimenta majoris gradus alla sunt omnia*.

Lorsqu'une dispense d'empêchement mineur est accordée, elle n'est jamais nulle pour cause de subreption ou l'obrcption dans la supplique. même si l'unique motif allégué pour obtenir la dispense se trouve être faux. *Dispensatio a minore impedimento concessa nullo sive obreptionis sive subreptionis vitio irritatur, etsi unica causa finalis in precibus exposita /alsa fuerit*. Can. 1051. Cette disposition. Introduite par l'ie X dans les Hcgles particulières données aux Congrégations romaines lc29 septembre iMS(*Norma> peculiares*, c. vn, art. iîi, n. 21), s'explique par cc motif qu'en

dispensant d'un empêchement mineur le Saint-Siège est censé concéder cette dispense *ex motu proprio, el ex certa scientia, ex rationabilibus causis a S. Sede probatis*. Ces motifs raisonnables, ne serait-ce que la crainte de multiplier le nombre de mariages nuis, existent toujours, indépendamment de ceux qu'ont allégués les suppliants.

20 *Les rescripts munis de la clause motu proprio*. —

1. Ces rescripts ne sont jamais nuis *pour subreption*, et par conséquent, même si dans la supplique on a omis d'indiquer des circonstances importantes, qui normalement auraient dû être indiquées sous peine de nullité, le reserit est néanmoins valable. *Cum rescriptis ad preces alicujus impetratis apponitur clausula : motu proprio, valent quidem ea, si in precibus reticeatur veritas alioquin necessario exprinvnda...* Can. 45.

2. Mais ccs rescripts — à moins qu'ils n'accordent dispense d'un ctnpêchcmcnt mineur en vue d'un mariage (voir plus haut) — seraient nuis *pour obreption* dans le cas suivant : si le motif *qui a déterminé la concession* n'est pas exact, cl que le demandeur n'en ait pas allégué d'autres dans sa supplique, *si falsa causa finalis eaque unica proponatur*. Can. 45. Les canonistes distinguent deux sortes de motifs : ceux qui déterminent la concession (*causa? motivæ, finales*), cl ceux qui la rendent seulement plus facile (*causae impulsivæ*). Pour que le reserit muni de la clause *motu proprio* soit nul pour obreption, il faut que tous les motifs *déterminants*, exprimés dans la supplique cl dans le reserit soient faux; si un seul était vrai, le reserit serait valable. Par contre, si tous ccs motifs étaient faux, le reserit serait nul, même si un certain nombre de motifs *impulsifs* exprimés dans le reserit ou dans la supplique étaient vrais. Nous dirons dans un instant comment distinguer les motifs déterminants des motifs impulsifs.

30 *Les autres rescripts*. — il faut distinguer ici encore les diets de la subreption et ceux de l'obrcption.

1. La *subreption* — ou omission, même volontaire, d'une circonstance dans la supplique — ne nuit pas A la validité du reserit, pourvu qu'on y ail exprimé ce qui est requis pour la validité par les usages administratifs (le style) de la Curie. La curie dont il s'agit n'est pas uniquement, semble-t-il, la curie romaine (comme le pensent Toso, *Commentaria minora*, l. i, p. 12G; Vcrmeersch, *Epitome*, i, n. 131 ; *Ojelli. Normor generales*, p. 225; Cappello, *Summi juris canonici*, i, n. 151; Cicognani, *Norma? generales*, n, p. 222), mais la curie (romaine, diocésaine, généralicc...) d'où émane le reserit. Ainsi pensent Marolo, *Institutiones juris canonici*, i, n. 284; Blat, *Commentarium*, i, p. 107; Hilling, *Die allgemcinen Normen*, p. 92; Mallhæus a Coronata, *Institutiones juris canonici*, i, n. 63; Mlchiels, *Norma? generales*, i, p. 220.

Quelles sont les circonstances qui doivent, d'après les usages administratifs (le style) de la curie, être nécessairement exprimées dans la supplique, sous peine d'invalidité du reserit? Cela varie suivant les curies, ct suivant la nature des nflaires. On trouvera quelques indications, pour la curie romaine, dans l'Orrfo *servandus in SS. Congregationibus, Tribunalibus, Officiis cornante Curtor*, du 29 septembre 1908 (*Acta apostoliav Sedis*, 1909, p. 36-108); dans le *Kcgolamcnto delta Dataria apostolica*, du 6 février 1901 ; dans di(Terentes instructions (v. g. Propagande, 9 mai 1877) relatives aux dispenses matrimoniales, etc.

Le Code lui-même contient des précisions importantes. · I nc faveur refusée par une Congrégation ou un Office de la curie romaine ne peut pas validcment être accordée par une autre Congrégation ou Office, ou par l'ordinaire du lieu, même muni de pouvoirs spéciaux, sans l'assentiment de la Congrégation ou de

L'Office qui avalent commencé à traiter l'affaire. Les droits de la Pénitencier, en ce qui regarde le for interne, ne sont pas touchés par cette disposition. · Can. 43. — « Personne ne doit demander à un autre Ordinaire une faveur que son propre Ordinaire lui a refusé » 30/10/1980 *mention de ce refus*. (Il n'est pas dit cependant que l'omission de cette mention rendrait nul le reserit). Ce refus ayant été mentionné dans la supplique, (Ordinaire sollicité n'accordera pas la faveur demandée sans avoir appris du premier Ordinaire les motifs de son refus. » Can. 44, § 1. — « Il ne grâce refusée par un vicaire général et accordée ensuite par l'évêque, *sans que mention ait été faite du refus*, est nulle. Une grâce refusée par l'évêque ne peut pas être valablement accordée par un vicaire général, même si mention est faite du refus dans la supplique, à moins que l'évêque ne soit consentant. » Can. 41, § 2.

« La dispense d'un *empêchement* (même majeur) *de consanguinité ou d'affinité* est valable, même si dans la supplique ou dans le reserit, il y a eu erreur dans l'indication du degré de parenté, pourvu que le degré réel soit inférieur au degré signalé. La dispense est également valable si on a omis d'indiquer un autre empêchement existant de même espèce, pourvu que cet autre empêchement ne soit pas d'un degré supérieur. · Can. 1052.

« Dans une demande de dispense *pour des irrégularités ou des empêchements* (en vue de la réception ou de l'exercice des ordres), on doit indiquer toutes les irrégularités et tous les empêchements. Faute de cette indication complète, une dispense générale serait valable pour les irrégularités et empêchements omis de bonne foi (à l'exception cependant des irrégularités provenant d'homicide volontaire ou d'avortement, et des irrégularités déferées au tribunal ecclésiastique), mais elle ne serait pas valable pour les irrégularités et empêchements omis de mauvaise foi. S'il s'agit d'irrégularités provenant d'homicides volontaires, le nombre des délits doit être exprimé sous peine de rendre nulle la dispense. » Can. 991, § 1 et 2.

• Celui qui demande l'absolution de plusieurs *censures* doit signaler tous les cas; sans quoi l'absolution ne vaudrait que pour le cas exposé. Cependant, si l'absolution, bien que demandée pour tel ou tel cas particulier, est donnée d'une manière générale, elle est valable pour tous les cas qui auraient été omis de bonne foi, à moins qu'il ne s'agisse de censures très spécialement réservées au Saint-Siège, mais elle n'est pas valable pour les cas qui auraient été omis de mauvaise foi. · Can. 2249, § 2.

2. *L'obreption* — erreur ou mensonge dans la supplique — ne nuit pas non plus à la validité du reserit, pourvu que, parmi les motifs allégués, un au moins soit vrai et suffisant pour justifier la faveur demandée : *nec obstat expositio falsi, seu obreptio, dummodo per unam causam propositam per ex pluribus propositis unam aliam motivam vera sit*. Can. 42, § 2. Comment, pratiquement, s'assurer que, parmi les motifs allégués dans la supplique, un au moins de ceux qui étaient vrais était suffisant canoniquement (*causa motiva, finalis*) pour justifier la faveur demandée ? Si un seul motif vrai a été allégué, et que la faveur ait été accordée, cet unique motif a été évidemment jugé canoniquement suffisant; si plusieurs motifs vrais ont été allégués, aucun d'entre eux n'aurait peut-être été suffisant, mais l'ensemble de ces motifs impulsifs a constitué un motif déterminant; si, parmi plusieurs motifs allégués, les uns étaient vrais et les autres faux, quels sont ceux qui ont *déterminé* la concession, et la concession est-elle valable? Si parmi les motifs vrais, un au moins se trouve être, *de par les usages administratifs (le style) de la curie*, suffisant à justifier la faveur demandée, le reserit est valide. Or nous connaissons, sur plusieurs

points, ces usages administratifs; l'instruction de la Propagande du 9 mai 1877, par exemple, a énuméré les causes canoniques suffisantes pour justifier une dispense d'empêchement de mariage (v. g. *angustia loci, timor, infirmitas, superadulta, illegitimatio prolis*, etc.). À défaut d'usages administratifs précis, on ne peut recourir qu'à la sage appréciation d'un homme prudent et compétent.

4° Quelle que soit la nature du reserit, « l'obreption ou la subreption dans une partie du reserit ne nuisent pas à l'autre partie du reserit, si le même reserit accorde plusieurs faveurs : *verum obreptionis vel subreptionis in una tantum parte rescripti aliam non infirmat, si una simul pias gratias per rescriptum concedantur*. · Can. 42, § 3.

• Celui qui, dans une supplique pour obtenir un reserit du Saint-Siège ou de l'Ordinaire du lieu, n par fraude ou dol, caché la vérité ou menti (*verum retulerit aut falsum exposuerit*), peut être puni par son Ordinaire suivant la gravité de la faute commise. » (c. 2361).

F. CIMENTIER,

O'BRIEN Timothée, dominicain irlandais, né à Cork, mort en 1717. Il séjourna à Toulouse au collège, des Irlandais; puis, de retour à Cork, il y publia, en 1725, *A brief historical and authentic account of the beginning and doctrine of the sects called Vaudois and Albigeois*. Il a laissé aussi, entre autres ouvrages, *An explanation of the Jubilee*.

Ignoré de *VHibernia dominicana* de Thomas de Burgo (1762); Hurter, *Nomenclator...*, t. IV, 3^e édit., col. 1372, qui cite *Afent. de Trévoux*, 1749, p. 85-97.

M.-M. Gorce.

OBSERVANCES (Vaines), voir Supplément.

OCCAM (Guillaume d'), frère mineur, originaire d'Angleterre, considéré comme le fondateur du nominalisme du XIV^e siècle († vers 1349). — I. Vie. II. Œuvres (ed. 1872). III. Originalité (col. 876). IV. Influence (col. 888). V. L'Église et la doctrine d'Occam (col. 889).

I. Vie. — La vie de Guillaume d'Occam reste fort mal connue, bien que les récents travaux de J. Hofer aient renouvelé le sujet, *Biographische Studien über Wilhelm von Ockham, O. F. M.*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. VI, 1913, p. 209-233; 439-465; 654-669. Il n'est pas jusqu'à la graphie de son nom qui ne revête les formes les plus fantaisistes, depuis celle d'Ockham, qui semble la meilleure, jusqu'à la forme Hothnin, qui se rencontre. Il existe dans le Surrey, au sud de Londres, un petit village d'Ockham, c'est vraisemblablement le lieu de naissance de celui qui devait être le chef de l'école nominaliste.

10 *Avant 1324*. — La date de la naissance de Guillaume ne peut être déterminée, même approximativement. Les anciens biographes qui acceptaient l'idée qu'Occam avait été l'élève de Duns Scot († 1308) étaient obligés de la situer vers 1280. Cette supposition s'étant révélée inexacte, et les autres raisons que l'on pouvait avoir de maintenir une date aussi reculée ayant également disparu, il paraît plus indiqué de la placer entre 1290 et 1300.

11 faut renoncer également à faire usage, pour reconstituer le *curriculum vitae* d'Occam, d'une lettre de Boniface VIII, en date du 30 juillet 1302, autorisant un certain « maître Guillaume Occam, recteur de Langton », à cumuler son bénéfice avec un autre, *Registres de Boniface VIII*, n. 4733. Les plus anciens renseignements que l'on possède sur le chef des nominalistes ne font aucune allusion au fait qu'il aurait été prêtre séculier avant d'être reçu dans l'ordre de saint François. Comme tant d'autres, il a dû entrer en religion dès sa première jeunesse. Ce n'est donc pas à Merton College

d'Oxford qu'il a fait ses premières études et pris ses grades, comme on l'a pensé sur le vu d'une addition faite après coup à l'ancien catalogue des élèves de cette maison. C'est au couvent des mineurs de la ville universitaire que s'est faite son éducation philosophique et théologique. Dans Scot, quoi qu'en disent les biographes qui ont copié Trilhème, n'y a été pour rien. Les plus anciens auteurs ne connaissent pas ces relations.

Du moins l'on peut affirmer que c'est à Oxford qu'Occam a accompli le cycle de ses études, et pris le grade de bachelier en théologie, *bachelarius formatus*. Chose (pii peut surprendre d'abord, il semble bien qu'il n'ait pas conquis le grade suprême de *doctor theologiae*, *doctor in sacra pagina*. La démonstration qu'apporte de ceci J. Hofer paraît absolument convaincante. *Loc. cit.*, p. 219-223. Bien qu'ils le nomment parfois « maître », les anciens documents ne lui attribuent jamais le titre spécifique de « docteur », et, quand ils veulent être précis, le nomment seulement bachelier. Il faut arriver jusqu'à la fin du xiv^e siècle pour lui voir attribuer les titres de *Doctor invincibilis* ou « Inceptor venerabilis ». Encore ce dernier terme, qui, dans son acception primitive, était, au moins en Angleterre, synonyme de *doctor*, a-t-il perdu son sens technique, et ceux qui l'emploient en parlant d'Occam font allusion par là à sa qualité de chef d'école : *Venerabilis inceptor invictissima? scholæ nominalium*.

Comme bachelier, Occam a certainement enseigné à Oxford, sous la direction d'un maître, et il faut attribuer à cette période de sa vie le *Commentaire sur les quatre livres des Sentences* (et non pas seulement sur le l. I), vraisemblablement aussi les *Quodlibeta septem*. Mais jamais il n'a professé pour son propre compte, « régent », pour employer le terme technique. Sur la liste des *lectores theologiae* fratrum minorum in universitate Oxonia**, son nom ne figure pas. Voir *Analecta franciscana*, t. I, Quaracchi, 1885, p. 270. Aurait-il, du moins, régenté à Paris? Du Boulay l'a cru et beaucoup après lui. Mais ici non plus, il n'y a pas de documents anciens des xiv^e ou xv^e siècles qui parlent d'une manière expresse d'un séjour d'Occam à Paris. Quand, en 1339, la faculté des arts prendra contre l'occamisme les mesures que l'on étudiera plus loin (col. 896), elle déclarera cette doctrine tout récemment introduite à Paris, et parlera de Guillaume sans faire aucune allusion au fait qu'avant 1321 ce personnage aurait professé à l'université. A la vérité, un document, exhumé en 1868 par C. Hüfner, a été apporté comme preuve du professorat parisien d'Occam. Dans une publication de textes inédits, intitulée *Ans Avignon*, Prague, 1868 (tiré à part des *Abhandl. der k. böhm. Gesellsch. der Wissensch.*, VI^e sér., I^{er} 1) ce critique donne, p. 19 sq., une allocution prononcée en consistoire public par Clément VI. le 16 janvier 1311. Le pape, faisant le procès des complices de Louis de Bavière, parle ainsi de Guillaume d'Occam : *diversos errores contra potestatem et auctoritatem huius sanctae Sedis docuit et docet, et ab illo Guillelmo didicit et recepit errores ille Manilius et multi alii*. Ce Marsile ne peut être que Marsile de Padoue, qui, professeur à Paris depuis 1312, y achève, à l'été de 1321, son *Defensor paris* et se réfugie en 1326 à la cour du Bavarois. Il est donc ici comme ayant subi l'influence directe de Guillaume, et donc à Paris, antérieurement à 1321. La preuve serait décisive, si l'authenticité du texte publié par Hüfner était hors de conteste. Mais il n'en est rien, et les multiples confusions qu'on relève dans ce document, en particulier pour ce qui concerne Nicolas d'Aulrecount, justifient le verdict sévère que J. Hofer a porté sur ce factum, *loc. cit.*, p. 661-669.

S'il n'a régenté ni à Oxford, ni à Paris, antérieurement à 1321, c'est donc qu'à cette dernière date Guil-

laume arrivait seulement au terme des études théologiques que couronnait *Vinceptio*, le doctorat. Il avait dû les commencer vers 1315. comment expliquer qu'elles ne l'aient pas mené à l'aboutissement normal, alors que tout indique qu'il avait pris part aux exercices scolaires préparant l'acte définitif. C'est qu'en 1321 se place un événement qui va donner à la vie du jeune frère mineur un cours tout à fait imprévu. Guillaume est cité à la cour d'Avignon, pour répondre de certaines de ses doctrines.

2. *En Avignon (1321-1328)*.— Un document capital éclaire cette période de la vie d'Occam. C'est la lettre adressée par lui, peu avant la Pentecôte de 1331, au chapitre général des frères mineurs qui vient de se réunir à Assise. Texte publié par K. Müller, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. VI, 1881, p. 108-112.

En rupture avec l'ordre depuis plusieurs années, Occam y explique comment il a été amené à prendre le parti des frères révoltés contre le pape Jean XXII. C'est au printemps de 1328, qu'il a fait, nul ne l'ignore à Assise, la démarche décisive. Or, à ce moment, il était depuis environ quatre ans en Avignon : *vere quatuor annis integris in Avenione mansi, antequam cognoscerem praesidentem ibidem pravitatem haereticam incurrisse*. C'est après quatre ans de séjour à la curie qu'il s'aperçoit (nous essaierons de dire tout à l'heure sous quelles influences) que le pape (*praesidentem ibidem*) est tombé dans l'hérésie, que dès lors il n'a plus droit à l'obéissance des chrétiens.

La rupture d'Occam avec Jean XXII est donc amenée par l'attitude que le pape vient de prendre dans le « débat sur la pauvreté ». Voir l'art. J. v. n. XXII, et l'art. Spirituels. On sait que Jean XXII, dans la question de la pauvreté qui divisait l'ordre franciscain, avait pris résolument le parti de « la communauté », à l'encontre des « spirituels ». Le débat qui avait roulé d'abord sur des mesures d'ordre pratique, devient strictement théorique et s'éternise sur la question de la « pauvreté du Christ ». La décrétale *Quia nonnunquam*, 26 mars 1322, suspend les mesures portées par Nicolas III dans la bulle *Exiit qui seminal*. Texte dans Eubel, *Bullarium franciscanum*, t. V, n. 16 t. Le pape attend du chapitre général, rassemblé à Pérouse en juin 1322, qu'il déclarera au moins contestable la proposition qui fait désormais tout l'objet du litige : « Le Christ et les apôtres n'ont rien possédé en propre. » C'est le contraire qui se produit. A l'unanimité le chapitre déclare : *quod dicere et asserere quod Christus via perfectionis ostendens et apostoli raudem viam perfectionis sequentes nihil iure proprietatis et domini sui juris proprii in speciali et in communi habuerunt non est hereticum, sed sanum, catholicum et fidele*. Baluze-Mansi. *Miscellanea*, I^{er} in, p. 208 a. Jean XXII réplique par la décrétale *Ad conditorem canonum*, 8 décembre 1322, qui supprime la fiction légale, selon laquelle le Saint-Siège était censé propriétaire des biens des frères mineurs, ceux-ci n'en ayant que la jouissance, et il attribue à l'ordre la propriété de ces biens, *Bull. franc.*, n. 186. Puis entrant dans le débat théorique, par la décrétale *Cum inter nonnullos*, 12 novembre 1323, il dénonce comme « hérétique » la proposition déclarée catholique par le chapitre de Pérouse. *Bull. franc.*, n. 518. Le 10 novembre 1321, la décrétale *Quia quorundam* confirme les déclarations faites par les constitutions précédentes et justifie l'attitude du pape. *Bull. franc.*, n. 55 L.

Dès ce moment, une partie des mineurs, groupés autour du général, Michel de Césène, sont entrés en pleine révolte et sollicitent l'appui du roi des Boinains. Louis de Bavière, lequel est trop heureux de trouver un nouveau grief à ajouter à ceux qu'il a déjà contre le pape. L'agitation est grande en Italie jusqu'en

1327, date à laquelle le Bava­rois se décide à y descendre (Il entre à Milan le 31 mai 1327). Dans son camp il compte, outre les franciscains animés contre le pape, des théologiens comme Marsile de Padoue et Jean de Jandun. Pour essayer de lui arracher les frères mineurs, le pape convoque à Avignon, le général Michel de Césène, 8 juin 1327. *Dull. franc.*, n. 667. Celui-ci finit par obtempérer, mais le conflit n'en devient que plus violent entre lui et Jean XXII. Au début de 1328, on apprend que Louis de Bavière vient de se faire couronner empereur à Borne (17 janvier 1328). Ces nouvelles ont dû contribuer à affermir Césène dans sa résistance. Le 13 avril, dans une pièce que signent comme témoins François d'Ascoli, Guillaume d'Occam et Bonagratia de Bregamc. Il proteste contre toutes les mesures prises par Jean XXII Baluze-Mansi, *Miscell.*, t. m, p. 210 n. La pièce ne doit d'ailleurs être publiée qu'ultérieurement. Mais les événements se précipitent : le 18 avril, à Rome. Louis de Bavière déclare Jean XXII déposé pour crime d'hérésie et de lèse-majesté. Le 25 mai, trompant la surveillance dont ils sont l'objet, Michel de Césène, Guillaume d'Occam et les autres partisans du général présents à la curie s'échappent d'Avignon, gagnent Aigues-Mortes où les recueille une galère impériale. En juillet, ils sont à Pise; désormais les voici attachés à la fortune de Louis de Bavière.

Il nous est facile maintenant de comprendre la lettre adressée, six ans plus tard, en 1331, par Guillaume d'Occam au chapitre général d'Assise. Il est demeuré près de quatre ans en Avignon, dit-il, sans avoir l'idée que le pape avait pu tomber dans l'hérésie. Mais, continue-t-il, *postmodum ex occasione data, superiore mandante, tres constitutiones seu potius destitutiones hæreticales, imprimis videlicet « Ad conditorem », • Cum inter », et « Quia quorundam » legi et studui diligenter. In quibus quamplura hereticalia, erronea, stulta, ridiculosa, phantastica, etc., etc., patenter inveni.* Et après avoir relevé dans chacune de ces pièces les faussetés qu'il y trouve, il ajoute qu'il ne se souvient pas avoir jamais lu écriture d'un hérétique ou d'un païen aussi remplie d'erreurs et d'hérésies : *attendensque auctorem et omnia dogmatizato imprimis di/Jimlive pronuntiasse esse tenenda, ipsum esse hereticum nullatenus dubitavi.* « Et puisque les hérétiques perdent tout droit et tout pouvoir, qu'ils doivent être non seulement évités, mais attaqués par tous les catholiques, puisque* selon les canons, les questions de foi, quand il est bien certain que telle assertion est contraire à la vérité de l'Unité, sont du ressort non seulement du concile général ou des prélats, mais des laïques mêmes, pour me donner toute latitude de combattre selon mes moyens le susdit hérétique, j'ai quitté volontairement Avignon (*libentius de Aveniune recessi*), et venu à Pise, j'ai adhéré à l'appel interjeté par frère Michel, ministre général, contre le pseudo-pape, contre l'hérétique ci-dessus désigné. »

À lire attentivement ce texte, on voit que ce n'est pas du début de son séjour en Avignon que datent les soupçons d'Occam sur l'hétérodoxie de Jean XXII. C'est seulement après quatre ans environ que* l'occasion s'étant trouvée, et < sur l'ordre d'un supérieur », il étudie, avec le dépit de les prendre en défaut, les constitutions pontificales. S'il en a entendu parler jusque-là (quel franciscain n'en avait entendu parler?) il n'avait prêté aux questions qu'elles soulevaient qu'une oreille distraite. Le supérieur qui l'a amené à étudier cette controverse ne peut guère être que le ministre général, Césène, arrivé à la fin de 1327.

Cette exégèse toute simple écarte toutes les combinaisons proposées par les anciens biographes d'Occam. Il n'est pas le *Guillelmus Anglicus provincialis* dont le nom figure en tête de la décision du chapitre général de Pérouse, de 1322, et qui est Guillaume de Notting-

ham* voir ici, l. xi, col. 810. Il n'est pas le *Guillelmus dictus Anglicus*, dont Jean XXII signale le 1^{er} décembre 1323, les discours incendiaires aux évêques de Bologne et de Ferrare et qu'il prescrit d'envoyer à Avignon. *Dull. franc.*, n. 520.

Aussi bien, quand Jean XXII, sitôt connue l'évasion de Césène* d'Occam et des autres mineurs, lance contre les fugitifs un mandat d'amener, il distingue nettement le cas de Césène et de Bonagratia d'une part, celui d'Occam de l'autre : des deux premiers il dit : *tangam sibi male consciis segue reddentes de fautoria luvreticorum et aliis criminibus... suspectos occulte de curia recesserunt.* D'Occam, en une lettre spéciale, il est dit : *Cum Guillelmus Okam de ordine fratrum minorum qui super crimine heresis in curia romana detains exstiterat, pendente inquisitionis negotio in eadem curia contra ipsum, tanquam sibi male conscius inde nuper occulte absque licentia nostra recesserit, se de dicto crimine reddendo convictum.* 28 mai 1328, *Hull, franc.*, n. 711. Pour qui connaît le soin minutieux qu'apportait la curie romaine à libeller ses actes, les griefs faits respectivement à Césène et à Occam apparaissent comme distincts.— L'année suivante, quand il est de notoriété publique qu'Occam a désormais partie liée avec les adhérents de Césène et de Louis de Bavière, le pape n'en continue pas moins à distinguer les griefs qui sont faits à Césène, à Bonagratia et à Guillaume. Pour ce dernier, le crime de révolte s'ajoute à d'autres erreurs dont il était à bon droit suspect. D'une part, il a écrit contre les constitutions et déclarations du Siège apostolique (sur la pauvreté), d'autre part *alia etiam adversus veritatem catholicam edidisse ac dogmatizasse noscitur.* 5 avril 1329, *Dull. franc.*, n. 784.

Une lettre de Jean XXII à Jean, roi de Bohême, datée du 22 juillet 1330, est plus explicite encore. Le pape y signale les indignes manœuvres du Bava­rois, et comment il a su grouper autour de lui toutes sortes de gens suspects : Michel de Césène, et < Guillaume d'Occam. d'Angleterre, un hérésiarque, qui enseignait publiquement diverses hérésies et avait composé des écrits pleins d'erreurs et d'hérésies, ce pourquoi il avait été cité en curie où ses écrits avaient été distribués à plusieurs docteurs, qui devaient les examiner avec diligence et déclarer ce qu'ils y trouveraient d'hérétique ou d'erroné. Et déjà ils avaient déclaré beaucoup d'articles hérétiques. Alors Guillaume, peu rassuré (*male sibi conscius*) prit la fuite, voulant éviter les sanctions de droit. » Dans Kaynaldi, *Annales eccles.*, an. 1330, n. 29; reproduit dans *Dull, franc.*, l. v, p. 480, n. 5.

Or. A. Pelzer vient précisément de retrouver le rapport des docteurs chargés d'examiner les écrits d'Occam. Publié et étudié dans *Demie d'hist. eccl.*, t. xviii, 1922, p. 240-270. À la vérité, le texte publié ne mentionne pas le nom du personnage responsable des propositions examinées et censurées. Mais les 51 articles visés se retrouvant exactement dans le commentaire d'Occam sur les quatre livres des *Sentences* et dans les *QuodHbd*, il ne peut subsister aucun doute : nous avons certainement affaire avec un rapport relatif à ce procès d'Occam, en curie, auquel fait allusion Jean XXII. dans la lettre précédemment citée. Ce rapport a été rédigé en 1326 (il n'est pas daté, mais la date se déduit avec certitude des noms et qualités des censeurs). Les 51 articles se rapportent, sans un ordre bien apparent, à des questions de logique, de dialectique, de théologie (Trinité, incarnation, sacrements). Voir ci-dessous, col. 890 sq. Nulle part, il n'est fait allusion au < débat sur la pauvreté ». L'éditeur de cette pièce si intéressante suppose, sur bonnes preuves, que l'action de la curie romaine a été déclenchée par une dénonciation de Jean Lultercll, chancelier de l'université d'Oxford entre 1317 et 1322, qui figure d'ailleurs parmi les commissaires chargés de l'examen. Voir

op. cit., p. 216, ll. 3. La doctrine pestilentielle » dont le chancelier, poursuit en curie la condamnation, connue Jean XXII l'écrit au roi d'Angleterre, dans une lettre du 26 août 1321, ne peut guère être que renseignement professe à Oxford par le bachelier Guillaume d'Occam, notamment dans son explication du Maître des Sentences.

Ainsi, dates et explications, tout se rejoint. Dès qu'il commence à enseigner et à écrire, le jeune frère mineur excite, par la dialectique si nouvelle qu'il met en œuvre, par les conclusions qu'il en tire, de très vifs soupçons sur son orthodoxie. Un cahier contenant des articles extraits soit de son Commentaire, soit d'autres *reportata* en circulation (peut-être les sept *quodlibet*) est transmis à la curie. Guillaume y est convoqué vers 1324. pour y répondre des doctrines enseignées par lui. En somme, il est aux prises avec l'inquisition pontificale, mais en jouissant d'une demi-liberté, interné qu'il est au couvent des mineurs d'Avignon. Comme d'autres causes analogues, celle de Jean de Bouilli (1321), celle d'Eckhart (1329), plus tard celle de Nicolas d'Autrecourt, la sienne traîne en longueur. En 1328, aucun Jugement définitif n'a encore été rendu contre lui. On comprend les impatiences, les rancœurs du jeune moine, conscient de sa valeur et arrêté dans sa carrière. Or, à l'automne de 1327, arrive, en ce même couvent d'Avignon, le ministre général de l'ordre, Michel de Césène. Jusque-là Guillaume s'est peu intéressé aux questions de la pauvreté. Et puis il lui semble (il le dit équivalentement en 1334) que, le pape s'étant prononcé, la cause est jugée. C'est l'influence de son supérieur qui l'amène à étudier de plus près les constitutions pontificales, et aussi à le monter contre Jean XXII. On sait le reste et comment le 13 avril 1328, Occam, dans un document officiel (qui ne doit être publié qu'ultérieurement), se range du côté de Michel de Césène, n'attendant plus que l'occasion pour fausser compagnie à la curie romaine. Le 25 mai, le pas décisif est fait, Guillaume d'Occam est passé dans le camp de Louis de Bavière.

3° *Au service de Louis de Bavière* (1328-1319). — Le 8 juin 1328, Occam et les autres fugitifs arrivent à Bise. C'est au moment de la rencontre du frère mineur avec l'empereur que Trithème met dans la bouche de Guillaume le mot historique : *O imperator defende me gladio et ego defendam te verbo*. Prononcé ou non, ce mot résume au mieux l'activité d'Occam durant la dernière partie de sa vie. Il s'associe d'abord à tous les actes de Césène contre Jean XXII : publication de l'appel rédigé en Avignon le 13 avril, déclaration du 18 septembre qui énumère les hérésies de Jean XXII et fait appel à l'Église catholique des mesures prises par celui-ci, Baluzc-Mansi, *Miscell.*, I, ni, p. 246-303, déclaration et appel du 12 décembre 1328, réitérant, sous forme plus brève. Pacte précédent, *ibid.*, p. 303-310, et affichés aux portes de la cathédrale de Bise en même temps que la sentence rendue par l'empereur contre le pape hérétique. *Ibid.*, p. 310-314 Jean XXII a tout aussitôt commencé le procès de Césène, l'a fait déposer par le chapitre général, à la Pentecôte de 1329. C'est contre ces mesures que protestent Guillaume d'Occam et ses amis dans le manifeste *Allegationes religiosorum vivorum*, *ibid.*, p. 315-323. Le pape, qui, le 20 avril 1329, avait solennellement excommunié Césène, *Bull. franc.*, n. 786. lance, le 16 novembre de la même année, la bulle *Quia vir reprobus* où il expose tout au long la question de la pauvreté, s'explique sur son attitude et publie tout l'essentiel du procès de Césène. *Bull. franc.*, n. 820. C'est Occam qui est chargé par les révoltés de répondre « au texte pontifical. Il le fait dans *Opus nonaginta dierum* qui date vraisemblablement de 1330 et ne peut être, en tout cas, postérieur à 1332.

Entre temps, d'ailleurs, l'Italie a échappé à Louis; en décembre 1329, l'empereur est rentré en Bavière. C'est à Munich, désormais, qu'il faut chercher le clan des théologiens et des religieux à ses gages, et c'est au couvent des mineurs de cette ville que l'on trouve Césène et ses dévoués partisans. Occam, semble-t-il, ne quittera plus guère cette maison. C'est là qu'il a dû recevoir communication de la sentence rendue par le chapitre général, réuni à Perpignan, à la Pentecôte de 1331, contre Césène et ses adhérents, Henri de Talheim. François d'Ascoli, Guillaume d'Occam, Bonagratia de Bergame et leurs complices : ils étaient chassés de l'ordre et condamnés à la prison perpétuelle. Texte dans Bzovius, *Annales eccl.*, ad an. 1331, n. 2. Vainement les révoltés avaient tenté de conjurer le coup par un mémoire adressé au chapitre, le 25 avril 1331, où ils discutaient les allégations de la bulle *Quia vir reprobus*. Texte imprimé en appendice de l'*Opus ex diarium*, dans Goldast, *Monarchia*, t. n. p. 1236-1238.

Les réfugiés de Munich entendaient bien continuer la lutte. Pendant que Césène répliquait au chapitre général, Occam trouvait un nouveau grief à alléguer contre Jean XXII. Dans des sermons prêchés en 1331 et 1332, le pape avait exposé sur le délai de la vision béatifique des opinions au moins aventureuses; cf. ici, t. vin, col. G39. Occam en eut connaissance en janvier 1333 et procéda aussitôt à la réfutation en deux traités qui furent plus tard annexés au *Dialogus*, bien qu'ils n'aient nullement la forme de dialogue. Sur les erreurs de Jean XXII il reviendra encore, et longuement, dans la lettre au chapitre général rassemblé à Assise, à la Pentecôte de 1331, voir ci-dessus, col. 866. Avec quelque emphase il se glorifie de l'énorme quantité de papier qu'il a déjà noirci à ce sujet : *Ad qua: probanda* (les hérésies de Jean XXII) *plura volumina sunt edita et ego de his resibus et erroribus memoratis et eis annexis de tenuitate iugeri mei scripsi manu mea quinquaginta sexternos* (cahiers de 6 feuilles) *de communis forma papiri et adhuc habeo scribere quadraginta et amplius*. *Zeitschr. für Kirchengesch.*, t. vi, p. 111. Il n'était pas du tout disposé à renoncer à la lutte.

Cependant Jean XXII était mort le 1 décembre 1331. C'est peu après cet événement qu'Occam rédige son *Contra Johannem XXII*, qui débute par les mots *Non invenit locum penitentia Joannes*. Le successeur de Jean. Benoît XII, s'annonçait comme un pontife pacifique et désireux de mettre un terme à la querelle entre Louis de Bavière et la papauté. Mais, si l'empereur prêtait l'oreille aux insinuations pacificatrices de la curie, les franciscains révoltés n'entendaient pas renoncer aussi facilement à la lutte. Us prétendaient que le premier devoir du nouveau pape était de condamner les hérésies de son prédécesseur. Et comme Benoît XII faisait au contraire l'impossible pour sauver la mémoire de Jean XXII, la lutte continua avec la même acuité. C'est ainsi qu'Occam écrit entre 1335 et 1338, un *Compendium errorum papa*, où il énumère soixante-dix erreurs et sept hérésies attribuables à Jean XXII, et avant les événements dont il va être immédiatement question un *Tractatus ostendens quod Benedictus XII nonnullas Johannis XXII haereses amplexus est et defendit*.

Cependant les princes allemands, au courant des négociations de l'empereur avec la curie, crurent le moment venu d'émettre, sur les limites du droit de l'Église en matière politique, une déclaration de principe. Ce fut l'objet de la fameuse « loi électorale de Hesse », 16 juillet 1338, affirmant que « celui qui est élu par la majorité des électeurs est roi par le fait, sans qu'il soit besoin de la confirmation du pape ». Quelques jours plus tard (8 août), la diète de Francfort déclarait contraire au droit la conduite de la curie romaine dans l'affaire de Louis de Bavière et nulle Bexconunu.

nication portée contre celui-ci. On a attribué, non sans vraisemblance, à François d'Ascoli et à Occam la rédaction de l'appel au concile qui fut alors renouvelé. En tout état de cause, c'est peu après ces événements qu'Occam compose les *Allegationes de potestate imperiali*.

Les années suivantes virent paraître les *Octo questiones super potestate ac dignitate papali*, entre 1339 et 1312; la maladroite intervention de Louis dans la question du mariage de l'héritière du Tyrol, Marguerite Maullasche, donne l'occasion à Occam d'écrire le *Tractatus de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*. Depuis longtemps, d'ailleurs, il travaillait à la composition d'une œuvre de plus longue haleine, le *Dialogus*, où il entendait reprendre d'ensemble toutes ses idées sur les erreurs de la papauté, et sur les droits respectifs du pape et de l'empereur. Ce livre, au moins à l'état inachevé, existait déjà en 1343; à cette date l'empereur Louis l'envoyait au duc Albert d'Autriche pour le convaincre de la nullité de certains actes pontificaux : *Quem Ludovicus [ad id induxit] mihi quodam dialogo, quem Wilhelmus Okkam, O. N., anglicæ nationis, de diversis materiis et sententiis sub forma discipuli quaerentis et magistri respondentis edidit*. Chronique de Jean de Vietring, VI, xii, dans J.-F. Bøhmer, *Pontes rerum germanicarum*, t. I, p. 117.

Dès cette époque, Clément VI (1312-1352) avait remplacé Benoît XII; les chances de réconciliation entre Louis et la papauté semblaient s'être évanouies. Vainement l'empereur s'était-il abandonné à la discrétion du pape. Le 13 avril 1316, l'excommunication avait été solennellement renouvelée contre lui; le 10 Juillet de la même année, dociles aux suggestions de la curie, les électeurs choisissaient pour le remplacer Charles de Bohême (ou de Luxembourg) qui devait être l'empereur Charles IV. Un an après, Louis mourait subitement le 11 octobre 1317. Ce sont les événements qui ont amené Occam à composer, en 1318, son *Tractatus de electione Caroli N*.

Mais, dès ce moment, Occam avait dû comprendre que la cause du schisme était désespérée. Le parti qui s'était formé autour de Michel de Césène s'était dissous peu à peu; Bonagratia était mort en 1340; Césène, deux ans plus tard, l'avait suivi dans la tombe; l'Henri de Talheim et François d'Ascoli avaient fait leur soumission; la situation d'Occam devenait périlleuse. C'est de ses préoccupations que témoigne l'écrit *De imperatorum et pontificum potestate*, dans la préface duquel Occam fait appel à l'opinion publique et s'efforce de justifier son attitude. Bien que cet écrit ne témoigne d'aucune velléité de soumission, il semble avoir précédé d'assez peu un geste qui allait être d'importance. À la mort de Césène, Occam avait conservé le sceau de l'ordre, se considérant, pendant quelque temps, comme vicaire en l'absence d'un ministre général régulièrement élu. À quel moment renvoya-t-il cet insigne au nouveau général, Guillaume Farinerius, on ne saurait le dire; mais le fait est qu'il le renvoya. C'est ce qui ressort d'une lettre de Clément VI adressée le 8 juin 1349 au général des franciscains. Eubel, *Bull. franc.*, t. VI, n. 508 a. Cette lettre est une réponse du pape à une supplique du chapitre général de l'ordre demandant la grâce de Guillaume d'Occam et d'autres frères en résidence à Munich. D'après cette supplique, Guillaume avait renvoyé l'antique sceau de l'ordre, en même temps il avait demandé, tant en son nom personnel qu'au nom des frères demeurés avec lui, d'être relevé des sentences d'excommunication, de suspension et d'interdit et des autres peines portées contre lui, se déclarant prêt à obéir aux ordres du pape et de l'Église. Dans ces conditions, le chapitre avait demandé au pape de le dispenser, lui et ses adhérents, de se présenter en curie (*qui ad romanam curiam, sicut asserunt*

commode venire non possunt) et de leur accorder leur pardon. Clément VI se ralliait à ce parti miséricordieux et accordait au général le pouvoir de réconcilier avec l'ordre et avec l'Église Guillaume et ses frères, moyennant la souscription d'un formulaire qu'il joignait à sa lettre. Voici les passages essentiels de cette rétractation imposée à Occam :

Ego confiteor me tenuisse et (encre... quod credit, tenet et docet sanctæ mater Ecclesia romane» ac credidisse et adhuc credere quod non spectat ad imperatorem nunc summi pontificem deponere et alium eligere vel creare, sed hoc hæreticum reputo et hæresim damnatam per Ecclesiam si pradicatam. Insuper juro quod stabo et parebo mandatis Ecclesie* et domini nostri papæ super illatis injuriis* et contumaciis, fautoris et aliis, implicite vel explicite per me confessatis et non confessatis ac ceteris pernis et sententiis quas incurri ab homine vel a jure propter perniciis et ea tangentia; et quod domino papæ... fidelis ero de cetero cunctis debitam obedientiam et reverentiam exhibebo), nec hæresibus, erroribus, opinionibus seu rebellionibus contra dictam Ecclesiam Ludovic! quondam de Bavaria et Michaelis de Cæsena... non hæreo aut cum eorum sequacibus per dictam Ecclesiam denotatis deinceps ero.

Cette réconciliation d'Occam avec l'Église s'est-elle accomplie? Eubel le conjecture. *Bull. franc.*, t. VI, p. 231, n. 1, et Trithème l'avait déjà affirmé dans sa notice *De Descriptoribus ecclesie*. (Mieux il est moins résolu). Au Jugement de J. Hofer, c'est peut-être une conclusion qui dépasse les prémisses. La soumission d'un personnage tel qu'Occam ne serait pas passée inaperçue dans le monde franciscain. Or, il est bien remarquable qu'on n'en trouve aucune trace dans les documents contemporains, dans ceux-là mêmes qui signalent la conversion d'autres révoltés de marque. Il n'est pas impossible qu'Occam soit mort avant d'avoir eu connaissance des conditions que Clément VI mettait à sa réconciliation. Peut-être a-t-il été victime de la peste noire qui, en 1319, ravagea l'Allemagne du Sud. En tout cas, il ne subsiste plus actuellement aucune trace de lui après cette date de 1349.

ILCEUVRES. — L'héritage littéraire d'Occam se répartit, à peu près également, entre des ouvrages philosophico-théologiques, qui sont de première importance pour l'étude de la pensée médiévale, et des ouvrages de politique ecclésiastique, inspirés par les circonstances.

1° *Œuvres philosophico-théologiques*. — Nous ne possédons pas d'édition ni d'étude critique complètes de l'œuvre philosophico-théologique d'Occam. Nous devons nous borner à des indications très sommaires sur les œuvres imprimées, les œuvres manuscrites, les questions d'authenticité et de chronologie.

1. *Œuvres imprimées*. — Sont imprimées sous le nom d'Occam les œuvres suivantes :

Un commentaire sur les Sentences, *Guilhelmi de Ockam anglici super quatuor libros sententiarum subtilissima quæstiones earumque decisiones*, Lyon, 1195. Il existe une édition séparée du livre I, à Strasbourg, 1483; — le *Centiloquium theologicum*, imprimé à la suite du Commentaire dans l'édition de Lyon, 1495; — *Quodlibet septem*, Paris, 1187; Strasbourg, 1191; — un traité *De sacramento altaris et de corpore (hæresis)*, Paris, 1495; Venise, 1516; on le trouve également à la suite des *Quodlibet* dans l'édition de 1191; — « deux logiques : *Expositio aurea et admodum utilis super artem veterem...*, Bologne, 1496, et *Tractatus logicus ou Summa totius logicæ* », Paris, 1198; Bologne, 1198; Venise, 1508, 1522, 1591. et Oxford, 1675; — deux physiques : *Quæstiones in octo libros Physicorum*, Strasbourg, 1491, 1506; Venise, 1506; Borne, 1637; *Summa in libros physicorum ou Philosophia naturalis*, Bologne, 1494; Venise, 1506; Borne, 1637,

2. *Œuvres manuscrites*. — Nous ne possédons pas même un essai de classification d'ensemble des ouvrages encore inédits

Il faut citer d'abord un *motu, loco, tempore, relatione, praedestinatione et pnrscientia Dei*, l'*ebeurweg-Geyer, Die palristtsche und schohutliche Philosophie*» 11^e éd., 1928, p. 573. dont le» trois premières parties forment un *tractatus de successivis* et 1rs deux dernières un *tractatus de pnedestnatione et pncscieniiia Dei*, imprimé dans *VExpositio aurea*. Hochsletter, *Studien sur Metaphysik und Erkeruitnistehre Wilhelm* non Okham*, Berlin, 1927, p. 3.

Aux œuvres logiques. Il faut Joindre un commentaire sur le traité *Elenchorum* Michalski, *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du 14^e / 15^e siècle*, Cracovie, 1927, p. 6.

Aux œuvres physiques, des *Qinrstioncs super physycam*. Sur les manuscrits physiques on consultera A. G. Little, *The grey friars in Ox/ord*, Oxford, 1892, p. 225 sq.; L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, dans 1rs *Heitruge zur Geschicde der Philosophie des M. A.*, t. xi, p. 124^e, n. i, cl Michalski, *Les courants*, etc. p. (i sqM ct *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du 14^e siècle*, Cracovic, 1927», p. 15

D'après Michalski, *Les courants*, etc.,, p. 6, Occam ayant annoncé la publication de commentaires sur le *De anima* ct sur la *Métaphysique* ne les a probablement jamais écrits.

3. *Questions d'authenticité*. – Sur l'authenticité des œuvres imprimées, voici les données principales que nous possédons: Pour le commentaire des Sentences, Michalski a montré que le texte du premier livre est une *ordinatio*, revue par l'auteur; les livres 11. III, ct IV ne sont que des *reportationes*. *Le criticisme et le scepticisme*, etc..., p. 2 sq. En cc qui concerne le premier livre, les éditions imprimées ne diffèrent en rien du texte des manuscrits. Michalski. *Les courants*, de... p. 8.

Hochsletter note des différences importantes entre les deux éditions des *Quodlibct* et tient celle de Paris pour la meilleure, *loc. cit.*, p. 2.

D'après Prantl, ni *VExpositio aurea*, ni la *Summa totius logict* ne remonteraient à Occam lui-même dans tout leur texte. *Geschichte der Logik im Abcndtande*, t. m, p. 329. note 739 et 740 Michalski admet au contraire l'authenticité des deux logiques. *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le 14^e / 15^e siècle*, Cracovic. 1921. p. 7. Hochsletter fait encore des réserves pour *VExpositio aurea*, *loc. cit.*, p. 11.

4. *Questions de chronologie* Nous n'entrerons pas dans les discussions encore confuses sur la chronologie des œuvres. Notons seulement que Hochsletter propose l'ordre suivant : le *Commentaire*, le *De sacramento altaris*, les *Quodlibct*, la *Summa totius logiar*. *loc. cit.*, p. 11.

Michalski qui soutient l'authenticité de l'*Expositio aurea* la considère ranime antérieure au commentaire *Les sources du criticisme d du scepticisme dans taphilosophie du 14^e siècle*, Cracovic. 1921. p. 20.

2^e Ouvrages relatifs à la politique ecclésiastique.

Nous avons indiqué dans la biographie d'Occam. col 869 sq, les dates de composition des principaux ouvrages et les circonstances qui les ont fait naître. La majeure partie dr tes traités a été imprimée (ou réimprimée) par Melchior Goldast dans la *Monarchia romani imperii* (3 in-fol., éd. d'Amsterdam, 1631 ; reproduite à 1 ram-fort, 1668). A l'ordre arbitraire de Goldost il convient de substituer l'ordre chronologique; nous insérerons à leur place les ouvrages publiés ailleurs ou demeurés inédits. Nous nous appuierons sur l'art de IL L. Pool dans le *Diction, of national biography*, t. xt.1, 1895. p. 357 sq.. rt sur le travail de S. lieez. 1er, *Die literarisrhen Widertacher der Pdpsle zur Zeit Ludwig des Raters*, Leipzig, 1871. surtout p. 213-278, dont Pool s'est lui-même inspiré. Nous tiendrons

compte aussi des travaux plus récents de B. Scholz, *Unbekannte kirchenpollttechr Xtretschri/len*, 2 vol.. Borne. 1911 ct 1911, et de AV. Mulder, dans *Arch, franc, hist.*, t. xvi. 1923, p. 169 sq.

L. *Opus nonaginta dierum*, Goldast, t. n, p. 993-1236. écrit eu réfutation de la bulle de Jean XXII, *Quia vir reprobis*, qui condamnait Michel de Césène. Pour défendre le général, Occam discute point par point les trois onstitutions, ou comme il les appelle ironiquement, les trois *destitutiones* du pape : *Ad conditorem canonum. Cum inter cl Quia quorumdam*, toute l'affaire en somme du débat sur la pauvreté. Badius a donné de cet ouvrage très volumineux un sommaire qui permet de s'y orienter. *Ibid.*, p. 977-992.

2. *De dogmatibus paper Johanna XXII*, Goldast, t. if. p. 740-770, écrit après qu'Occam eut été informé (janvier 1333) des opinions exprimées par le papr sur le délai de la vision béatiUque : divisé en deux traités, le premier exposant les erreurs du pope, le second réfutant les preuves alléguées par les Johannites * pour montrer que les Ames purifiées de leurs péchés ne voient pas Dieu face à face dans le ciel. Cet ouvrage assez court est devenu ultérieurement la seconde partie du *Dialogue* (voir ci-dessous).

3. *Contra Johanncm XXII*, Scholz. I. II, p. 396-408 (extraits reliés par des analyses), rédigé au lendemain de la mort de Jean XXII (1 décembre 1331 : la retraction faite par le pape a son lit de mort de scs erreurs relatives au délai de la vision béatlfuq a été insuffisante cl. dès lors, inopérante.

1. *Compendium errorum papa-*, Goldast, t. n. p. 957-976, a été certainement rédige après la mort de Jean XXII (1 décembre 1331) et probablement avant 1338 : Jean XXII a commis deux erreurs essentielles, il a tenté de sc soumettre l'empire romain el il a déclaré erronée et illicite la profession que font de la pauvreté les frères mineurs.

14^e *Defensorium contra Johanncm papam*, publié par Brown, dans *Easciculus rerum expetendarum ct fugiendarum*, Londres. 1690, t. n, p. (39-165, et déjà auparavant, en 1512 et 1513. puis repris dans Bnluze-Mansi, *Miscellanea*. t. m. p. 3H-315. C'est un apjicl adressé par les franciscains, i l'ensemble du peuple chrétien ct reprenant contre Jeun XXII les griefs ressasses par l'Opus A<. *dierum*. L. Oligrr a démontre que cc traité ne provenait ni d'Occam, ni de son entourage, mais des milieux fraicelles italiens de la seconde mollir du xiv^e siècle. *Arch. franc, hist.*, L iv, 1911, p. 16-23; t. vi, [H3. J». 712 745 |

5. *Tractatus ostendens quod Benedictus papa XII nonnullas Juhanyis A A 11 h.vrrses amplexus est et defendit*, en 6 livres, contenu dons le *Paris, lut.* fol. 21 | \'-262 r», où il ligure avec d'autres œuvres d'Occam de meme inspiration: extraits et analyse dans Si hui/, i π. p. 103 117.

6. *Allegationes de potestate imperiali*, contenu dans le *Vatie putat, lut.* 67^e.i, pars I. fol. 177 v° 156 x. publié de la même manière dans Scholz. I n, p. 117-132. Ju> li lention des décisions prises à Hense et à Francfort (cidessus, col 870-1). Occam. qui jusque là. s'éluil cantonne duns les récriminations contre les erreurs de Jean X\H. s'alta<uc maintenant au problème plus général des rapports entre l'Eglise et l'Empire, ct tout spécialement à l'origine de la juridiction impériale. (est la question qu'il va étudier dans les ouvrages suivants.

I. *Üc clo quu stioncs super potestate ac dignitate pupuli*, Goldast, t. n, p. 31 1-391. qui date de 1339-1312. Tout en se défendant de prendre position et en faisant valoir avec une grande virtuosité dialectique le pour el le contre de chaque opinion, l'auteur u'urrive pas à dissimuler son attachement à la thèse impérialiste. S. Hiez-ler, *loc. cit.*, p. 250. a attiré l'attention sur le fait que le

Doctor venerabilis, auquel renvoie plusieurs fois Occam, n'est autre que Lupoid de Bebcnburg (voir ici. t. ix, col. 1143) dont le traité *De juribus regni et imperii* avait paru en 1339. Occam, d'ailleurs, se sépare sur plusieurs points de l'auteur allemand.

S. *An rex Anglia: pro succursu guerre possit recipere bona ecclesiarum*, Scholz, t. n, p. 132-153, doit dater de 1338-1310. La réponse d'Occam est affirmative; l'autorisation du pape pour la levée de ccs subsisdes n'est pas nécessaire.

9. *Tractatus de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*, Goldast, t. i, p. 21-24. très brève consultation rédigée en 1312. comme le mémoire de même titre attribué à Marsilc de Padoue (voir ici. t. x, col. 158). L'authenticité de l'un cl de l'autre écrit a été contestée; S. Biezler croit que celle du traité d'Occam est vraisemblable, sinon au-dessus de toute contestation. *Loc. cit.*, p. 256. La thèse de l'auteur est que, la preuve de la nullité du premier mariage de Marguerite Maultaschc étant faite, il n'y a pas lieu de recourir à l'autorité du pape pour une déclaration de nullité. A la vérité, il s'agit bien ici d'une de ces causes que se réserve la curie romaine; mais cette réserve ne peut priver l'empereur de ses droits souverains. Ici l'auteur, élargissant le débat, comme il l'avait fait dans le traité précédent, explique de manière catégorique scs idées sur l'origine et les limites de l'autorité pontificale. Il faut transcrire ce passage qui résume aux mieux les idées d'Occam à ce moment.

Dicitur itaque, quod quamvis romanus episcopus sit vicarius Christi, non succedor proprie, et ideo Christo in potestate sit inæqualls, cum potestas vicarii potestati illius cujus vices gerit non debeat adiriiri; undecet limitation habet a Christo, ut omnia possit de jure <pic nec legi divinrc, nec legi natunc reperiuntur advena. Si enim talem liabcret plenitudinem potestnth. qualem Sedem apostolicam occupantes sibi damnabiliter usurparunt, et quam plures adulatorie et erroneo sibi tribuere moliuntur, omnes mortales essent servi summi pontificis, secundum districtissimam acceptionem vocabuli servi, quod libertati evangelicæ legis, quæ in Scripturis divinis legitur sive scribitur, apertius adversatur: et ideo talis assertio est inter hsereses meritu computanda. *Luc. Cit.*, p. 21.

10. Lc *Dialogue*, Goldast, t. n, p. 398-957 (Scholz, t. ii, p. 392-395, a donné quelques compléments), est de beaucoup, dans le domaine qui nous occupe, l'œuvre la plus considérable d'Occam. A la vérité, il faut en défalquer la II^e partie, p. 710-770, qui n'est autre chose que le *De dogmatibus pupie Johannis*, cl qui a d'autant moins de litre à figurer ici qu'elle n'a rien d'un dialogue, alors que tout le reste de l'ouvrage expose les idées de l'auteur sous forme de questions posées par un disciple et résolues par un maître.

La première partie, divisée en sept livres, roule autour de la question des définitions en matière de foi et particulièrement de la détermination de l'hérésie. Bien que l'exposé s'oriente tout entier vers la preuve de l'hétérodoxie de Jean XXII et des conséquences qu'il en faut tirer, il soulève une masse de problèmes d'ordre général: infailibilité du pape, du concile, de l'Eglise; procédure à suivre au cas où un pape tomberait dans l'hérésie. Lc tout est exposé, comme d'ordinaire chez Occam, sans que l'auteur semble prendre parti, et il faudrait, pensons-nous, une élude fort attentive de ces pages compactes pour en dégager la pensee à laquelle se rallie le frère mineur révolté contre Jean XXII.

La troisième partie est restée incomplète. Elle aurait dû comprendre neuf traité-»; les deux premiers d'ordre théorique, les sept suivants s'annonçant comme devant exposer les « gestes » des principaux acteurs du drame: Jean XXII, Louis de Bavière, Benoît XII, Michel de Césène, Ot Guiral (le ministre général subs liliué à Césène. voir sou article), Guillaume d'Occam

et enfin d'autres personnages secondaires. Tout cet ensemble d'ordre historique n'a pas été rédigé, ou ne s'est pas conservé. Seuls existent les deux premiers traités, l'un, divisé en quatre livres, sur l'autorité du pape et du clergé; l'autre, en trois livres, sur les droits de l'empereur. Ici encore le mode de composition, où se balancent continuellement la thèse et l'antithèse, rend bien difficile toute affirmation sur la pensée de fond de l'auteur. Se ralliait-il sur l'origine, la signification, l'étendue du pouvoir pontifical au radicalisme de Marsilc de Padoue? Voir ici. t. x, col. 159 sq., et surtout col. 102. Nous ne le pensons pas. et le 1. IV du premier traité: *Utrum Christus constituerit Petrum principem et prulatum uct non?* nous paraît aboutir à une affirmation de l'origine divine du pouvoir de Pierre et indirectement de ses successeurs. Ce qu'Occam conteste, c'est l'indéfinie extension des pouvoirs que théologiens et canonistes ont découverts dans la méditation des textes scripturaires qui fondent les droits du pontife romain. Semblablement sa doctrine sur les droits que possède l'empereur en matière spirituelle et spécialement dans l'élection du pape, nous semble tout uniment ériger une thèse ce qui s'était passé à Borne en avril 1328. Il reste que le *Dialogue* constitue un formidable arsenal où les adversaires de la papauté et les partisans de la prépotence du pouvoir civil trouveront de quoi s'approvisionner.

11. *Tractatus de electione Caroli IV*, inédit; quelques fragments seulement ont été publiés soit par Huiler, *Ans Avignon*, p. 14 sq., soit dans le traité consacré par Conrad de Mcgenbcrg à la réfutation de ce pamphlet d'Occam. Voir Scholz, t. n, p. 349-363. C'est une attaque contre l'élection de (diarics IV, représenté comme la créature de la cour d'Avignon, une attaque aussi contre le serment que l'empereur a dû prêter au pape.

12. *Tractatus de imperatorum et pontificum potestate*, Scholz, l. n. p. 453-480, a complété par W. Mulder dans *Arch. franc. hist.*, t. xvn, 1924, p. 72-97. Occam sent le vide se faire autour de lui et s'adresse à l'opinion pour présenter sa défense. C'est donc bien un *De/ensorium*, mais qui tourne vite à l'attaque. Dans aucun autre de ses ouvrages, Occam n'a pris aussi violemment à partie la papauté et le système curialiste. Débarrassée de tout l'appareil des discussions scolastiques, sa pensée s'exprime avec une netteté qu'elle n'a nulle part ailleurs. Il ne conteste pas l'institution divine de la papauté, ni les droits de celle-ci à régir les choses spirituelles, en conformité, d'ailleurs, avec le droit naturel et la loi divine positive. Mais il s'élève avec violence contre les prétentions de l'Eglise d'Avignon à diriger les choses temporelles, et tout spécialement l'empire. Sur celui-ci l'Eglise n'a aucun pouvoir, ni en vertu du droit des gens, ni en vertu du droit civil ou canonique, ni même en vertu de la coutume. Occam, du reste, n'entend pas non plus subordonner l'Eglise à l'empire; en dehors de cas exceptionnels où les circonstances justifient une intervention de celui-ci sur celle-là et réciproquement, il préconise une coordination et une coopération des deux pouvoirs.

Les idées d'Occam sur toutes ces matières n'ont pas fait encore, que nous sachions, l'objet d'études approfondies, tenant compte des changements que l'évolution des événements y a nécessairement introduits. Des difficultés énormes s'opposent à un travail de ce genre.

É. AMANN.

111. ORIGINALITÉ É L'III. OSORIOVI I r 1 IILoi OOIQUE n Occam* — Etant donnée l'insuffisance actuelle du travail critique, il serait imprudent de vouloir discerner le point de départ d'Occam et l'ordre dans lequel se sont formées ses pensées. Nous avons noté à l'article » NOMINALISME qu'« les traits essentiels de

cette œuvre; nous nous contenterons de préciser la position actuelle du problème de son originalité et de son influence.

C'est à l'œuvre d'Occam que nous avons demandé la définition du nominalisme des XIV^e-XV^e siècles : avons-nous le droit, reprenant le jeu de mots traditionnel, de tenir le *Venerabilis inceptor* pour l'initiateur de cette doctrine ? En l'état présent de nos connaissances, nous pouvons seulement préciser la position de ce problème.

L'article *Nominalisme* a montré l'importance des questions sur les universaux et les attributs divins où paraît la notion du réel : chose et déité, caractéristique de la doctrine. En ces deux points, Occam a eu conscience d'innover; il a compté pour ses adversaires tous les maîtres qu'il connaissait : le réalisme des universaux est une doctrine commune: *omnes quos vidi concordant, dicentes, quoti natura quæ est aliquo modo universalis, saltem in potentia et incomplete, est realiter in individuo*, 1^{re} Sent., dist. II, q. vn, B; et de même le réalisme des attributs divins : ceux qui ne les distinguent pas *formaliter* les distinguent *secundum rationem* : *est opinio multorum, et omnium prater illos qui ponunt distinctionem ex natura rei...* *ibid.*, q. π, B, — mais tous les réalisent dans l'essence.

Pour le réalisme des relations, nous n'avons pas trouvé de formule aussi nette; Occam nous le présente comme la doctrine de beaucoup de théologiens, *de illa opinione sunt multi theologi...* *Summa totius logicae*, 1^{re} pars, c. xi. ix.

Sur la question des idées divines, les adversaires aussi sont nombreux, presque tous les maîtres ; *concordant multi doctores et iere omnes in una conclusione communi, scilicet quoti idea est realiter divina essentia, et tamen differt ratione ab ea*. 1^{re} Sent., dist. XXV, q. v. B.

Occam se présente comme un novateur, assez décidé pour contredire ouvertement la doctrine commune, mais conscient aussi de n'élire pas, sur toutes les thèses essentielles, le premier à la contredire. Pour préciser son attitude, nous ne pouvons reprendre point par point l'exposé de l'occamisme, noter les allusions aux adversaires et précurseurs, remonter à leurs doctrines. Citons seulement les principaux maîtres, encore très mal connus: Duns Scot (1266/74-1308), Durand de Saint-Pourçain (1270/75-1334), Pierre d'Aurion (fl. 1322) Henri de Barclay (1270-1317), que l'histoire met en relations doctrinales avec Guillaume d'Occam : nous essaierons de poser, avec toute la précision possible, la question de ces rapports.

1^{re} *Occam et Duns Scot*. — L'interprétation des rapports entre Occam et Scot paraît d'importance pour notre conception d'ensemble du développement de la scolastique ; s'il faut préciser dans quelle mesure Duns Scot inaugure un âge critique, cf. Gilson. *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, II^e année. 1927, p. 89-90, on n'accomplira cette tâche qu'en mettant le scotisme en relation, non seulement avec la synthèse thomiste, mais encore avec la critique nominaliste. Nous donnerons quelques indications en ce sens, sous la réserve qu'impose l'incertitude des textes de Scot. Cf. t. bcnseg-Gcy. p. 507.

1^{re} *Le nominalisme adversaire de Duns Scot*. — Le P. Longpré a noté les thèses d'Occam qui contredisent la doctrine de Scot. *La philosophie du II^e Duns Scot*, dans *Etudes franciscaines*. 1923, p. 582 sq., et marqué avec force que « le nominalisme de Guillaume d'Ocam, dans ses éléments spécifiques, est dirigé directement contre Duns Scot ». *Ibid.*, p. 589. Notre analyse du nominalisme confirme cette opinion : dans toutes les questions, ou presque, que nous avons rapportées. Scot paraît un nombre des adversaires, souvent le principal ou même le seul; la théorie des distinctions

qui nous a semblé d'importance décisive est essentiellement dirigée contre sa distinction formelle. Il s'agit d'une opposition sur la structure même du réel: du côté nominaliste, toute chose est une, sans division, ni degrés internes; du côté scolastique, l'unité du réel et la simplicité même de Dieu s'accroissent d'une diversité et d'un ordre intérieurs. Comme cette opposition se retrouve à chaque fois, la critique de Scot par Occam prend un caractère systématique : le Docteur subtil apparaît comme « l'adversaire » du *Venerabilis inceptor*.

2. *Occam en face de Duns Scot*. — L'attitude d'Occam à l'égard de Scot, assez nuancée, nous découvre quelques traits de son tempérament intellectuel.

Dans la discussion du problème des universaux, Occam veut apporter une critique attentive de son grand adversaire et il assure, sur les textes qu'il cite, son interprétation de la pensée scotiste : *quia ista opinio est, ut credo, opinio subtilis Doctoris qui alios in subtilitate iudicii excelebat, ideo volo totam istam opinionem quam sparsim ipse ponit in diversis locis, hic recitare distincte, verba sua quæ ponit in diversis locis non mutando*. 1^{re} Sent., dist. II, q. vi, B.

À propos de la connaissance intuitive, Occam veut retrouver des pensées et les expressions même de Scot : *Ne autem ista opinio quantum ad notitiam sensibilibus intuitivam et aliorum mere intelligibilibus tanquam nova contemnatur, adduco verba Doctoris Subtilis... Ex istis patet quod iste doctor non lanium sententialiter sed etiam verbaliter ponit quod intellectus intuitivo cognoscit sensibilia et etiam aliqua mere intelligibilia*. Sent., prol., q. i, KK. MM. Il entend répondre par des textes de leur maître aux critiques des scotistes contre les innovations : *si dicatur quod alibi ponat oppositum, parum me movet quia non allego eum tanquam auctoritatem, nec dico pro dictam opinionem quia ipse eam ponit, sed quia reputo veram; et ideo si alibi dixit oppositum non curo, hic tamen tenuit eam, ideo sequaces sui non debent eam contemnere tanquam novam*. *Ibid.*, MM.

Très attentif à l'œuvre de Scot, Occam ne s'écartait point de se lier par son autorité. Ce n'est pas qu'il repousse toutes les autorités. Il nous précise dans le *De sacramento altaris* celles qu'il reconnaît : *Si per doctores intelligentes doctores modernos mutuo se reprobantes publice et occulte et etiam in scriptis..., negare eos non est inconveniens. Nihil enim quod dicunt est recipiendum nisi quod possint probare per rationem evidentem vel per auctoritatem Sacre Scripturæ vel per determinationem Ecclesiæ vel per doctores approbatos ab Ecclesia*. Q. m. Scot est au nombre des *doctores moderni* que l'on peut librement critiquer; mais au delà des disputes de l'École, il y a la tradition de l'Eglise. L'Écriture, les décisions dogmatiques, les *dicta sanctorum*. Là où l'évidence manque aux théologiens du XIII^e siècle, le nominalisme essaiera sans doute de retrouver une position traditionnelle antérieure : à propos des attributs et idées de Dieu, nous avons noté un retour à Pierre Lombard, col. 757 et col. 761.

3. *La théorie de la justification*. — En un point capital. la théorie de la justification, le nominalisme ne contredit pas Duns Scot, mais le continue; et sur ce problème, on a pu classer Scot dans « l'École nominaliste », nrt. Jfscritiation, col. 2126 sq.

Dans ses questions sur la justification, Occam défend Scot contre Pierre d'Aurion. qui est un novateur : *una nova opinio dicitur quod propter Spiritum Sanctum necesse est ponere caritatem creatam informantem animam*. III^e Sent., q. v, A. Aurion, dans ses critiques, visait expressément Duns Scot, *Johannan contra quem nten dit arguere*. *Ibid.*, E. Occam défend Scot du reproche de pélagianisme, *lux opinio improbat plus inclinai ad errorem Pelagii... quam opinio Juhannis*, *ibid.*, L, et il se place expressément au point de vue scolastique :

opimo Johannis ponit quod virtute nullius creati, sive illud habeamus ex nobis ipsis, sive immediate a Deo, necessitetur Deus ad acceptandum actum elicited quemcumque. Ibid. C'est d'ailleurs le point de vue traditionnel, *sic loquuntur sancti in ista materia, / Sent., dist. XVII, q. i, L, M, el l'argumentation par la toute-puissance qui en établit la légitimité transpose au problème de la Justification l'argument traditionnel qui établit la possibilité pour la matière de subsister à part : sic enim probatur potissime materiam posse esse sine omni forma. Quodl. t VI, q. v. — Que doit penser l'historien de cc double appel à la tradition ?*

L'idée d'une toute-puissance capable de réaliser la matière sans aucune forme est traditionnelle dans l'École franciscaine, comme l'a établi le P. Longpré, *La philosophie du B. Duns Scot*, dans *Études franciscaines*, 1923, p. 40 sq. Nous tenons là une source de l'argumentation de *potentia absoluta*.

Occam rapporte correctement la doctrine scotiste de l'acceptation : *Deus... de potentia absoluta non accessitatur ut infundat caritatem informantem an unum ad hoc quod justificet impium et acceptet ipsum ad citum ad eam, quia potentiam suam non alligavit... alicui former creata, quando immediate possit per se quicquid potest cum causa secunda quæ non est essentia rei. Reportata Parisiensia, l. 1, dist. XVII, q. i, 7. Avec l'idée de toute-puissance, nous retrouvons chez Scot l'idée de libéralité, ... præcipue cum (Deus) possit dare beatitudinem sine omni merito præcedente. Opus Oxoniense, l. 1, dist. XVII, q. in, 29. Le P. Longpré rappelle encore que saint Bonaventure conçoit la possibilité d'une justification sans don créé : *Ad illud quod objicitur quod Deus possit restituere innocentiam et ita delere culpam absque gratia, dicendum quod hoc est serum ; sed largitas divina misericordiae sic decrevit. // Sent., dist. XXV 11, a. 1, q. i, ad 6um. La philosophie du P. Duns Scot*, p. 598. Tel que Dieu l'a établi, l'ordre de la grâce est œuvre de libre miséricorde. Occam pouvait croire défendre contre Auriole la tradition du Dieu de puissance et de miséricorde, le volontarisme augustinien et franciscain.*

4. *La tradition volontariste.* — Le volontarisme chrétien n'aurait ni en Dieu, ni en l'homme, aucun primat du vouloir ou de l'amour dans l'ordre de l'être; il s'agit uniquement de l'ordre de l'agir; cf. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929, p. 295-297. Puisque l'action divine, c'est la création du monde, nature et grâce, et l'action humaine, le retour de la créature raisonnable au Créateur, deux tâches essentielles s'imposent au volontarisme : montrer que l'ordre de la nature et l'ordre de la grâce procèdent d'un acte d'amour, montrer que la créature retourne à Dieu par un acte d'amour.

a) *Le vouloir divin* — Occam affirme avec force que le vouloir divin est la première cause de tout le créé, *v Juntas divina est prima causa omnium*, et qu'il est donc sa propre règle, *eo ipso quod ipse vult bene et juste factum est. Cf. Nominalisme*, col. 762 sq.

Nous ne nous attarderons pas à retrouver la même pensée chez Scot. La justice divine n'est pas pour lui une loi qui restreint l'exercice du vouloir; elle s'étend aussi loin que la toute-puissance, elle est aussi indifférente à l'extérieur que la liberté divine : *voluntas divinae gratiae est prima regula omnium agibilium et omnium actionum, et actio divinae voluntatis ex qua est prima regula, est prima rectitudo...*, *quicquid Deus faciat vel agat erit rectum et iustum. Sic igitur justitia Dei erit aequè ampla potentia absoluta Dei...*, *potentia voluntatis divinus est ad opposita: igitur et justitia in Deo est ad opposita. Reportata Parisiensia, l. 1 V. dist. XLVI. 4. Gabriel Biel, disciple d'Occam, a pu reprendre ces formules de Scot. Cf. Nominalisme*, col. 701.

Un texte d'Hugues de Saint-Victor montre l'anti-

quité de la tradition qui» au moins par Seul, n pu louer Occam : *Prima rerum omnium causa est voluntas (creatoris quam nulla præcedens causa movet, quia interna est, nec subsequens aliqua confirmat, quoniam ex semetipsa justa est. Neque enim idcirco juste voluit quia futurum iustum fuit quod voluit, sed quod voluit idcirco iustum fuit quia ipse voluit... (Aim ergo quæritur quare iustum est quod iustum est convenientissime respondetur: quoniam secundum voluntatem Dei est quæ justa est. Cum ergo quæritur quare voluntas Dei justa est, hoc sanius respondetur: quoniam primæ causæ causa nulla est cui ex se est esse quod est. De sacramentis, 1, iv, 1, P. L., t. ci.xxvi, col. 233 1).* Dans ce texte, nous trouvons le paradoxe essentiel du volontarisme divin: Dieu ne veut pas les choses parce qu'elles sont justes, mais les choses sont justes parce que Dieu les veut; et ce paradoxe se découvre fondé, parce que la volonté divine, comme tout l'être de Dieu, n'a absolument pas de cause; — ce sont des pensées fondamentales de l'occamisme.

b) *Le vouloir humain.* — En opposition avec l'intellectualisme thomiste, le volontarisme franciscain conçoit que l'homme, même en l'autre vie, saisit sa fin dernière par un acte d'amour, et non de connaissance; il y a ainsi une primauté de perfection du vouloir sur l'intellect. Scot tient cette position, avec la conscience très claire de la tradition qu'il continue; à l'autorité d'Aristote, il oppose saint Paul et, encore. Hugues de Saint-Victor : *contra hoc arguit alius Philosophus noster, scilicet Paulus, qui dicit quod caritas excellentior est... Ad hoc respondent aliqui quod dictum Pauli est intelligendum in via... Sed contra hoc est Hugo... Reportata Parisiensia, l. IV, dist. XLIX, q. ii. 11.*

Occam rencontre ce problème : il s'agit de mettre l'acte de la béatitude dans la plus noble puissance de l'âme, *in potentia nobilissima. // Sent., dist. I, q. n, K.* Mais pour Occam, il n'y a pas de puissances de l'âme réellement ou formellement distinctes de sa substance; il y a seulement une âme et les différents actes qu'elle produit : actes d'entendre, actes de vouloir; et en considérant la diversité de ces actes, on appelle l'âme de différents noms; de même façon qu'en raison de la multiplicité des créatures, Dieu reçoit une multiplicité de noms : *Illud patet in divinis, nam Deus habet potentiam gubernativam, reparativam, prædestinativam et reprobativam quæ nullam distinctionem ponunt in Deo, sed quia alius effectus sequitur potentiam Dei creativam, gubernativam et prædestinativam, et propter diversos effectus denominatur de diversis denominationibus, et hoc denominatione extrinseca; sic est in multis, sicut sipe dictum est, et sic est in proposito.*

// *Sent., q. xxix, K.* — Une multiplicité de noms sur l'unité du réel : toujours le même thème; comme il y a un nominalisme des attributs divins, il y a un nominalisme des puissances de l'âme.

Si on prend les puissances de l'âme pour ce qui produit les actes, qu'il s'agisse de connaître ou d'aimer, on ne trouve jamais qu'une même substance, et il ne peut y avoir de primauté du vouloir sur l'intellect : *sic non est volunfias intellectu nobilior non plus quam intellectus est nobilior voluntate, quia sunt omnino idem.*

// *Sent., q. xxiv, P.* Si on prend les mêmes puissances en y comprenant les actes que leurs noms connotent, la volonté diffère de l'intellect et l'emporte sur lui autant «lue l'acte de vouloir sur celui de connaître : *potest concedi quod voluntas est nobilior intellectu, quia actus diligendi qui connotatur per voluntatem est nobilior actu intelligendi. Ibid.* Dans une doctrine qui ne met entre la puissance de l'âme aucune diversité, ni réelle, ni formelle, le volontarisme ne peut être que le primat d'un acte sur un autre. Mais celui qui distingue entre les facultés doit tenir la volonté pour la plus

noble; d'après Occam, saint Thomas lui-même l'a accordé une fois, contraint par la vérité, *tanquam a veritate coactus*. *I Sent.*, dist. I, q. 11, K.

Pour Occam, le primat traditionnel du vouloir en l'homme se définit à l'intérieur du nominalisme des puissances de l'âme. De même. In tradition du volontarisme divin s'insère dans le nominalisme des attributs de Dieu.

5. *Le bien d'Occam et le Dieu de Duns Scot.* — Quelques formules clés pensées de Scot qu'il puisse reprendre et développer, Occam ne paraît pas avoir sur l'ordre de la grâce la même perspective que Scot; sur celle de Scot, voir Longpré, *La philosophie du P. Duns Scot*, p. 28 sq. Cela vient peut-être d'une divergence fondamentale sur l'idée de Dieu et du vouloir divin : on ne peut ouvrir ici qu'une direction de pensée.

La théologie de Scot se présente comme une analyse de l'être divin, tout occupée à mettre en ordre la multiplicité qu'elle y distingue. C'est ainsi que l'entendement est formellement distinct de la volonté et la précède, sans d'ailleurs la déterminer. Mais à l'intérieur de l'acte même de vouloir et en dépit de sa simplicité, Scot discerne un ordre essentiel, car le vouloir divin ne tend pas de même façon vers tous ses objets : *Omnis ordinate volens, primo vult finem, deinde immediatius illa quæ sunt fine immediatiora; sed Deus est ordinatissime volens; igitur sic vult; igitur primo vult etc...*, *Deportata Parisiensia*, l. IV, dist. I, q. v. 9. Et encore : *Omnis rationabiliter volens vult primo finem et secundo illud quod immediate attingit finem, et tertio alia quæ remotius sunt ordinata ad attingendum finem, Cum igitur Deus rationabilissime velit, licet non diversis actibus, sed tantum uno, in quantum ille diverso modo tendit super objecta ordinata, primo vult...; secundo vult...; tertio vult...; quarto vult, etc...* *Opus Orniense*, l. III, (list. XXXII, q. i) n. 6. De même façon qu'il y a un ordre divin du connaître qui va de l'essence aux créatures, cf. *Nominalisme*, col. 759. il y a un ordre divin du vouloir qui va de Dieu au Christ, puis aux élus, aux biens de la grâce et enfin à ceux de la nature; cet ordre intérieur fait la rationalité du vouloir divin, dont on a pu écrire qu'il était « éclairé, pour ainsi dire, par l'amour que Dieu se doit à lui-même ». Longpré, *loc. cit.*, p. 29.

De même (pie l'ordre divin du connaître, Occam refuse l'ordre divin du vouloir; cf. *Nominalisme*, col. 760 et 763. Car on ne peut mettre d'ordre en Dieu parce qu'on n'y peut trouver aucune multiplicité. Qu'il s'agisse de connaître ou de vouloir, on ne rencontre (pie la simplicité radicale d'un acte identique à l'essence jointe à la diversité tout extérieure de ses objets; la même exigence d'unité qui paraît dans le nominalisme des attributs de Dieu fait écarter toute analyse des actes divins.

Duns Scot peut expliquer comment Dieu connaît, comment Il veut : il va une psychologie de Dieu; — pour Occam, il n'y en a point; la déité répugne à toute analyse. Dans l'une et l'autre doctrine, c'est à une volonté libre, à un acte d'amour (pie la créature doit l'être et la justification; mais pour Scot, la volonté divine procède par ordre : c'est en cela qu'elle est raisonnable; Occam aussi lie la création pour raisonnable, mais cela signifie seulement qu'elle est consciente : l'acte de vouloir ne fait qu'un avec l'acte de connaître, tous deux se fondent dans la même essence, abîme de simplicité. On saisit ici l'originalité du volontarisme d'Occam : décomposant la pensée divine et rassemblant ses éléments, le volontarisme de Scot est encore une psychologie de Dieu, celui d'Occam exclut toute psychologie de ce genre. Descartes identifiera le vouloir divin à une essence cause de soi, Occam l'héliolise à un être mrausé.

Il n'y a de multiplicité que dans les noms divins ;

l'être de Dieu est radicalement simple, et vouloir est ici une même chose avec être. Nous avons reconnu, dans le nominalisme des attributs divins, un retour, conscient chez Occam, à la pensée du Maître des Sentences, cf. *Nominalisme*, col. 757. Pierre Lombard avait aperçu déjà les conséquences de cette idée, quant au vouloir divin, la volonté d'abord ne diffère en rien de l'essence : *voluntas sive volens de Deo secundum essentiam dicitur. Non est enim aliquid velle et aliud esse, sed omnino idem...*, et plus loin : *licet idem penitus sit Deo velle quod esse*. Il n'y a, d'autre part, de multiplicité que dans les objets voulus, et la volonté même, une avec Dieu, ne saurait faillir : *Volens ergo sive velle dicitur Deus secundum essentiam cujus voluntas essentia est sempiterna et immutabilis (licet ea varientur et transeant quæ eis subjecta sunt) quæ non potest esse (n)justa vel mala quia Deus est*. / *Sent.*, dist. XLV, 3. P. 1. l. cxcn. col. 612. Cette unité radicale du vouloir avec une essence simple, c'est bien la position d'Occam. qui ramène la théologie en deçà du XIII^e siècle.

Interprétons l'attitude d'Occam à l'égard de Scot; il garde le volontarisme augustinien et franciscain, mais il a une autre conception de la simplicité divine, de l'âme, son originalité. Mais cette originalité, pour Occam même, signifiait sans doute vanité des discussions du XIV^e siècle et retour au Maître des Sentences.

6. *Occam et le thomisme.* — La critique occamista ne vise pas saint Thomas autant que Scot; le nominalisme n'en écarte pas moins le thomisme de façon expresse. Il suffit de rappeler quatre points :

1. Occam repousse l'intellectualisme thomiste dans la mesure où il s'oppose au volontarisme de la tradition franciscaine, *supra*, col. 879. — 2. Avec l'individuation par la matière et la doctrine de l'abstraction, Occam exclut la conception thomiste de la structure du réel et du mécanisme de la connaissance. *Nominalisme*, col. 752. — 3. Avec la distinction de raison. Occam rejette l'analyse thomiste de l'être divin, *ibid.*, col. 775. — 4. Avec l'évidence de la hiérarchie des causes. Occam écarte le principe des preuves thomistes de l'existence de Dieu, *ibid.*, col. 779.

Avec saint Thomas et Duns Scot, voilà écartées les deux grandes métaphysiques de l'Ecole. Nous touchons peut-être au point vital où la critique se noue au traditionalisme dans la théologie d'Occam.

7. *Signification historique de l'œuvre d'Occam.* — De Scot et d'Occam, on a dit que ce qu'ils mettent au service de leur foi et de leur théologie, c'est moins une synthèse speculative cohérente qu'un usage extrêmement serré et touffu des procédés dialectiques. — H. D. Simonin, *Les Summae logicales de Petrus hispanus*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 5^e année. 1930, p. 277. L'âge de la construction serait passé, la théologie ne supposerait plus une métaphysique. De l'héritage intellectuel de la grande époque médiévale deux éléments survivent seuls, la tradition ecclésiastique et les Pères d'une part, et de l'autre une technique dialectique extrêmement poussée. *Ibid.* Ce seraient les éléments essentiels du réalisme de Scot et du nominalisme d'Occam. — A une hypothèse de cette ampleur, nous ne pouvons qu'opposer, pour conclure, d'autres hypothèses que nous croyons plus probables.

Il semble bien que Duns Scot soit encore un constructeur. Au commencement de sa pensée, il paraît y avoir un choix d'ordre métaphysique : Duns Scot est parti d'une « idée de ce qu'est la métaphysique, de son objet premier, de l'intellect et du fonctionnement même de l'abstraction intellectuelle, différente de saint Thomas. » E. Gilson. *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 2^e année, 1927, p. 147.

L'usage de la logique et la soumission à la tradition

«ont bien deux caractères très apparents de l'œuvre d'Occam. Mais n'a-t-il point une métaphysique?

Nous n'avons pas déterminé si les vérités accessibles à la raison tendaient à former système dans sa pensée, ni quel fut son point de départ. Nous croyons cependant avoir établi que son nominalisme joint à une logique, analyse et règle de l'exercice de la pensée, une notion du réel qui trouve sa formule la plus générale dans la théorie des distinctions et s'affirme dans les discussions sur les universaux et les relatifs. Une notion du réel, c'est bien une métaphysique, et la théologie d'Occam applique à Dieu cette métaphysique.

Le Premier Être est au delà de notre capacité de démonstration : nous ne le tenons que par la foi. Mais le Dieu de la foi se dérobe par sa simplicité à toute analyse de notre esprit. La même tradition de l'Écriture, de l'Église et des saints qui nous dit l'existence de Dieu et les noms divins, nous révèle l'ordre que le Créateur a établi pour sauver ses créatures. Mais se demander pourquoi ou comment il l'a choisi, cette question n'a pas de sens : le Dieu de toute-puissance et de pure miséricorde est un Dieu caché, à cause de la simplicité de son essence. Dans cette simplicité de l'essence divine se réalise la même intuition métaphysique qui écarte de l'unité de toute chose l'ombre de toute distinction, formelle ou de raison : ombre de l'universel ou de la relation, des attributs ou des idées de Dieu.

2° *Occam et Durand de Saint-Pourçain*. — Les travaux encore inachevés de Koch renouvellent l'étude de Durand de Saint-Pourçain, mais ne nous donnent, pour le moment, que quelques indications sur sa doctrine. Joseph Koch, *Durandus de S. Porciano, O. P.*, t. I, *Literargeschichtliche Grundlegung*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M. A.*, t. XXI, fasc. 1, 1927; cf. le chapitre consacré à Durand et dû à Koch dans Uebener-Geyer, *Grundriss*, 1928, p. 519-524. Dans les rapports d'Occam et de Durand, nous pouvons seulement donner une série de marques qui précisent l'état actuel de la question.

1. Durand de Saint-Pourçain fait partie en 1326 de la commission de six théologiens, qui extrait du commentaire d'Occam 51 propositions à condamner; ci-dessous, col. 890. A cette époque, Durand a presque achevé la troisième et dernière rédaction de son propre commentaire; on ne peut admettre qu'il ait subi l'influence d'Occam. Koch, *loc. cit.*, p. 171.

2. Il est classique de présenter Durand comme un précurseur du nominalisme, sur la foi de quelques passages de son Commentaire relatif aux universaux. Ici se place une double réserve :

a) Est-il légitime de classer les penseurs médiévaux d'après leur position à l'égard du problème des universaux, sans se demander d'abord quelle importance ce problème avait pour chacun? Or, dans la polémique si développée et si vive que les thomistes menèrent contre Durand, on ne trouve aucun reproche de nominalisme. Koch, *loc. cit.*, p. 3. Nous avons mesuré, d'autre part, combien le nominalisme lui-même passait le simple problème des universaux. b) Sur le problème des universaux, Koch apporte des textes qui lui permettent de nier le nominalisme «*le Durand : Nomen univocum... significat aliquid eis [sc. pluribus rebus] commune ei secundum communem rationem dicibile de eis. — Quia [rei/to] etsi sit vera res extra animam, unitas tamen ejus ad plura univoca est unitas rationis tantum, quod convenit rei. ut est in intellectu indeterminate et indifferenter ad plura, in quibus est realiter*. Uebener-Geyer, p. 523. Puisque Durand compare ce qui est la chose dans l'intellect à ce qu'elle est dans la réalité, il sent le que «on attitude «oit du réalisme, au point de vue même d'Occam; cf. / Sen., dist. II, q. vu, l) : *Alu autem ponunt quod res secundum esse suum in*

effectu est singularis, et eadem res secundum esse suum in intellectu est universalis.

3. D'ailleurs, le problème des universaux n'est point, pour Durand, une question centrale; la question centrale de sa métaphysique, c'est le problème de la relation. La solution de ce problème commande les doctrines : des actes et des *habitus* spirituels, du rapport de la pensée à l'objet et de la vérité, — des idées divines et du Verbe divin, — de la Trinité, — de la grâce. Koch, *loc. cit.*, p. 193-191.

Durand tient que la relation est autre chose que le terme absolu où elle s'appuie et qu'elle rapporte précisément à un autre; mais être, absolu et relation ne font pas cependant deux choses, comme l'accident avec son sujet : *Hiclatio est alia res a suo fundamento, et tamen non facit compositionem*. Koch, *loc. cit.* La même thèse se trouve déjà chez Jacques de Metz, le professeur de Durand, J. Koch, *Jakob von Metz, O. P., der Lehrer des Durandus de S. Porciano, O. P.*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 4^e année, 1929, p. 169-232. Elle repose sur une doctrine des modes d'être, élaborée sous l'influence d'Henri de Gand. Uebener-Geyer, p. 521. Voici un texte de Durand : *Nos distinguimus in rebus triplicem modum essendi, sc. essendi in se vel per se, essendi in alio, et essendi ad aliud. Primus modus essendi convenit substantiis completis, secundus convenit omnibus formis, tertius convenit omnibus relativis*. *Archives*, *loc. cit.*, p. 208, n. 1. Être rapporté à autrui n'est pas moins réel qu'être à soi ou être dans autrui; à la relation correspond une réalité distincte : une manière d'être originale qui n'est ni celle de la substance, ni celle de l'accident. Tel serait le thème fondamental de la métaphysique de Durand.

Nous savons que, pour Occam, les relatifs ne sont que des termes auxquels ne correspond dans les choses aucune réalité distincte; dans la composition du réel. Il n'entre que des substances et des accidents absolus; voir Nominalisme, col. 745 sq. L'irréalité de la relation est même un élément essentiel de la définition que nous avons donnée du nominalisme par une métaphysique.

Occam critique d'ailleurs, à propos de la relation, la doctrine d'Henri de Gand sur les modes d'être : *Et est hinc opinio quod in quolibet predicamento est res predicamenti et modus predicandi. Quod tamen Gandensem in Summa. II Sent., q. n, B. Il connaît aussi et repousse la doctrine qui distingue réellement la relation de son fondement, en refusant d'en faire un accident pour ce sujet : *Tertia est opinio, quod est alia res distincta a fundamento, tamen non est in eo subjective*. *Ibid.*, D. Et la première preuve à l'appui de cette thèse. *Quod probatur. tum quia advenit fundamento sine sui mutatione, quinto Physicorum, quod falsum esset si esset in eo subjective, ibid.*, se trouve, comme la thèse elle-même, chez Jacques de Metz et Durand de Saint-Pourçain : *Quod advenit alicui rei. nulla mutatione facta circa ipsam, non facit compositionem cum illa re. Hinc est quia, ut dicit Philosophus V et VI Phys. etc...* *Archives*, *loc. cit.*, p. 209, n. 5.*

Entre la métaphysique de Durand et celle d'Occam, il paraît y avoir, sur le problème fondamental de la relation, une opposition essentielle, dont Occam ne se doute pas.

1. On peut observer cette opposition sur le rapport d'être «*qui existe, dans les deux doctrines, entre l'acte de connaître et l'objet de la connaissance*.

Pour Occam, l'objet de la connaissance est la cause efficiente de l'acte de connaître, accident de l'âme, subsistant en elle, alors que l'objet subsiste en lui-même : ce sont deux absolus, dont l'un peut exister sans l'autre. L'acte sans l'objet, si Dieu produit en nous la connaissance sans le concours de l'objet : *cognitio intuitiva*

potest esse per potentium Dei tunc objecto non extistente, Quodlibet, I, q. vi : cf. Nominalismi, col. 767 sq.

Critiquant Godefroy de Fontaines, *inlrigere et sentire per hoc puni in nobis quod objectum movet potentium*, *causando ipsum sentire vel intelligere* (Durand de S. Porciano, O. P., *quaestio de natura cognitionis**, édit. J. Koch, Munster, 1929, dans *Opuscula et textus historiam Ecclesiae ejusque vitam ac doctrinam illustrantia, series scholastica*, fasc. 6, p. 12-13; Durand de Saint-Pourçain argumente comme suit : *quia Deus potest facere effectum cujuslibet causae efficientis secundum sine ipsa. Sed Deus non potest facere quod intelligere sit sine objecto, quia tunc homo posset intelligere, dato, quod nichil intelligeretur. ibid.*, p. 17-18. Si Pacte de connaître était un accident de l'âme et un effet de l'objet, il pourrait y avoir connaissance de l'inexistant; ce que Durand tient pour inconcevable; l'objet n'est pas pour lui cause efficiente de Pacte de connaître et cet acte n'est point un accident, mais une simple relation, qui ne s'ajoute point à l'âme comme une chose à une autre chose, *intelligere est relatio sola, et sic non facit realem compositionem cum intellectu, nec est res absoluta superaddita intellectui, ibid.*, p. 38.

Occam et Durand raisonnent de façon exactement inverse : le premier part de la causalité efficiente de l'objet et de la réalité de Pacte de connaître comme accident de l'âme pour conclure une connaissance de l'inexistant; le second conclut de l'impossibilité d'une telle connaissance, que l'objet n'est pas cause efficiente et que Pacte de connaître n'a point la réalité d'un accident, mais celle d'une relation. Deux perspectives opposées sur la connaissance dépendent ici de l'opposition de deux métaphysiques : pour le nominalisme d'Occam. Il n'y a d'être que dans les substances et accidents absolus; pour Durand, on en trouve dans les substances, les accidents et les relations.

5. Feckes, sans admettre une influence, montre dans la théologie de la grâce de Durand de Saint-Pourçain une certaine anticipation de la théologie nominaliste d'Occam et de Gabriel Blel, *Die Recht/ertigungslehre des Gabriel Blel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule*, Munster, 1925, p. 96-101. On trouve sans doute chez Durand le thème de la pure libéralité de Dieu, que nous avons relevé dans le nominalisme. Voici le texte de la première rédaction de son commentaire : *Nihil omnino nec gloriam nec quicquid aliud bonum spirituale vel corporale, possumus mereri apud Deum merito de condigno, sed solum de congruo; quod patri, quia illud, quod quis assequitur ex sola liberritate dantis, non cadit sub merito de condigno, quia, quod redditur pro merito de condigno, redditur secundum debitum et non secundum gratiam. Meritum enim condigni innititur justitia non gratia**. *Sed quidquid a Deo consequimur, sive sit gratia, sive gloria, bonum spirituale vel temporale, totum est ex mera liberrate Dei. Ergo, etc...* *Quicquid ergo a Deo recipimus, non redditur ex aliquo debito, sed impenditur; et ideo, si decedenti in gratia Deus non daret gloriam vel habenti auferret, nihil injustum faceret. Sed deberet (alio dicere, quod scriptum est Job, t : Deus dedit, Deus abstulit, sit, etc., dans Koch, Durandus de S. Porciano, p. 26 27. Mais un thème spirituel n'est pas toute une théologie. Il faut considérer aussi la métaphysique à laquelle elle emprunte sa technique : la doctrine de Durand sur la justification est dépendante de la doctrine de la relation, qui n'a rien d'occamiste. *ibid.*, p. 191.*

Au moins quant à l'essentiel de sa doctrine et de celle d'Occam. Durand de Saint-Pourçain ne paraît pas être un précurseur du nominalisme : tel est du moins le jugement de Koch, qui oppose à ce propos Durand à Pierre d'Auriol et Henri de Barclay, qu'il place aux côtés d'Occam. *Leberweg-Gyrr.* p. 527.

3° *Occam et Pierre d'Auriol*. Pierre d'Auriol n'est pas mieux connu que Durand de Saint-Pourçain. Ici encore nous devons nous en tenir à quelques remarques.

1. Occam nous dit lui-même la connaissance qu'il avait de Pierre d'Auriol dans un passage du commentaire où il critique la doctrine du Verbe divin et de la connaissance en général : *quia tamen pauca vidi de dictis illius doctoris, si enim omnes vices quibus respexi dicta sua simul congregarentur, non complerent spatium unius diei naturalis, ideo contra opinantem istum noto multum arguere, Passim enim leviter ex ignorantia doctorum suorum magis contra verba quam contra mentem tuam arguere. Quia tamen conclusio sicut sonat apparet /alsa mihi, arguam contra eam, sive argumenta procedant contra mentem opinantis sive non. Passent autem contra istam conclusionem adduci aliqua argumenta quae /eci, dist. XXVI hujus libri de esse cognito, quam materiam tractavi et /ere omnes alios de primo libro antequam vidi opinionem hic recitatam. I Sent., dist. XXVII, q. iiii, H. Nous retrouvons dans ce passage la critique, attentif à la doctrine de ses adversaires et à la portée de sa critique; Occam nous y avertit qu'il n'a eu de Pierre d'Auriol qu'une connaissance limitée, rapide et tardive.*

2. Avec la doctrine du Verbe et la théorie de la connaissance qu'elle utilise, c'est un aspect caractéristique de la pensée de Pierre d'Auriol qu'Occam discute en cette question. La première thèse de Pierre d'Auriol qu'il cite pour la révoquer est la formule d'une conception générale de l'intention : *in omni intentione emanat et procedit non aliquid aliud, sed ipsamet res cognita secundum quod habet terminare intuitum intellectus*. I Sent., dist. XXVII, q. m, C; dans l'intellection, comme dans le sens d'ailleurs, l'acte de connaître pose la chose connue dans un être intentionnel, distinct de l'être réel : *in actu intellectus de necessitate res intellecta ponitur in quodam esse intentionali conspicuo et apparenti, ... actus sensus exterioris ponit res in esse intentionis ut patet in multis experientis. ibid.*

Pierre d'Auriol veut que toute connaissance se termine à un être intentionnel de la chose, distinct de son être réel et né de Pacte d'intellection. Occam ne veut pas de cet intermédiaire entre la chose et l'acte de connaître, *esse quod sit medium aliquod inter rem et actum cognoscendi*; il l'admettrait tout au plus dans le cas du concept, *notitia abstractione qua habetur universale in intellectu. ibid.*, J. Cela suffit sans doute pour mettre entre les deux théories de la connaissance une opposition essentielle.

3. Occam critique encore Auriol dans les questions sur la justification. Nous avons vu que, sur le problème de la nécessité de la grâce créée, Pierre d'Auriol est vraiment l'adversaire d'Occam, et que, pour ce dernier, c'est l'idée même du Dieu de puissance et de miséricorde qui se joue dans cette discussion. Nominalismi, col. 775. Jusqu'à Gabriel Blel, tous les nominalistes reprendront l'attitude d'Occam. Feckes, *Die Recht/ertigungslehre des Gabriel Blel*, Munster, 1925, p. 91. Voilà une doctrine fondamentale et caractéristique du nominalisme, où s'affirme avec la notion de la grâce une conception de Dieu et de la nature humaine, qui s'est définie par opposition à la pensée de Pierre d'Auriol.

4. Il semble qu'Occam ne connaisse Pierre d'Auriol que pour le critiquer. Cependant, quoi qu'il en soit d'une influence que rien ne prouve et que rend improbable l'aveu que nous avons cité, ne peut-on pas trouver dans Pierre d'Auriol le nominalisme des universaux et des relatifs? En l'état présent des travaux sur nos deux auteurs, nous pouvons à peine indiquer une direction de recherche.

L'étude de Drilling, *Der Konzeptionsalismus in der*

{ niocrsalienlehre des Franciskanererbischofs Petrus Aureoli. dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M. A.* t. xi, fasc. 6, 1913, nous inclinerait à trouver dans Pierre d'Aurlole le nominalisme des universaux. Il y n cependant un texte qui met dans les choses Punite de l'espèce, *ista unthis est in re in potentia et inchoative*, p. 111, n. 1, et celle formule aurait été, pour Occam, digne des réalistes, *dicentes quod natura quæ est aliquo modo universalis saltem in potentia et incomplete est realiter in Individuo.* / *Sent.*, dist. 111, q. 11, B.

L'étude de Lindner sur Thomas de Strasbourg, *Pic Erkenntnislehre des Thomas von Strassburg*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M. A.*, t. xxvii, fasc. 4 et 5, 1930, nous montre comment Pierre d'Aurlole enseigne l'irréalité des relations, p. 113-120. Mais nous trouvons cette formule : *relationes vero sunt extra in potentia, et artus earum completur ab anima*, p. 119, n. 2. [Or, à propos de la relation, Occam écrit de son côté : *præter res absolutas, scilicet substantias et qualitates, nulla res est imaginabilis nec in actu nec in potentia. Summa totius logice*, l. 1^{re} pars, cap. 119.

De ces deux exemples, nous pouvons seulement conclure qu'il faut un long et subtil examen d'une doctrine pour y reconnaître le nominalisme au sens strict que lui donne l'œuvre d'Occam. Sans préjuger de la réponse, on peut se demander si Pierre d'Aurlole tient une position aussi radicale. Ce que nous devons dire de Henri de Barclay nous continuera dans cette attitude de prudence.

40 *Occam et Henri de Harclay.* Henri de Harclay nous est seulement connu par l'étude et les citations qu'en donne F. Pelster, *Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford und seine Quæstionen*, dans *Miscellanea Fr. Ehrle*, t. i, 1924, p. 307-355. Sur la question même, des universaux, est-il réaliste ou nominaliste? On en discute, t. bchervveg-Gcyrc, p. 528. A notre sens, le débat n'a pas lieu de s'ouvrir, puisque Occam rapporte, en une longue citation, la doctrine d'Henri de Harclay parmi les théories réalistes (pi'il repousse. 1 *Sent.*, dist. H. q. vu, F. Voici le texte d'Henri de Harclay : *Ita quod omnis res posita extra animam est singularis eo ipso. Et hinc res singularis nota est monere intellectum ad concipiendum ipsum confuse et ad concipiendum distincte et voco conceptum confusum illum conceptum quo intellectus non distinguit hanc rem ab illa, sicut Socrates movet intellectum ad concipiendum eum eum hominem. Et per illum conceptum non distinguit intellectus nec distincte cognoscit Socratem a Platone. Modo ego dico, quod superius ad Socratem, puta homo est animal, non significat rem aliam nisi rem, quæ est Socrates, ut cum concipitur confuse, id est movet intellectum ad concipiendum ipsum modo confuso. Et sic dico quod hic Socrates est homo ■ est prodictio superioris de inferiori, quod non est aliud nisi quia Socrates est Socrates id est Socrates absolute est Socrates, ut tamen confuse conceptui... Inde in rei veritate. Socrates est homo, Socrates est animal et corpus et substantia et omnia ista in re sunt unum nec est superius nec inferius nisi in comparatione ad intellectum considerantem modo predicto. Pelster, loc. cit., p. 337: cf. Hochstetler, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin, 1927, p. 98, n. 3. Au jugement d'Occam, pour être nominaliste, il ne suffit pas d'éliminer le problème de l'individuation en reconnaissant que toute chose est de soi singulière; on reste à une formule réaliste tant que l'on met fi quelque degré de l'universel dans les choses singulières, *omnes... conveniunt in hoc quod universalis sunt aliquo modo a parte rei ita quod universalis sunt realiter in ipsis singularibus.* 1 *Sent.*, dist. H, q. 11, F. Henri de Barclay prend a la fois la chose et le concept; il parle de la chose en tant qu'elle est conçue; c'est le point de vue où nous placent toutes les distinctions de raison, *Nominalisme*, col. 741.*

Mais le nominalisme consiste précisément à rompre cette continuité du concept avec la chose, à faire ici universaux aussi extérieurs à l'individu (pic les mots le sont aux choses. Les universaux sont des termes, rien que des termes : toute doctrine qui ne les prend pas ainsi, radicalement, est encore un réalisme absurde, *Nominalisme*, col. 738.

5° *Conclusion.* Nous ne nierons pas qu'Occam ait inséré dans son nominalisme des thèses de ses prédécesseurs ; il ne le nie pas lui-même. Nous savons aussi que ses précurseurs possibles et la pensée de leur époque nous sont encore très mal connus, ce qui peut réserver quelque surprise. Mais à mesure (pie l'occamisme et les doctrines proches commencent à sortir de l'ombre, l'originalité d'Occam paraît s'affirmer, telle qu'il l'affirma lui-même dans les textes (pie nous avons rapportés au début de cette mise au point, col. 877.

IV. *Influence d'Occam.* 1. l'influence d'Occam est encore plus difficile à préciser que son originalité. Dans une étude toute récente. *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M. A.* t. xxx, fasc. 1-2. 1931, A. Lang observe que Ton commence à peine d'étudier l'école d'Occam, p. 139; la 11^e édition du *Grundriss der mittelalterlichen Philosophie* note combien d'incertitudes il reste dans notre connaissance des xiv^e et xv^e siècles, p. 587. L'intérêt des travaux de Michalski tient dans le sentiment qu'ils donnent de l'immensité des documents et de la complexité des questions. Sur le nominalisme entre Occam et Biel, il faudrait presque se borner à une liste de noms et à une bibliographie, indiquant les travaux d'approche. Voici les principaux représentants de l'Ecole nominaliste : Adam Wodhain. Hubert Ilolkot, Grégoire de Rimini, Jean de Mirecourt. Nicolas d'Autrecourt, Jean Buridan, Pierre d'Ailly, Marsile d'Inghen, Henri de Hainbuch, Henri rotting de Oyla; tous ces maîtres d'Angleterre, de France, d'Allemagne établissent une continuité entre Guillaume d'Occam et Gabriel Biel. Les monographies manquant, toute perspective d'ensemble risque d'être fautive. Nous n'avons pas même les listes de références, de citations, de critiques qui permettraient de saisir précisément la réalité de l'école d'Occam; aussi croyons-nous périlleux et vain un exposé d'ensemble qui donnerait l'illusion d'une connaissance que nous ne possédons point; nous préférons, à partir de l'hypothèse de travail, que nous avons établie à l'article *Nominalisme*, formuler quelques remarques, poser quelques questions.

1. Pour définir le nominalisme, nous avons mis en relation un certain nombre de thèses prises dans Occam et Gabriel Biel. La première (pietillon (lui se pose en face d'un nominaliste est de savoir s'il tient toutes ces thèses. Et ce n'est pas une question vaine; d'après G. Hitler on trouve chez Marsile d'Inghen une doctrine des idées et des attributs de Dieu, qui rappelle saint Thomas et contredit Occam, *Studien zur Spätscholastik, i. Marsilius von Inghen und die okhamistische Schule in Deutschland*, Heidelberg, 1921, p. 130-131. 132-133.

2° A propos du problème de la justification, nous avons dit comment, à l'intérieur du nominalisme, Gabriel Biel, qui suit Occam, s'oppose à Grégoire de Rimini (est toute une conception de la nature et de la liberté humaines (pii est engagée dans ce débat. *Nominalisme*, col. 769 sq. Leckes n'a montré que, mise à part l'idée fondamentale de l'acceptation de *potentia absoluta* sans infusion de la grâce, une grande diversité régnait dans l'école nominaliste sur les problèmes de la justification. *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule*, Münster, 1925, p. 110-138.

3° A propos de l'existence de Dieu, nous avons noté à quel point Occam limite la capacité de la raison en

métaphysique. La question se pose de déterminer si tous les nominalistes restreignent autant la liste des certitudes métaphysiques et possèdent la même notion des degrés de certitude. Grégoire de Bimini démontre la spiritualité de l'âme. J. Würsdörfer. *Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini*, dans *Heftige zur Geschichte der Philosophie* de W. A., I. xx. fasc. I, 1917, p. 122. Marsile d'Inghen remarque qu'il ne faut pas demander à une preuve métaphysique une évidence mathématique, G. Kilter, *Marsilius von Inghen*, p. 115, n. 3; 126, n. 3 cl 4 : on conçoit qu'avec les notions mouvantes de *probabile* et de *persuasio*, toutes sortes de nuances puissent s'introduire, qu'il faudrait préciser; pour s'en convaincre, il suffit de lire les travaux de Michalski; voir leur liste à la *bibliographie*.

4° Le nominalisme d'Occam se donne, sur les universaux, sur la relation, comme une interprétation d'Aristote, Nominalisme, col. 711 cl col. 717. La 11^e édition du *Grundriss* d'I. Ebenveg signale justement qu'entre les nominalistes et leurs adversaires il reste la communauté de l'École : mêmes sources théologiques, mêmes sources philosophiques, à savoir l'aristotélisme, p. 585. Nicolas d'Autrecourt a l'intérêt d'un cas extrême, par son attitude à l'égard de l'aristotélisme, des rapports entre la foi et la raison, de toute la tradition de l'École : il paraît sortir de la communauté scolastique, voir art. Nicolas d'Autrecourt. Mais nous ne savons pas encore dans quelle mesure précise il dépend d'Occam. On peut se demander si l'on trouvera chez Jean de Miracour un radicalisme analogue.

relies sont les quelques clartés qui paraissent se dégager de la masse des textes et du hasard des études : le nominalisme et l'influence d'Occam nous paraissent dominer les universités des x^{e} - x^{e} siècles, mais nous ne pouvons encore donner du nominalisme une notion commune, ni mesurer avec quelque rigueur l'influence d'Occam.

P. LIONAVX.

V. L'Église et la doctrine d'Occam. Il était impossible que l'ensemble des doctrines présenté par Occam n'attirât, dès l'abord, l'attention des autorités ecclésiastiques. Celles-ci, au x^{e} siècle, avaient été sévères à Abélard. Au x^{e} siècle, l'influx en masse des idées aristotéliennes dans la philosophie et la théologie ne les avait pas laissées indifférentes. Diverses condamnations, plus ou moins retentissantes, avaient été portées par certaines universités, par des évêques, par le Saint-Siège même. Ce n'était pas seulement l'averroïsme (pie l'on avait visé; des thèses strictement aristotéliennes. (pii avaient d'ailleurs rallié le suffrage d'un Albert le Grand ou d'un Thomas d'Aquin, avaient passé quelque temps pour suspectes. Comment la dialectique d'Occam, la métaphysique qu'elle fondait. In théologie <pii en découlait n'auraient-elles pas suscité les plus vives appréhensions? D'autant que, à une époque où la logique jouait dans la formation des esprits un rôle dont nous nous faisons difficilement l'idée, à une époque où toute question donnait lieu à d'interminables argumentations scolaires. Il était Inévitable que de jeunes esprits, heureux de trouver matière à des syllogismes nouveaux, ne prissent feu pour une méthode dialectique qui leur permettait d'étonner les vieux maîtres, (outre ces tendances. 1^{rs} autorités académiques (ou n'oubliera pas que les universités étaient établissements d'Église), ne pouvaient pas ne pas réagir. Elles prirent des mesures à l'intérieur même des universités, le Saint-Siège, d'autre part, saisi de plaintes d'origine diverse, fut amené parfois à intervenir.

Dès 1321. nous l'avons dit, col. 866 sq., Occam, bachelier d'Oxford, était cité en cour d'Avignon pour répondre des enseignements développés par lui de vive voix ou dans son commentaire écrit des *Sentences*. Cette action pourrait bien être, au jugement d'A. Pel-

zer. la conséquence d'une plainte portée par le chancelier même de l'université. Quinze ans plus tard, c'est l'université de Paris qui s'émeut, prend des mesures préventives contre la diffusion de l'occamisme, en attendant que le procès de Nicolas d'Autrecourt et, plus tard, d'autres actions juridiques donnent au Saint-Siège l'occasion de se prononcer plus ou moins explicitement. Puis un calme relatif se fait, brusquement troublé par le grand éclat de 1474.

1. Le procès d'Occam en cour d'Avignon. — Nous ne connaissons de ce procès que le rapport adressé au pape Jean XXII par les censeurs. Ci-dessus, col. 868. C'est par conjecture seulement que l'on peut en rapporter le point de départ à une dénonciation du chancelier Jean Luttrell. Plus conjecturale encore est l'idée que cette dénonciation aurait été amenée par des troubles scolaires et de vives discussions autour des thèses proposées par Occam. Nous ne pouvons expliquer non plus comment, le rapport ayant été rédigé en 1326, aucune condamnation pontificale n'est intervenue avant la fuite d'Occam en mai 1328. Les diverses lettres de Jean XXII, relatives à Occam, ne font jamais mention que d'un procès encore pendant; elles sont absolument muettes sur l'issue de cette action judiciaire. Si Occam, à partir de mai 1328, est plusieurs fois condamné, c'est par contumace, pour avoir rompu son ban et s'être par là rendu vivement suspect d'hétérodoxie, mais aucun jugement n'est porté sur les propositions doctrinales soumises à l'examen des censeurs apostoliques. Il semble d'ailleurs que, dans les années qui suivent, le Saint-Siège, ne retienne plus, à l'endroit d'Occam, que son attitude politique. La rétractation qui lui est imposée par Clément VI, en 1319, voir col. 872, à une époque où ses doctrines philosophico-théologiques avaient déjà mis en émoi l'université de Paris, vise exclusivement les doctrines politico-ecclésiastiques du partisan de Louis de Bavière. Ces remarques étaient indispensables pour que fût apprécié à sa juste portée le document publié par A. Pelzer et que nous allons maintenant étudier.

Saisi par l'archevêque d'Aix de l'examen d'un cahier contenant 51 articles, extraits plus ou moins littéralement du *Commentaire sur les Sentences* d'Occam et aussi d'autres opuscules, les censeurs, au nombre desquels se trouvent notamment le célèbre Durand de Saint Pourçain. O. P. (cf. vol. 883). ont respecté l'ordre des propositions, telles qu'elles leur étaient soumises. Ils ont fait suivre chaque article d'une qualification, d'ordinaire assez longuement motivée. Leur rôle n'était pas de rechercher si les articles, tels qu'ils figuraient dans l'acte d'accusation, reproduisaient strictement le texte de l'auteur incriminé, à plus forte raison n'avaient-ils pas à se demander si l'accusation avait été fidèle à rendre l'esprit même du texte original. Dans l'ensemble néanmoins il ne paraît pas que ces *disjecta membra* défigurent la pensée même de Guillaume d'Occam. La présence, parmi les censeurs, de l'ancien chancelier d'Oxford. Jean Luttrell, préoccupe d'arrêter la marche envahissante de cette doctrine pestilentielle ». si elle n'était pas, pour l'accusé, une spéciale garantie, permettait du moins à la commission d'enquête d'être informée par un témoin oculaire de la façon dont on entendait, à Oxford, les thèses soutenues par le jeune bachelier.

Les articles examinés sont présentés sans aucun ordre apparent. Si les premières propositions donnent à penser que l'on s'occupe d'abord de la doctrine de la Justification, elles sont interrompues par des textes relatifs à divers péchés, lesquels reviendront sous une forme analogue un peu plus loin. Des propositions d'ordre strictement philosophique viennent couper des développements théologiques, et ainsi de suite. Pour la clarté de la présentation, il nous paraît indispensable

de grouper ces articles de manière logique; l'on verra ainsi, du premier coup d'œil, les points de loccamlisme qui ont excité d'abord les soupçons, et l'appréciation que, dès le principe, portèrent sur elles des théologiens qui n'étaient pas sans valeur. Nous modifions quelque peu le classement donné par A. Pclzcr. *loc. cit.*, p. 242; nous étudierons d'abord les propositions se rapportant à la philosophie, puis celles qui ont trait à la théologie dogmatique et morale.

1. *Propositions relatives à la philosophie.* Elles portent sur un procédé dialectique (39); le mouvement (50); l'espace (47, 48); la connaissance (10, 13, 30, 31, 31, 38); les rapports de l'Amc et du corps (49). En exprimant leur jugement, les censeurs font remarquer qu'il s'agit là d'opinions qui ne touchent ni la foi, ni les mœurs, mais qui, en certains cas, pourraient, si l'on en tirait des déductions théologiques, conduire à l'erreur.

Le procédé dialectique, signalé à l'article 39, est simplement qualifié *ridiculosum nec dignum improba-Hone*; l'article 50, qui ramène tout mouvement au mouvement local, provoque cette remarque : *est mere philosophicus et conclusionem credimus esse /alsam*: les art. 17, 18, relatifs à la possibilité pour une substance corporelle d'être à la fois en plusieurs lieux (*per potentiam divinam et non virtute propria*), et inversement pour plusieurs corps d'être à la fois dans le même lieu, amènent ce Jugement : *reputamus /alsum et impossibile et est mere philosophicum*. — Les questions relatives à la théorie de la connaissance soulèvent des problèmes plus délicats; les censeurs se rendent plus ou moins compte des conséquences agnostiques de certaines propositions d'Occam sur le caractère subjectif de l'intuition (art. 10), sur le caractère *notionnel* et non *réel* de la science (art. 13). De la première ils disent qu'elle est *simpliciter /alsa, periculosa et erronea*; de la seconde qu'elle est *simpliciter sophistica continens multa /alsa quæ sunt expresse contra philosophiam et applicata ad aliqua theologica essent huretica*. Les art. 30 et 31. cf. 13, sur la nature des idées (*idea est ipsa res singularis cognita*) et la distinction réelle entre les facultés sensibles sont appréciées de manière plus bénigne : *Deputamus simpliciter /alsos. Sed quia sunt mere philosophici, non reputamus eos continere aliquid erroneum contra fidem aut bonos mores*. — L'art. 34 : *aliquis potest habere fidem circa principium et noticiam evidentem circa conclusionem*, est simplement déclaré */alsus, ista tamen /alsitas non est contra fidem vel bonos mores*. — L'art. 38 n'est pas réprouvé pour lui-même, car sa doctrine est correcte: pour saisir l'évidence d'une proposition, il faut avoir la connaissance intuitive (voir col. 753) d'un des termes au moins de la proposition. Dès lors, dans l'état de voie, il est des vérités contingentes qui ne peuvent être connues avec évidence : l'incarnation, par exemple, ou la résurrection future. Mais, comme l'article se termine par un doute ; *Utrum aliquis intuitiva videns essentiam divinam possit eas (veritates) evidenter cognoscere dubium est*. c'est contre ce doute que s'élèvent les censeurs, en qualifiant d'hérétique semblable supposition. — L'art. 19, relatif au caractère naturel de la résurrection, qu'Occam d'ailleurs ne tranchait pas, amène ce jugement : *Dicimus quod animam posse reunire se corpori per se ipsam naturaliter est /alsum*. — Mais, comme le lecteur l'a déjà remarqué, nous sommes passés, avec ces derniers articles, du domaine de la philosophie dans celui de la théologie.

2. *Propositions relatives à Dieu et à la connaissance que nous en pouvons avoir* (cf. col. 755 sq., et 779 sq.).

Qu'on sur Dieu nous ne puissions rien énoncer, comme le déduisent les art. 11 et 12, c'est contre quoi s'élèvent les censeurs. Cet agnosticisme leur apparaît faux, ridicule, périlleux, car nous avons par les créatures

une certaine connaissance de Dieu et sur lui nous formons des propositions qui sont vraies. Quant à une supposition d'Occam, «railleries d'ordre purement logique (*de virtute sermonis*) à savoir que *ex puris naturalibus potest ita bene cognosci trinitas personarum sicut essentia divina*, elle est qualifiée d'*error apertat*, et même d'hérésie, *quia trinitatem personarum tenemus sola fide Deum autem esse est demonstratum a philosophis et in Sacra Scriptura testatur*. L'agnosticisme occamlste est également réprouvé dans les art. 11-18. La censure de l'art. 11 se réfère d'ailleurs à celle de l'art. 11, mais elle est plus sévère encore ; *dicere quod essentia divina non possit cognosci in via nisi ipsa prius priecognoscatur hicreticum reputamus*. Quant aux art. 15-18, qui sont examinés ensemble, les censeurs estiment qu'ils se ramènent à ceci : Notre connaissance de Dieu se termine exclusivement au concept que nous nous formons de Dieu. C'est là, déclarent-ils, une hérésie manifeste. Erreur aussi de prétendre, art. 29, que les idées dans la pensée divine ne sont pas réellement l'essence divine (cf. col. 760) : *Asserere essentiam nullo modo habere rationem id est respectu creaturarum est erroneum*; cf. art. 13.

Occam, on l'a dit (col. 757), est amené par sa critique de la distinction de raison à nier toute distinction des attributs divins, art. 25, 26, 45. A quoi les censeurs répliquent : *Xégaré attributa divina di/Jerre ratione est /alsum in philosophia et in theologia et clare contra dicta sanctorum*. Quant au mode d'argumentation qui permet à Occam de jouer sur des propositions comme celle-ci : *intellectus divinus est divina essentia et non est divina essentia*, ils affirment que de telles subtilités dialectiques sont subversives, tout autant de la philosophie que de la théologie.

Plus graves encore sont les conséquences relatives au dogme trinitaire qui résultent, chez Occam, de la critique des idées de relation et de distinction (cf. col. 776 sq.). Cette critique est examinée dans les art. 27, 28, 37, 42, 44. Notons d'abord l'examen, art. 28 (cf. art. 42, 2^e partie), d'une assertion d'Occam, selon laquelle on peut mettre exactement sur le même pied le concept d'une nature finie, numériquement une et multipliée en trois personnes, elle concept de la nature infinie semblablement multipliée; simple jeu de logique, auquel les censeurs n'attachent pas une capitale importance. Mais ils maintiennent avec fermeté, à l'art. 27 (cf. art. 44), la valeur et l'utilité des formules reduplicatives employées pour distinguer l'essence divine, suivant qu'elle est envisagée dans le Père ou dans le Fils. De même, tout en réservant les discussions d'école, ils maintiennent la valeur de la distinction entre les quatre relations dans la Trinité, art. 37 : *Négaré quatuor relationes inter se differere in divinis est /alsum et erroneum*. La concession faite par Occam que tout concept vrai de l'essence est également vrai de la personne, art. 41, est jugée fautive et erronée, car, disent les censeurs : *aliqui conceptus de essentia sicut communicabite, indistinctum et similiter [sunt] incompositibiles persona* et *quidam conceptus de persona sunt impossibiles essentia sicut incommunicabile, distinctum et quidam alii*. L'assimilation, tentée par Occam entre le rapport de l'essence aux attributs et le rapport de l'essence aux relations personnelles, est également critiquée, art. 42, 2^e partie. — Un seul des articles examinés touche immédiatement la christologie, n. 24. Une expression ambiguë d'Occam laissait croire qu'il concédait l'existence dans l'humanité du Christ, à quelque degré, de la *forma peccati*, au moins sous la forme d'inclination *cum rebellionem et aliqua inobedientia ad rationem*; pareille supposition est qualifiée d'erronée. On en rapprochera l'art. 36, bien caractéristique de la manière d'Occam : *Deus posset peccare si assumeret naturam humanam sine donis ah-*

quibus et natura esset sibi derelicta, nec est hoc magis inconueniens. Les censeurs se montrent d'ailleurs indulgents pour cette fantaisie dialectique, qui a surtout l'inconvénient d'être malsonnante aux oreilles des simples; mais ils ajoutent sagement : *De virtute conclusionis sunt opinioniones inter doctores*, il valait la peine de relever ce libéralisme,

3 *Propositions relatives à la justification.* — La doctrine classique des *habitus* n'avait pas plus trouvé grâce devant Occam que les théories se rapportant aux distinctions et aux relations. Or, dès ce moment, pour beaucoup de théologiens, la justification importe l'infusion dans l'âme de cet *habitus* surnaturel qu'est la grâce sanctifiante, véritable entité distincte de la substance même de l'âme. (Ici *habitus* est le fondement même du mérite; sans lui aucun acte n'a de valeur pour la vie éternelle. Ces divers points étaient contestés par Occam (cf. col. 775 et 878), et c'est de quoi il lui est fait grief dans la critique des art. 1, 2, 3, 1, 6, 7, 8. L'explication proposée, au moins à titre hypothétique, par Occam et suivant laquelle la justification doit s'envisager surtout *a parte Dei*, comme le mouvement de Dieu acceptant les démarches, plus ou moins spontanées (col. 772), de l'homme est vivement prise à partie par les censeurs. Outre qu'ils croient remarquer dans les explications d'Occam un relent de pélagianisme, ils insistent sur l'opposition qui s'avère entre elles et la doctrine désormais courante sur les rapports entre grâce et mérite. *Per totam deductionem (auctoris) apparet quod ipse intendit quod nullus est habitus caritatis... Quod intendat excludere caritatem a merito patet in singulis contentis in sua deductione* (art. 1). Ils sont, comme de juste, moins sévères contre ceci que contre les tendances pélagiennes qu'ils croient découvrir chez l'auteur, et qui sont expressément réprouvées aux art. 1, 2, 3. C'est du même point de vue que les censeurs envisagent les attributions ou les simples suppositions d'Occam relatives à la coexistence possible dans une âme de la culpabilité et de la grâce, art. 7 et 8. Cette supposition est déclarée fautive et erronée. On rapprochera de ces art. le n. 51, affirmant que le péché n'est pas la privation de quelque bien inhérent à l'âme, mais simplement la privation d'un bien futur qui arriverait à l'âme si elle n'avait pas péché. Cet article, pour des raisons que nous ignorons, n'a pas reçu de qu'il n'a pas conservée.

Par contre les censeurs sont revenus, à la fin de leur mémoire, sur une proposition qu'ils avaient d'abord qualifiée de manière assez bénigne. Il s'agit de l'art. 11). Voulant prouver que l'acte de la vision béatifique est directement produit par Dieu, Occam critiquait le concept du *lumen gloriæ*, lequel joue en somme, par rapport à l'acte de la vision béatifique, le même rôle que l'*habitus* de la grâce sanctifiante par rapport aux actes élicibles par celle-ci. Les censeurs n'avalent d'abord retenu comme blâmable que cette critique. Il leur apparut, à plus ample réflexion, que la proposition d'Occam était plus dangereuse qu'il ne paraissait d'abord : « Si la majeure posée par lui était exacte, disent-ils, il s'ensuivrait que tous nos actes méritoires ne tireraient leur caractère méritoire que de Dieu seul et non point de notre action personnelle. » C'est la critique, en définitive, de la théorie générale d'Occam, suivant laquelle le mérite repose avant tout sur l'acceptation de Dieu (cf. col. 772 et 879).

1. *Propositions relatives à l'eucharistie.* — La dialectique d'Occam n'avait pas épargné les concepts classiques, d'ordre dogmatique ou simplement théologique, relatifs à l'eucharistie. Son enseignement sur le sujet n'a pas été touché à l'art. 1. Nominalisme. Les points essentiels ont déjà été traités à l'art. Eucharistie, t. v, col. 1305-1306 (valeur des arguments

scripturaires pour démontrer la transsubstantiation); col. 1310 (nature de la transsubstantiation); col. 1312 (mode de présence du Christ dans l'eucharistie); et à l'art. Eucharistie (Accidents), col. 1394. Cette doctrine a été d'abord exposée dans le *Commentaire des Sentences*, l. IV. q. vi, et dans plusieurs questions des *Quodlibet* : 11, q. xix; IV. q. xx-xxxix; 1, q. m. Le traité spécial *De sacramento altaris* nous paraît avoir été rédigé postérieurement au procès de 1321; d'une part, il s'efforce de tenir compte de certaines des critiques qui ont alors été faites; d'autre part, il défend à grand renfort de preuves l'idée qu'il n'est pas indispensable, du point de vue de la foi, de faire de la eucharistie une réalité distincte de la substance. Voir ici, t. v, col. 1395, l'énergique revendication qu'Occam émet de son droit à philosopher sur ces matières. K. Michalski situe pourtant à Oxford la composition du petit traité *De sacramento*. Voir *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV^e siècle*, dans *Bulletin de l'Académie des sciences et lettres de Cracovie*, année 1919-1929, p. 61.

Quoi qu'il en soit, dans le rapport de 1326, cinq articles successifs, 19-23, sont examinés et censurés. Selon le n. 19, la doctrine de la persistance de la substance du pain après la consécration (doctrine que l'Église réprouve) aurait au dire de l'auteur, moins d'inconvénients, au point de vue de la raison, que celle que tient l'Église; la transsubstantiation, en effet, implique la plus grave des difficultés, c'est à savoir celle qu'un accident peut demeurer sans sujet. Il va de soi qu'Occam ne nie pas cette transsubstantiation enseignée par la foi; mais la comparaison qu'il esquisse entre cette doctrine et celle de la permanence est qualifiée de téméraire, périlleuse, contraire à la révérence due à l'Église. [Rapprocher d'une erreur relevée dans l'enseignement de Durand de Saint-Pourçain, voir Duplessis d'Argentré, *Collectio iudiciorum*, t. i a, p. 330, n. v]. — D'ailleurs Occam estime, contrairement à l'opinion commune, que dans l'eucharistie la substance du pain est vraiment anéantie, art. 20. — Il allègue, sans la combattre, l'opinion selon laquelle substance et quantité s'identifient, art. 21, ce qui est, disent les censeurs, contre la pensée des saints docteurs et des philosophes, que nous estimons vraie. Posée d'ailleurs cette assimilation de la substance et de la quantité, continuent-ils, nous déclarons erroné, périlleux et contraire aux déterminations de l'Église ce qu'il dit de l'eucharistie, à savoir que seule la substance (du pain) est changée (au corps du Christ), alors que demeurent la quantité et les autres accidents. — La critique (aile à l'art. 22 : « Le corps du Christ au Saint-Sacrement peut être vu corporellement » s'adresse non à la proposition elle-même, mais à la doctrine générale d'Occam sur les perceptions sensibles (dans le *De sacramento*, c. vu, Occam abandonne cette assertion). — De même la critique dirigée contre l'art. 23 : « la venue du Christ sur l'autel amène en celui-ci un changement local », vise plus encore la théorie générale du mouvement que l'application particulière qui en est faite ici.

5. *Propositions relatives aux doctrines morales.* — Nous avons déjà rencontré la proposition 51. relative à la nature du péché, et qui tendait à faire de la culpabilité plutôt un litre au châtement qu'une réalité positive inhérente à l'âme. — L'art. 9, *omne positivum in peccato potest caesari sine omni peccato*, est sévèrement jugé : *hoc est falsum et hereticum de illis peccatis quæ directe sunt contra Deum obiective, sicut odire Deum. Tale positivum non potest esse sine deformitate peccati*.

Il est bien Occam qui professait sur *Podium Dei* une doctrine que l'on retrouve, au même moment dans Robert Holkot : *Odire Deum*, dit Part. 5. *potest esse actu reclus, in via et a Deo præceptus*; double assen-

lion fausse et erronée, remarquent les censeurs. — Ils ion! plus indulgents, d'ailleurs, pour une déduction qui n'est pas sans analogie et se rapporte à l'amour de Dieu dans l'état de terme : *Videns essentiam divinam et carens per potentiam divinam absolutam dilectione Dei potest nolle Deum* (art. 46). La réponse des censeurs est à signaler, peut-être pourrait-elle s'appliquer à bon nombre des articles visés : *Dicimus quod articulus iste potest transire sicut disputabilis, accipiendo • nolle Deum » sub aliqua speciali ratione, scilicet tamen suppositio sit vera.* — Même moderation dans l'examen de l'art. 35 : *Existent in caritate potest habere, habitum odiendi Deum.* A quoi les censeurs répondent : « S'il s'agit d'un *habitus (odiendi Deum)* qui ait précédé l'infusion de la charité (ou de la grâce), il peut y avoir discussion; mais s'il s'agissait d'un *habitus* s'installant dans l'âme après ladite infusion, *habitus* qui ne peut être engendré que par des actes mauvais, dont chacun détruit la charité, la proposition est hérétique. »

6. *Conclusion.* De cette revue des articles incriminés et des qualifications portées sur eux, une conclusion paraît dégager. La commission pontificale a soigneusement fait le départ entre les doctrines strictement philosophiques d'Occam et les opinions théologiques avancées par celui-ci. Si elle ne dissimule pas l'aversion que lui causent beaucoup des premières, elle reste fidèle néanmoins à la théorie de la distinction des domaines et s'abstient d'interférer aux propositions de ce genre aucune censure théologique. Pour ce qui est des allégations d'Occam touchant aux questions de dogme ou de théologie, la commission distingue aussi, avec beaucoup de finesse, entre ce qui est enseigné par l'auteur, et ce qui est simplement proposé par lui à titre d'hypothèse, ou encore concédé au cours de l'argumentation. De ces suppositions beaucoup sont écartées par les censeurs comme incompatibles avec l'enseignement courant, plusieurs néanmoins reçoivent un *transit* qui n'est pas sans intérêt. Pour ce qui est des affirmations précises d'Occam, on aura remarqué que la commission a retenu surtout et censuré celles qui étaient relatives à la connaissance de Dieu, de son essence, de ses attributs, des relations personnelles dans la Trinité, et d'autre part à la doctrine des *habitus*. Encore sur ce dernier point évite-t-elle les qualifications extrêmes, réservant ses sévérités pour le pélagianisme larvé qu'elle croit découvrir en l'auteur. En définitive, il faut en rabattre quelque peu de l'affirmation d'A. Pelzer: «La commission d'Avignon, dit-il, atteint, au lendemain de son apparition, le principal ouvrage théologique du novateur et réprouve une cinquantaine de ses affirmations, la plupart du chef d'erreur ou d'hérésie. » *Op. cit.*, p. 248. A coup sûr, la commission s'est montrée supérieure de celle dialectique souvent intempérante et des propositions parfois effarantes qui en découlaient. Elle s'est alarmée du péril que ces méthodes, qui n'étaient pas nouvelles, pouvaient créer. Mais c'est sur un assez petit nombre de points qu'elle est arrivée à prendre en défaut le subtil dialecticien. Le fait qu'aucune condamnation précise n'a suivi ce rapport, si défavorable comme toute à l'accusé, n'inviterait-il pas à penser que le bachelier d'Oxford a su se défendre et justifier par de sagaces argumentations les positions qu'il avait adoptées? En toute hypothèse, l'historien de la théologie médiévale doit tenir compte de ce fait, tout extraordinaire qu'il paraisse, que, malgré les désirs de plusieurs, l'ensemble du système occamiste n'a pas été atteint, lors de son apparition, d'une réprobation catégorique, ce qui nous semblerait aujourd'hui avoir dû aller de soi.

2. L'université de Paris et la doctrine occamiste

Nous n'avons pas de renseignements précis sur les débuts de l'agitation occamiste à Oxford; nous n'en

avons guère plus sur le moment où la doctrine d'Occam a pénétré dans l'université de Paris. On sait le succès triomphal qu'elle devait finalement y remporter. Or ce succès n'a été acquis qu'après des luttes assez vives.

La première résistance vint de la faculté des arts. C'est auprès des jeunes logiciens que la dialectique subtile du bachelier d'Oxford avait le plus de chances de trouver accueil. Quatre-vingts ans plus tôt, c'était dans la rue de Fouarre qu'on s'était passionné pour les argumentations dont les doctrines d'Averroès faisaient les frais; c'était maintenant autour des subtilités de la logique occamiste que l'on bataillait. Les jeunes bacheliers, au cours de ces disputes, perdaient aisément le sens du respect qu'ils auraient dû témoigner aux maîtres. *In disputationibus quod fiunt in vico Straminum talis abusus inolevit quod bachelarii et alii in disputationibus dictis existentes propria auctoritate arguere presumant minus reverenter se habentes ad magistros, qui disputant, tumultum faciendo adeo et in tantum quod haberi non potest conclusionis disputande veritas, nec dictu disputationes in aliquo sunt scalaribus audientibus fructuosa.* Denifle et Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, n. 1023, l. n, p. 485.

L. Le décret de 1339. Plus encore que ces désordres, le caractère de nouveauté de la logique occamiste avait alarmé les dirigeants. Ils décidèrent de proscrire celle-ci, pour autant qu'elle était justiciable de la faculté des arts. C'est le sens du décret rendu par la faculté le 25 septembre 1339. *Chartul. univ. Paris.*, t. c. il. Il va à faire respecter les anciens statuts relatifs à l'admission des livres destinés aux leçons publiques ou privées : *aliquos libros per ipsos (se. predecessores nostros) non admissos vel alias consuetos legere non debemus.* Or, il est arrivé que plusieurs ont répandu la doctrine de Guillaume, dit Okam : *nonnulli doctrinam Guillelmi dicti Okam dogmatizare presumpserunt publicè et occulte, super hoc in locis privatis conventicula faciendâ.* Cette doctrine n'a pas été admise régulièrement par les dirigeants (*ordinantes*), par ailleurs elle n'est pas une doctrine courante, elle n'a été examinée ni par la faculté, ni par les autorités que ce soin regarde, toutes raisons qui la rendent suspecte, *propter quod non videtur suspitione carere.* En conséquence, la faculté décide que nul dorénavant ne devra enseigner ladite doctrine : *nullus de entero prædictam doctrinam dogmatizare præsumat audiendo vel legendo publice vel occulte, nec non conventicula super dicta doctrina disputanda faciendo vel ipsum (il s'agit d'Occam) in lectura vel disputationibus allegando.* Des peines sévères étaient prévues à l'endroit des contrevenants.

Jean Buridan, qui avait été recteur de l'université en 1328, et qui continuait pour lors à régenter à la faculté des arts, était-il spécialement visé par cette condamnation. On l'a pensé, ci. dans Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, l. i a, p. 337. K. Michalski conteste ce point, estimant que Buridan a fort bien pu contresigner le décret; il y a une nuance importante entre le nominalisme du docteur parisien et celui du bachelier d'Oxford. *Art. cit.*, p. 76-77; cf. *Criticisme et scepticisme dans la philosophie du xiv^e siècle*, même recueil, année 1928, p. 118 sq.

2. Le décret de 1340. L'année suivante, la faculté fut amenée à renforcer ses prescriptions. Volez! en quelles circonstances. Le 21 novembre, le pape Benoît XII avait cité à comparaître en curie plusieurs membres de la faculté de théologie, pour répondre de diverses propositions avancées par eux, et qui touchaient à des points de foi, *catholicam fidem tangentia.* *Chartul. univ. Paris.*, n. 1011, l. n. p. 505. Parmi eux se trouvait Nicolas d'Autrebourg, sur lequel nous aurons à revenir. Les dites propositions relatives, au moins en partie, l'enseignement d'Occam. Il est vrai-

semblable qu'en transmettant aux autorités universitaires la citation pontificale, l'évêque de Paris attira l'attention de celles-ci sur les conséquences fâcheuses qu'avait déjà amenées la doctrine occamiste. Ceci expliquerait au mieux, nous semble-t-il, la délibération qui fut prise par la faculté des arts le 29 décembre suivant.

Les considérants sont beaucoup plus sévères que ceux de l'année précédente; il ne s'agit plus seulement d'une doctrine qui s'est introduite sans l'assentiment des autorités, mais d'erreurs contre lesquelles c'est un devoir de prendre position. La faculté a appris que *nonnulli quorundam astutiis perniciosius adherentes... euphonia plus sapere quam oporteat, quorundam minus sana nituntur seminare ex quibus errores intolerabiles nendum circa philosophiam, sed et circa divinum Scripturam possent contingere in futurum*. *Chartul. univ. Paris.*, n. 1012. t. n, p. 505-507.

En conséquence, la faculté promulguait quelques règles relatives aux procédés d'argumentation : « Défense de dire que telle proposition d'un auteur est fautive simplement ou de *virtute sermonis*, si l'on croit que l'auteur avait une idée juste en l'exprimant; il faut s'efforcer, par des *distinctions* opportunes, de faire apparaître le véritable sens de la proposition exprimée. — Défense de dire simplement ou de *virtute sermonis* (pie toute proposition est fautive qui serait fautive *secundum suppositionem personalem terminorum* (sur le sens de ce mot, voir ci-dessus art. Nomismausaii., col. 737). Cette erreur revient à la première; car les auteurs se servent fréquemment d'autres *suppositiones*. — Défense de dire que nulle proposition ne doit être distinguée. — Défense de dire que nulle proposition ne doit être concédée, si elle n'est pas vraie dans son sens propre. » En définitive, contre l'abus d'une logique purement verbale et trop souvent contentieuse, la faculté maintient les anciennes règles d'argumentation qui, sous les termes et les propositions, cherchent, par des distinctions appropriées, à retrouver les concepts et les Jugements. Comparer ces prescriptions avec les règles rigides formulées par Nicolas d'Autrecourt, ci-dessus col. 564-565.

Les dernières prohibitions de la faculté dépassent cette logique : « Que nul ne prétende enfermer la science dans les propositions et les termes; la science atteint la réalité: *in scientiis utimur terminis prorebus... ideo scientiam habemus de rebus licet jnmediantibus terminis vel orationibus*. »

Appliquant à un ras particulier et visant d'ailleurs un des articles mêmes reprochés à Nicolas d'Autrecourt, la faculté précisait : Que nul n'affirme, sans les distinctions et les explications convenables, que « So-
• crate et Platon -ou bien Dieu et la créature ne sont
• rien », car ces assertions sont de prime abord maison-
nantes, une telle proposition ayant un sens faux, si l'on
faisait tomber la négation, impliquée dans le mot *nihil*.
non seulement sur l'être singulier, mais sur les êtres pris
collectivement. (En d'autres termes, les propositions
visées n'ont un sens acceptable que si on leur fait signi-
fier qu'il n'y a pas une réalité commune à Socrate et à
Platon, à Dieu et aux créatures, ce qui est la solution
nominaliste du problème des universaux. Mais au pre-
mier abord elles semblent un défi à la raison.) La
finale du décret édicte l'exclusion de la faculté contre
les réfractaires, et maintient d'autre part les mesures
antérieurement prises à l'endroit de la doctrine d'Oc-
cam. *salvis in omnibus quit de doctrina (i)uillielmi dicti
Ockam alias statuimus*. On remarquera cette finale;
elle n'assimile pas entièrement les procédés condamnés
par le décret avec la doctrine d'Occam, contre qui a été
portée l'exclusive de l'année précédente; mais elle ne
laisse pas d'établir un lien entre la logique occamiste
et les abus signalés ici.

nier, ni: th o l . c a t i i .

3. *Les interventions du Saint-Siège.* 1. *1s procès de Nicolas d'Autrecourt et ses suites* La citation en curie de Nicolas d'Autrecourt, ci dessus, col. 896, aboutit finalement à une condamnation. Voir Nicolas d'Autrecourt, col. 561 sq. Le 20 mai 1346, le pape Clément VI adressait à l'université de Paris la lettre *Singularis dilectionis* qui tirait de l'aventure de ce maître parisien des conséquences plus générales. *Chartul. univ. Paris.*, n. 1125. t. n, p. 587-589.

Après avoir rappelé la singulière estime en laquelle le Saint-Siège avait toujours tenu l'université de Paris, le pape, ancien élève lui-même de cette glorieuse institution, ne pouvait s'empêcher de regretter tout ce qui était de nature à porter atteinte à sa renommée. Or il était obligé de constater que plusieurs maîtres et écoliers de la faculté des arts méprisaient le texte du Philosophe (Aristote) et des autres maîtres anciens, qu'ils devaient suivre, en tant qu'il ne sont pas contraires à la foi, méprisaient aussi les vraies expositions et écritures (il doit s'agir des traités plus modernes par opposition aux textes des anciens), traités qui sont l'appui même de la science. Ils se tournaient vers des doctrines sophistiques et étrangères, enseignées, paraît-il, en d'autres universités, opinions selon toute apparence inexistantes et inutiles, qui ne peuvent mener à rien, *ad alias varias et extraneas doctrinas sophisticas quae in quibusdam aliis doceri dicuntur studiis et opiniones apparentes non existentes et inutiles. et ex quibus ructus non capitur se convertunt*. Quelle indignité de mettre de la sorte Paris à la remorque d'universités étrangères (Oxford est certainement visée; ne pas oublier que l'on est au début de la Guerre de cent ans), en s'attachant à des opinions souvent inutiles et erronées.

Mais, chose bien plus regrettable, plusieurs théologiens aussi, sans égard pour le texte de la Bible, pour les dires des saints et les expositions des docteurs, s'empêtraient en des questions philosophiques et en d'autres disputes de pure curiosité, en des opinions suspectes et en des doctrines étrangères et variées. Tout cela n'allait pas sans danger.

Le pape exhortait, en conséquence, l'université à laisser de côté tout ce fatras, *quatenus huiusmodi peregrinis. variis et inutilibus, imo nocivis et periculosus doctrinis, opinionibus et sophislicationibus omissis totaliter et abjectis*. Qu'elle s'attachât à la vérité, aux témoignages, aux écrits, aux opinions qui appuient l'orthodoxie.

2. *Mesures contre Richard de Lincoln.* — En même temps que Nicolas d'Autrecourt, d'autres bacheliers de la faculté de théologie de Paris avaient été cités par Benoît XII en cour d'Avignon (col. 896); nous ne voyons pas qu'ils aient été l'objet des peines qui frappèrent Nicolas. La même citation visait un cistercien, Henri d'Angleterre (Henricus Anglicus) qui sans doute enseignait au couvent de Saint-Bernard. Un acte postérieur de Clément VI nous apprend qu'un autre membre de cette communauté, Richard de Lincoln avait été l'objet, lui aussi, d'une *dénonciation*, « à cause de certaines opinions extravagantes soutenues par lui dans des argumentations ». Cité en curie, il s'était vu interdire l'accès aux grades, sauf permission spéciale du pape. Constatant d'ailleurs qu'il était venu à résipiscence et avait abandonné ces opinions suspectes, le pape Clément VI, à la requête des principales autorités cisterciennes, levait, le 12 novembre 1313, l'interdiction portée par son prédécesseur et permettait à Richard de prétendre aux grades universitaires. *Chartul. univ. Paris.*, n. 1076, t. n, p. 511; cf. n. 1111. p. 568 (23 juin 1315). Il nous est d'ailleurs impossible de dire si les opinions reprochées à Richard s'apparentaient de près ou de loin à l'occamisme. Ces mesures ne sont signalées ici que pour montrer l'attention que le Saint-

Siège accorde, à ce moment, aux agitations plus ou moins profondes des docteurs parisiens.

1° *Nouvelles instances de l'université.* — 1. *L'affaire de Jean de Mirecourt.* — Le dernier document cité nous apprend qu'en 1345, c'était le bachelier Jean de Mirecourt qui disait, à Saint-Bernard, le Livre des Sentences. Or, ce jeune moine, qui avait été préféré à Richard de Lincoln, allait se trouver impliqué, à Paris tout au moins (nous ignorons si l'affaire eut un retentissement en curie) dans un procès dogmatique qui se termina par une condamnation. De ce procès nous ignorons le détail, possédant seulement les *Articuli Johannis de Mirecuria, baccalarei in theologia Ordinis Cisterciensis, aliorumque Parisiis per 43 magistros in theologia reprobati tanquam erronei*. *Charlul.*, n. l 117, t. n, p. 610-613. La date même de la condamnation n'est pas absolument certaine; c'est vraisemblablement l'année 1317. Les articles censurés se retrouvent, comme l'avait déjà montré Duplessis d'Argentré, *Collectio*, t. I fl. p. 315-355, dans un commentaire inédit sur les Sentences, contenu dans les nus. actuels, lut. 13 882 et 13 883 de la Bibliothèque nationale. En attendant de plus amples travaux sur ce personnage, voir K. Michalski, dans les deux articles cités précédemment. p. 78-81 du premier, p. 46-17 du second.

Il ne faudrait pas s'empêcher de voir, dans l'ensemble des articles attribués à Jean de Mirecourt, un reflet exact de la doctrine occamiste. Déjà Duplessis d'Argentré avait remarqué que plusieurs idées de Thomas Bradwardine (né avant 1290, † 1349) se retrouvaient dans notre cistercien, (est l'antipélagianisme de Bradwardine qui inspire les théories si nettement déterministes que trahissent les art. 9-19, 32-40. Mais l'influence d'Occam et, à l'estimation de K. Michalski, celle de Robert Holkot, se manifestent également. Et tout d'abord les art. 47-50 énoncent une doctrine de la prédestination qui paraît contradictoire au déterminisme ci-dessus dénoncé : art. 48. *Aliquis praedestinetur ab H'erno propter bonum usum liberi arbitrii quem Deus scivit ipsum esse habiturum*, doctrine que les autres articles reprennent sous une forme légèrement différente. Les huit premiers articles, relatifs à la christologie ne sont guère qu'un développement de l'art. 36 relevé dans Occam par les censeurs de 1326. Cf. ci-dessus, col. 892 sq. Les art. 20-23, sur les *habitus*, bien qu'ils aboutissent à des conclusions diamétralement opposées à celles du bachelier d'Oxford, se réfèrent visiblement à une idée analogue; cf. aussi l'art. 30, qui semble aboutir à la suppression du *lumen gloriae*, dans la vision intuitive. Le « voluntarisme » occamiste se retrouve dans des formules comme celles-ci : *Odium proximi non est demeritorium nisi quia prohibitum a Deo temporaliter*, art. 27; *ponentes, ut communiter tenetur, quod intellectio, volitio, sensatio sint qualitates subjectivae existentes in anima, quas Deus potest creare se solo et ponere ubi vult, habent ponere seu concedere, quod Deus se solo potest jacere quod anima odiret proximum et Deum non demeritorie*, art. 31. Cet article fuit allusion, comme à une opinion commune, à la non-distinction de l'âme et des facultés, (cette doctrine est expressément enseignée à l'art. 28 : *Probabiliter potest sustineri cognitionem vel volitionem non esse distinctam ab anima, imo quod est ipsa anima. Et sic sustinens non cogatur negare propositionem per se notam nec negare aliquid auctoritatem admittendo*. L'art. 29 s'apparente aussi plus ou moins étroitement à la doctrine occamiste : *Probabile est in lumine naturali non esse accidentia, sed omnem rem esse substantiam, et quod nisi esset fides, hoc esset ponendum et potest probabiliter poni*. Voir ci-dessus, la doctrine eucharistique d'Occam, col. 893. On en dira autant de l'art. 44 qui tend à effacer, et c'est bien là une idée occamiste, la distinction précise entre naturel et surnaturel : *Suscitare aut vivifi-*

care mortuos seu etiam transsubstantiare panem in Christi carnem et cetera similia divina opera sunt rebus creatis naturalia, non potius supernaturalia et mirabilia opera Altissimi. Bref, si les thèses soutenues par Jean de Mirecourt ne sont pas toutes, il s'en faut, des thèses occamistes, elles témoignent néanmoins que l'influence du bachelier d'Oxford s'exerçait profondément à Paris, vers le milieu du xiv^e siècle, et que cette influence préoccupait les autorités universitaires. A la fin du xve siècle, on considérait le Cistercien (c'est-à-dire notre Jean de Mirecourt) comme un des représentants de la doctrine nominaliste. Ci-dessous, col. 901.

2. *Autres condamnations.* Faut-il attribuer à la même préoccupation le verdict prononcé, le 12 octobre 1318, par les maîtres parisiens contre plusieurs articles d'un frère mineur, Jean Guyon? *Chartul.*, n. 1158, l. u, p. 622; cf. Duplessis d'Argentré, t. i a, p. 293. qui date cette condamnation de 1318. Les propositions du franciscain se rapportent à la Trinité. La I^{re} nous paraît bien rendre un son occamiste : *Generare et generari in divinis accepta notionaliter sunt idem inter se in divinis*. Les autres sont à l'avenant et tendent à nier l'existence des relations dans la Trinité.

Dans les articles que le franciscain Louis de Padouc est obligé de rétracter à Paris en 1362, se retrouve un écho des propositions avancées par Jean de Mirecourt. *Charlul.*, n. 1270, l. m. p. 95-97; comparer art. 11 de Jean et art. 8 de Louis. Mais nous n'avons point affaire ici à une doctrine spécifiquement occamiste.

Ces condamnations répétées témoignent du moins que l'université n'entendait pas laisser prescrire les interdictions faites dès 1339 et 1349. La faculté des arts, tout au moins, avait inscrit, sans doute à partir de 1339, parmi les articles que les bacheliers devaient jurer d'observer, la prohibition de la doctrine occamiste; *jurabitis quod statuta jacta per facultatem arlium contra scientiam okarnicam observabitis, neque dictam scientiam et consimiles sustinebitis quoquomodo, sed scientiam Aristotelis et sui Commentatoris Averrois et aliorum commentatorum antiquorum et expositorum dicti Aristotelis, nisi in casibus qui sunt contra fidem*. *Chartul.*, t. ii. p. 680.

5. *Les prohibitions universitaires de la fin du JD^e siècle.* - Toutes ces mesures devaient demeurer inefficaces. De très bonne heure, des hommes de la valeur de Buridan et de Marsile d'Inghen avalent, à Paris, adhéré au nominalisme, sinon à l'occamisme intégral. Le ralliement d'un Pierre d'Ailly et d'un Jean Gerson, à la fin du xiv^e et au début du xv^e siècle, avait fait de l'université de Paris la principale forteresse de ce qu'on appelait désormais la nouvelle logique, la *via moderna*. L'adoption de cette logique amenait jusqu'à un certain point l'adoption de la métaphysique et de la théologie qui en découlaient. Ce triomphe n'alla pas sans des résistances du parti attaché à la *via antiqua*.

Nous n'avons pas à décrire ici les diverses phases de la lutte; signalons au moins qu'une vive réaction antinominaliste se manifesta vers 1465. Le 12 mars de cette année, la faculté de théologie censura comme erronées trois propositions nominalistes d'un certain Jean Fabri, qui touchaient à la foi. Quant à d'autres thèses et propositions ne relevant pas directement de la théologie, elles sont renvoyées à l'assemblée générale de l'université. Duplessis d'Argentré. *op. cit.*, t. I à. p. 255. Les facultés furent unanimement d'avis de renvoyer pour examen ces propositions à la faculté des arts, avant d'en saisir à nouveau les théologiens. Du Boulay, *Hist. univers. Paris.*, l. v, p. 678. Nous ne connaissons pas l'issue de cette affaire.

Le parti hostile au nominalisme continuait d'ailleurs à s'inquiéter. En 1466, des visites des collèges sont

prescrites pour y découvrir les livres nominalistes qui pourraient s'y trouver : *deputati sunt nonnulli graves et docti viri qui collegia lustrarent idque ob doctrinam Guillelmi Okam et consimiles, quod, pro dolor, sicut mata zizaniarum radix in agro /cunctis universitatis Parisiensis inceperat pullulare*. Telle était du moins, sur la doctrine nominaliste, l'appréciation du procureur de la « nation française », Roër. Voir Du Boulay, *ibid.*, p. 679; Duplessis d'A. » p. 256.

En 1171, se produisit un véritable coup d'État. Aux élections du janvier pour la charge de procureur de la nation française, les luttes avaient été vives entre les *nominales* et leurs adversaires. Ces derniers l'avaient finalement emporté. Jean de Monligny avait réussi à se faire élire; il était le chef des *reales*; ceux-ci s'adressèrent donc au roi Louis XI et obtinrent de lui un édit, daté de Senlis le 1^{er} mars. Texte dans Du Boulay, *loc. cit.*, p. 706-709. Le roi y exprimait son regret de la décadence survenue en l'université, sa tille bien-aimée. Les mauvaises mœurs des écoliers le préoccupaient sans doute, mais aussi le fait que plusieurs, *suo nimium ingenio /reti, aut rerum quidem novarum avidi, steriles doctrinas, minusque /ructuosas, omissis eorumdem Patrum realium doctorum solidis salubribusque doctrinis, quanquam eas ipsas steriles doctrinas, in toto aut in parte, eorumdem statutorum tenore, dogmatizare prohiberentur, palam legere ac sustinere non verentur*. Il fallait donc, et c'était l'avis qu'avaient donné les diverses facultés, remédier à ces abus. En conséquence, des réformes seraient faites dans le régime des examens de la faculté des arts : les deux chanceliers de Notre-Dame et de Sainte-Geneviève nommeraient directement et pour le temps qu'ils jugeraient bon, les examinateurs (*tentatores artium*), qui seraient choisis parmi les personnes de bonnes mœurs et instruites dans la saine doctrine des *doctores reaux* ci-dessous désignés. Le décret continuait :

Veniunt est eis (aux facultés) rursus doctrinam Aristotelis ejusque commentatoris Averrois. Alberti Magni, S. Thomae de Aquino, /Egidii de Bornha, Alexandri de Halles, Scoti. Bonaventurae, aliorumque doctorum *realium*, quod quidem doctrina retroactis temporibus sibi securaque comperta est tam in facultate artium quam theologiae, in praedicta universitate deinceps in ore consueto esse legendam, dogmatizandam, discendam et imitandam, ac eandem ad sacrosanctae Dei Ecclesiae ac fidei catholicae aedificationem, juvenumque studentium eruditionem longe utiliorem esse et accommodatorem quam sit quorundam aliorum doctorum renovatorum doctrina, ut puta Guillelmi Okam, monachi Clisterciensis (■ Jean de Mirecourt), de Ariminio (Grégoire de Rimini), Buridani, Petri de Allinco, Mandlii (Marsile d'Inghen), Adam Dorp, Alberti de Saxonin. suorumque similium, quam nonnulli, ut dictum est, ejusdem universitatis studentes, quos *nominales seu trinitistas* vocant, imitari non verentur.

Cette doctrine des *nominales* susdits, et de laquelle leur ressemble, il était désormais interdit, soit à Paris, soit dans le reste du royaume, de l'expliquer, enseigner, soutenir soit en public, soit en secret. Les chefs des collèges seraient responsables, chacun dans son établissement, de l'exécution de cette défense; les autorités universitaires et les régents des diverses facultés jureraient *corporaliter* de garder inviolablement l'édit royal. Des peines sévères étaient prévues contre les réfractaires, peines qui pourraient aller jusqu'au bannissement. Le premier président du parlement était chargé de recueillir les livres, *ex quibus eadem ipsa nominalium doctrina procedit*, d'en faire dresser l'inventaire; après examen par des personnes compétentes, on statuerait sur ce qu'il conviendrait d'en faire.

Rarement mesures plus vigoureuses avaient été prises contre une doctrine. Comment seraient-elles acceptées? Le procureur de la nation française voudrait

bien nous faire croire que les résistances furent peu nombreuses; que sur le premier point, à savoir la question du serment à prêter *de non dogmatizando aut sustinendo doctrinam Guillelmi Ockam*, il n'y eut guère de difficultés, que la faculté de théologie, à quelques exceptions près, se soumit aux prescriptions royales, que celle des arts se rallia à l'idée d'un serment prêté sous certaines conditions. Il est facile de voir que cette dernière se soumit d'assez mauvaise grâce et demanda un adoucissement des mesures : *placuit mittere nuncios ad regem de singulis nationibus pro temperamento edicti*. Quant à livrer à l'autorité les ouvrages des *nominales*, elle s'arrêtait à cette demi-mesure : *ex qualibet bibliotheca extrahere librum unum de quolibet doctorum nomine, illumque tradere*. Et, comme le premier président du parlement jugeait insuffisante cette manière de faire et voulait entrer en possession de tous les livres, on s'adressa encore au roi pour lui représenter les inconvénients d'une mesure aussi généralisée. Du Boulay, *loc. cit.*, p. 710-711. L'université qui, dans l'ensemble, avait demandé la modification de cette partie de l'édit, finit par obtenir gain de cause. Sur le mémoire envoyé au roi à la suite de ces événements par les *magistri nominales*; voir Fr. Ebrl, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V.* dans *Franziskanische Studien*, Belhäft 9, 1925, p. 321-326.

Le triomphe bruyant des *reales* devait être de courte durée. Les élections de janvier 1181 furent défavorables à Jean de Montigny et à ses partisans, et le parlement, devant qui appel avait été interjeté, confirma la défaite de celui-ci. Dès la fin d'avril, une lettre du prévôt de Paris à l'université lui mandait que le roi avait donné l'ordre « de faire déclouer et défermer tous les livres des nominaux qui avaient été scellés et cloués dans les collèges de ladite université à Paris, et de faire savoir que chacun y étudiat qui voudrait. Du Boulay, *ibid.*, p. 738-739. La « nation » germanique exprimait sur le mode lyrique la satisfaction que lui causait ce heureux changement dans les décisions royales. Elle rendait grâce à Dieu qui avait, en ce temps pascal, éclairé le cœur du roi Très-chrétien et l'avait amené à réparer le crime commis *contra doctrinam nominalium famosissimam*. La « nation » se félicitait de ce que cette doctrine salutaire, chrétienne, splendeur de l'université, flambeau du monde, était remise sur le chandelier, puisque le roi Très-chrétien voulait que les livres qui la contenaient fussent rendus à la liberté. Pour être moins enthousiaste, la délibération de la « nation picarde » ne laissait pas d'enregistrer avec satisfaction le retrait de l'ordonnance de 1171; elle demandait au recteur de faire signifier à tous les collèges *ut absque scrupulo omnes ad nutum vite et opinioni iam realium quam nominalium vacarent studentes*. Du Boulay, *ibid.*, p. 740-741. Il faut croire que le premier président du Parlement ne mit pas un très grand empressement à restituer les livres nominalistes qui lui avaient été remis sept ans auparavant. L'assemblée de l'université d'avril 1182 eut encore à s'occuper de cette question; au mois de mai enfin, les livres confisqués revinrent et furent remis à chacun des ayants droit. Du Boulay, p. 747-748. En définitive, le coup d'État de 1171, qui devait porter le coup de grâce au nominalisme n'avait abouti qu'à faire reconnaître celui-ci, d'une manière officielle, comme l'un des doctrines qui avaient droit de cité en l'université de Paris.

Aussi bien ces manifestations brutales de certains universitaires contre l'occamisme ne doivent pas faire oublier que l'Église s'est, en somme, tenue en dehors du conflit entre *nominales* et *reales*. L'occamisme, en tant que système, n'a jamais été l'objet d'une condamnation globale; si l'autorité ecclésiastique est intervenue, et d'ailleurs assez rarement, ce n'a été que contre des thèses précises dérivant, en ligne plus ou moins directe,

des principes occaniistes et qui lui paraissaient compromettre le dogme. Il ne semble pas que jamais l'on ait prêté attention à ce qui constituait le danger réel du nominalisme, nous voulons dire à la distinction absolue entre le domaine de la foi et celui de la dialectique. La revendication du droit, pour la raison, de tirer jusqu'à leur extrême limite les conséquences de l'argumentation, quitte à déclarer ultérieurement que cette dialectique demeurerait sans prise sur les objets de la foi, était autrement redoutable que telle ou telle thèse particulière qui attira l'attention des autorités. Il fallut le bouleversement causé par l'humanisme et la Réforme pour faire sentir aux théologiens la grandeur de ce péril. Mais on peut dire qu'alors l'occamisme, en tant que tel, disparut de lui-même et sans aucune intervention de l'autorité. Sans doute, il se trouvera, même parmi les théologiens du concile de Trente, des partisans déclarés de telles ou telles thèses nominalistes, celles en particulier qui sont relatives à la Justification. Mais l'état d'esprit même qui nous paraît constituer le nominalisme a disparu pour toujours.

6° L'Église et les doctrines ecclésiastiques d'Occam. — Si, dans l'ensemble, l'autorité officielle ne s'est pas montrée autrement sévère pour ce complexe de doctrines métaphysiques et théologiques qui constitue proprement l'occamisme, elle s'est, par contre, montrée intransigeante pour les productions d'Occam relatives au droit ecclésiastique. On a dit, col. 872, quels désaveux avaient été imposés à Occam comme condition de sa rentrée dans l'Église. Il convient de remarquer, néanmoins, qu'il n'y a pas eu contre le franciscain révolté de condamnation analogue à celle que, dès 1327, Jean XXII promulguait contre le *Defensor pacis* de Mantle de Padouc. Voir ici t. x, col. 167. Il faut attendre jusqu'au xvi^e siècle pour trouver une réprobation explicite des ouvrages d'Occam. L'*Index librorum prohibitorum*, publié le 24 mars 1561 par Paul IV en exécution des décrets du concile de Trente, mentionne de notre auteur les livres suivants : *Opus nonaginta dierum*, item *Dialogi et scripta omnia contra Johannem XXII*. Remarquer cependant que ces écrits figurent parmi les livres condamnés de la 2^e catégorie, tandis que le *Defensor pacis* est stigmatisé comme ouvrage d'hérétique, rentrant dans la première catégorie. Les éditions successives de l'*Index* ont conservé les titres susdits, même après la suppression du départ entre les deux catégories. Ce n'est que depuis 1897 que les auteurs antérieurs à 1600 ont cessé de figurer au catalogue des livres prohibés. Voir Reusch, *Der index der verbotenen Bücher*, 1.1. p. 25.

I. RENS KIONRMKNTS GAN AILAVX EF IUOORAPIftK. — Tri-thème, De *scriptoribus ecclesiasticis*, Bâle, 1194, fol. 82 r* ; J. Leland, *Commentarii de scriptoribus Britannicis*, édit. A. Hull. Oxford. 1709-, C. E. du Roulay, *Historia universitatis Parisiensis*, t. iv, p. 960 ; A. Wood, *Historia et antiquitates universitatis Oxoniensis*, Oxford, 1674, P. part., p. 159-160 ; II^e part., p. 87 ; Tanner, *Bibliotheca britannico-hibernica*, 1748, p. 554-556 ; L. Wadding, *Annales minorum*, 2^e éd., Rome, 1731-1736, an. 1308, n. 42, 63, 66 ; an. 1323, n. 15 ; an. 1347, n. 19 ; du même *Scriptores ordinis minorum*, 2^e éd., Rome, 1906, p. 106 sq. ; J. II. Sbaralea, *Supplementum... ad scriptores O. M.*, t. 1, 2^e éd., Rome, 1908, p. 341-346 ; A. G. Little, *The grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892, dans *Oxford historical society*, t. xx (capital) ; P. Ecret, *La faculté de théologie de Paris et ses principaux docteurs. Moyen Age*, t. ni, Paris, 1896, p. 339-350 ; articles de R. L. Pool, dans *Diction, of national biography*, t. xi.i, 1895, de R. Seeberg, dans Prof. *Realencyklopädie*, t. xiv, 1904. — Comme nous Pavons dit, l'aspect général de la biographie d'Occam a été complètement renouvelé par les travaux «lu P. J. Hofer, C. SS. R., *Biographische Studien über Wilhelm von Ockham O. F. AL*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. vj, 1913, p. 209-233. 439-165, 654-669, auxquels il faudra dorénavant se référer en attendant une biographie critique complète.

II. Attitude ecclésiastique. — I. Milieu historique et théologique — Se reporter à la bibliographie «le Part. MATH-

sil » de Papoue, t. x, col. 176, et ajouter R. Moeller, *Ludwig der Bayer und die Kurie im Kampf um das Reich*, 1911.

2. Écrits. — Même bibliographie ; l'ouvrage capital est S. Riczler, *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Bayern*, Leipzig, 1871 ; E. Knolte, *Untersuchungen zur Chronologie der Schriften der Minoriten am Hof Ludwig des Bayern*, Wiesbaden, 1903 ; à compléter par l'excellente énumération donnée par h' P. W. Mulder, b. J., dans *Arch, franc, hist.*, t. xvi, 1923, p. 469 sq.

3. Doctrines. — Rettberg, *Occam und Luther*, «bins Throlog. Sludien und Kritikm, année 1839, 1.1, p. 69-136 (étude surtout les doctrines eucharistiques) ; T. Al. Lindsay, *Philosophy of Occam and his connexion with the english Reformation*, dans *British quarterly Review*, t. lvi, 1872 ; A. Dorner, *Das Verhältniss von Kirche und Staat nach Occam*, dans *Theolog. Studien und Kritiken*, t. LVII, 1885, p. 672-722 ; J. Silbernagl, *Wilhelms von Ockham Ansichten über Kirche und Staat*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. vn, 1880, p. 423-133 (discute les diverses appréciations données sur l'écclésiologie d'Occam).

III. L'ŒUVRE PHILOSOPHIQUE-THÉOLOGIQUE DE GUILLAUME d'Occam et le nominalisme des XIV^e-XV^e siècles.

— 1. Les précurseurs. — On devra consulter sur Durand de Saint-Pourçain : Jos. Koch, *Durandus de S. Porciano. Forschungen zur Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts. I. Teil. Literaturgeschichtliche Grundlegung* «dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, t. xxvi, fasc. 1, Munster, 1927. — Sur Pierre d'Auriose : R. Dreiling, *Der Konzeptionalismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli*, *ibid*, t. xi, fasc. 6, Munster, 1913. — Sur Henri de Hurclay : P. Eelster, *Heinrich van Marclay, Kanzler von Oxford und seine Quationen*, dans *Miscellanea Fr. Ehrle*, t. I, 1921.

2° Occam. — Voici les principales études sur la doctrine d'Occam : Fr. Bruckmüller, *Die Gotteslehre Wilhelm von Okham*, Munich, 1911 ; L. Kugler, *Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Okham*, Breslau, 1913 ; E. Hochsteter, *Sludien zur Metaphysik und Erkenntnistheorie Wilhelms von Okham*, Berlin, 1927.

3e l'occamisme. — Nous diviserons en trois classes les travaux sur la philosophie et la théologie des xiv^e et xv^e siècles.

1. Études d'ensemble. — Ici plus récente vue d'ensemble des XIV^e-XV^e siècles se trouve dans l'ouvrage-Geyer, *Die palristische und scholastische Philosophie*, Berlin, 1928, p. 583 sq. — On «loit lire ensuite les études de Michalski : *Les courants philosophiques d'Oxford et de Paris pendant le XIV^e siècle*, dans *Bulletin international de l'Académie polonaise des sciences et des lettres*, Cracovie, 1922 ; *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XII^e siècle*, extrait de *La Pologne au Congrès international de Bruxelles*, Cracovie, 1921 ; *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle*, dans *Bulletin de l'Académie polonaise des sciences et des lettres*, Cracovie, 1925. — Sur la distinction encore mal précisée «le la *via antiqua* et de la *via moderna* : G. Ritter, *Studien zur Spätscholastik, II. Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des 14. Jahrhunderts*, Heidelberg, 1922 ; Fr. Ehrle, *Der Sentenzkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des XIV. Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegstreites*, Munster, 1925.

2. Histoire des problèmes. — Sur l'évolution de la logique, il faut consulter Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, I. m et iv, Leipzig, 1867. — Sur le problème «le la grâce, C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule*, Munster, 1925. — Sur la théorie de la fol, A. Ixing, *Die Weg der Glaubensbegrundung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts* dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, t. xxx, fasc. 1-2, Munster, 1931.

3. Monographiri. — Comme monographies, on ne peut guère citer que J. Würsdorfer, *Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini. Ein Beitrag zur Geschichteder Erkenntnistheorie des Nominalismus* «dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, t. xx, fasc. 1, Munster, 1917, et G. Ritter, *Studien zur Spätscholastik, I. Mar'ihus von Inghen und die Okkamistische Schule in Deutschland*, Heidelberg, 1921.

On complétera cette bibliographie sommaire n l'aide du manuel d'Ueberweg-Geyer, cité ci-dessus.

É. AUVIN.

OCCASION, OCCASIONNAMES. En théologie on appelle *occasion* toute cause *extérieure* de chute : objets, personnes, situations, fréquentations, démarches, etc..., qui provoquent au péché. Son influence peut provenir de la nature même de cette cause, ou des dispositions psychologiques de celui qui la subit, ou encore des circonstances dans lesquelles elle s'exerce. Lorsqu'elle crée un péril prochain de péché grave, s'y exposer c'est mériter le nom d'OCCASIONNEL.

L'Occasionnel. — En elle-même, l'occasion n'est pas une faute, mais une source de fautes, auxquelles *indirectement* consent d'avance l'imprudent, qui en connaissance du péril et en toute liberté ne se garde pas contre elle. Sa culpabilité ressortit donc aux lois générales du *Volontaire indirect*. Or, en ce domaine, les conditions de responsabilité se résument en trois mots : *savoir, pouvoir, devoir*.

Le rappel de ces conditions nous aidera à débayer les abords du problème, qui se pose en vue de l'absolution sacramentelle à l'égard des occasionnels.*.

1° *Savoir*. — Il faut d'abord connaître que l'on se trouve dans une telle occasion : de là deux questions préliminaires.

L'Occasionnel. — Comment agir en l'absence d'une ignorance de bonne loi? Il se peut en effet que, par irréflection, des pénitents ne se rendent pas compte qu'ils sont ou se mettent dans une occasion prochaine de péché grave. Cela arrive souvent dans les cas d'occasions interrompues et relatives : lecture de tel ou tel livre dangereux, fréquentation de certaines compagnies, assistance à des représentations théâtrales plus ou moins risquées, jeux d'argent (sources de cupidité, de vol, de blasphèmes), danses immodestes, etc... Le premier devoir du confesseur sera d'éclairer la conscience de ses pénitents.

Cependant, s'il prévoit que ses avertissements seront sans effet, ou n'auront pour conséquence que de transformer en péchés formels ce qui n'était encore que fautes matérielles, la prudence lui conseillera de temporiser jusqu'au jour où il pourra espérer que ses avis obtiendront un résultat salutaire. Il agira ainsi suivant les règles générales, qui permettent de laisser dans la bonne foi une personne victime d'ignorances invincibles, lorsque sagement on estime que pour le moment il n'y a aucune chance de correction..., et qu'au contraire de graves inconvénients sont à craindre. Il prendra donc le temps d'instruire progressivement son pénitent, de former sa conscience et de le préparer à recevoir la pleine lumière au sujet de sa situation. Pourtant, il devrait brusquer les choses, si le bien spirituel du pénitent, ou le bien de la société ou d'autres motifs exigeaient que l'on bravât immédiatement tous les risques en éclairant les consciences. (Voir 1^{re} règles générales du sacrement de pénitence).

En somme le confesseur pourra parfois absoudre un pénitent, s'il constate chez lui une contrition sincère et attendre le cas d'une rechute pour lui faire toucher du doigt et percevoir lui-même le péril de l'occasion, ou il se trouve. A quels signes le découvrira-t-il?

2° *Comment reconnaître que l'occasion est prochaine?*

L'occasion *prochaine* est celle qui d'*ordinaire* entraîne au péché; en d'autres termes celle qui est si pressante, que l'homme ne peut se soustraire à son influence néfaste.

Elle est dite *essentielle* ou *absolue* lorsque, de sa nature, elle est *communément*, pour l'ensemble des hommes, une cause de péché : telles sont la lecture de livres obscènes, l'assistance à une pièce de théâtre infâme, la fréquentation des lieux de débauche, etc. Nul n'en peut nier la redoutable gravité.

Mais l'occasion peut être aussi *accidentelle* et *relative* aux circonstances, à la situation, aux dispositions

de la personne qui la subit. Ainsi posséder en sa cave un fût de rhum n'est pas en soi une occasion prochaine d'ivrognerie, mais cela peut le devenir accidentellement pour qui serait affligé d'un irrésistible penchant à l'égard de cette liqueur. Comment le savoir? — A la lumière de l'*expérience* : soit que la *violence de la tentation*, qui surgit en cette circonstance, révèle un danger pressant de chute, vu les dispositions du sujet, soit surtout que l'*histoire lamentable du passé* témoigne d'un grand nombre de défaillances. Leur multiplicité nous montre, que telle occasion inopérante ou éloignée pour Pierre est de fait prochaine pour Paul, parce que pour celui-ci le péril de succomber est probable ou pratiquement certain. S'il est sincère, il devra en convenir lui-même.

2° *Pouvoir*. — La fuite des occasions prochaines de fautes graves, dès qu'on en a reconnu l'existence, s'impose au nom de la prudence la plus élémentaire. Encore faut-il qu'on puisse exécuter cet acte de sagesse. Il est des cas, en effet, où il est possible de sortir des situations périlleuses pour la vertu ou d'éviter de se commettre en leur danger. L'occasion devient alors *volontaire et libre* et quiconque s'y expose est responsable des suites prévues de son imprudence, et cela en toute responsabilité indirecte.

Mais il est d'autres cas, où l'occasion est *involontaire et nécessaire*. Celui qui s'y trouve n'est pas à même de s'en dégager, soit qu'une contrainte physique, soit qu'une contrainte morale entrave l'exercice de sa liberté. Ainsi la *nécessité physique* maintient dans l'occasion le malheureux qui serait en prison avec ses compagnons de débauche, ou sur un navire en pleine mer avec l'objet de ses passions, ou encore le moribond à qui manquerait le temps nécessaire et les moyens d'éloigner sa complice.

La *nécessité morale* est une impossibilité pratique d'agir comme on le voudrait. Elle existe : L'Occasionnel ne pourrait se libérer de l'occasion sans commettre quelque péché, comme il arriverait à un jeune homme exposé chez lui à des causes prochaines de chute, mais ne pouvant quitter la maison familiale sans provoquer la juste indignation de son père, — comme il arriverait au soldat que la vie de garnison exposerait à maintes fautes, mais qui n'a pas le droit de désert, — comme il arriverait à une épouse, qui en dehors d'une séparation légale et légitime ne peut abandonner son mari, bien que ce dernier soit pour elle un scandale vivant. Cette *première catégorie* d'impossibilités morales est créée par l'interdiction de poser un acte mauvais même en vue d'un bon résultat. La règle : *non /acienda mala, ut eveniant bona*, trouve ici d'autant plus son application, qu'en elle-même l'occasion n'est pas un péché et n'entraîne pas inévitablement nu péché.

2° Mais il est une *deuxième catégorie* d'impossibilités morales moins nettement accusées. Elles existent, lorsque la fuite des occasions est entravée par la nécessité pratique de les subir à cause d'inconvénients considérables créant un obstacle, qu'on peut estimer raisonnablement insurmontable. Tel serait le dommage spirituel, pour l'intéressé et pour le prochain, de démarches libératrices, qui soulèveraient un scandale public; tels seraient les dommages temporels, qu'apporteraient semblables démarches entraînant pour le sujet la perte de sa réputation, de sa situation sociale, de sa fonction, de sa fortune et de ses moyens d'existence.

Cependant pour déclarer qu'une occasion est moralement nécessaire, il faut que son éloignement soit cause d'inconvénients *véritablement* graves. Il ne suffirait pas d'invoquer un motif d'agrément ou d'utilité. Les condamnations portées par les papes Alexandre VII et innocent XI nous en avertissent. Le pre-

ment, en ses *Décrets* du 21 septembre 1665 et du 17 mars 1666, a stigmatisé la proposition laxiste disant : « Le concubinaire ne doit pas être obligé à se séparer de sa concubine, si cette dernière lui est fort utile pour son agrément, vulgairement pour ses plaisirs de la table, longue son renvoi lui rendrait la vie trop pénible et qu'un autre régime alimentaire l'affligerait d'un grand ennui, et qu'il trouverait difficilement une autre servante ». Cf. Denzinger-Bannwart, n. 1141. — Le second par un *Décret du Saint-Office*, du 2 mars 1679, a de même condamné cette proposition : « Il n'est pas nécessaire de fuir l'occasion prochaine du péché, lorsqu'une cause utile ou honnête s'y oppose. » *Ibid.*, n. 1212. Nous reparlerons plus loin de ces difficultés à propos de l'absolution des occasionnaires et des obligations préalables, que leur imposent leurs diverses situations.

3. *Devoir.* — Ces obligations en effet constituent le troisième élément de leur responsabilité indirecte. C'est que pour être coupable des conséquences fâcheuses de l'occasion du péché, il est nécessaire non seulement de la connaître et d'être à même de l'éviter, mais encore d'être dans l'obligation de s'y soustraire. Ce devoir est strict et évident, lorsque l'occasion est *prochaine* et source de péchés mortels. Il n'en est pas de même si l'occasion est seulement *éloignée* ou n'entraîne qu'à des *fautes vénielles*.

1. *L'occasion éloignée* est celle qui ne porte que faiblement et indirectement au péché : partant elle n'est point d'ordinaire une cause de chutes graves. Le devoir de la fuir absolument n'existe pas, car i) serait pratiquement impossible à remplir. C'est que des occasions de ce genre surgissent sans cesse autour de nous, selon la parole du Livre de la Sagesse : Les créatures de Dieu se sont tournées contre lui et deviennent tentation pour les âmes humaines. xiv, 11. Voilà pourquoi saint Paul reconnaît que les chrétiens ne peuvent éviter tous les contacts malfaisants et les mauvais exemples, « autrement, leur dit-il, vous auriez dû sortir de ce monde ». I Cor., v, 10. — Cependant, bien qu'on ait la ferme volonté de repousser toutes les tentations auxquelles elles donneraient lieu, la prudence commande de se garder, autant que possible, contre ces occasions même éloignées. S'y exposer librement et sans motif d'excuse serait en effet un péché véniel. Il faut les surveiller, suivant les sages réflexions de Mgr Gousset : « comme il y a des occasions qui sans être prochaines sont plus ou moins dangereuses, c'est un devoir pour le confesseur d'y faire attention, d'exciter avec prudence et précaution, suivant la nature des occasions, la vigilance des pénitents et de les en éloigner autant que possible : tels sont par exemple certains jeux, les danses, les bals, les spectacles. Quoique ces divertissements profanes ne soient pas une occasion de péché mortel pour tous, on doit en faire remarquer le danger à tous sans exiger toute/ois, qu'ils y renoncent absolument, à moins qu'ils n'y trouvent le danger probable de pécher mortellement... » Cf. *Théol. mor.*, t. n, p. 310. 311.

2. *L'occasion prochaine de péchés véniels* : Avoir la témérité de s'y exposer serait déjà un péché véniel, à moins sans doute que la démarche, qui la constitue, ne soit en elle-même bonne et utile, et qu'on ait une raison suffisante de la faire. Les sages conseils des confesseurs inviteront à prendre les moyens d'éloigner ces occasions de péchés véniels; mais, s'il n'y a pas danger prochain de les voir se transformer en occasions prochaines de péchés graves, elles ne sont pas par elles-mêmes un obstacle à l'absolution.

II. *L'occasion prochaine de péchés graves.* C'est à son sujet que se pose devant la conscience des confesseurs le problème de l'absolution. Non, encore une fois, que l'occasion soit en elle-même un péché;

mais elle est cause de chutes répétées en des circonstances, qui permettent de suspecter la loyauté et la sincérité du ferme propos. Le pénitent, qui en est victime, est-il dans les *dispositions* requises pour recevoir l'absolution?

Cette occasion, nous l'avons vu plus haut, peut être absolue ou relative à telle ou telle *personne* (1, 1°, 2), volontaire et libre ou involontaire et nécessaire en ses *causes* (I. 2°); ajoutons ici qu'elle peut être encore en sa *durée* continue ou interrompue. Elle est dite *continue* lorsque sa sollicitation est sans cesse présente, parce qu'elle est, pour ainsi dire, mêlée à la vie de celui qui par exemple a toujours sous la main des livres pervers, a orné sa maison de statues indécentes ou cohabite avec le complice de ses fautes. Elle est dite *discontinue* ou *interrompue*, lorsqu'elle ne se présente que par intervalles : par exemple en la fréquentation d'une salle de jeu, d'une taverne ou d'une maison de débauche.

De ces diverses qualités, qui caractérisent l'*occasion concrète*, soumise à son jugement, le confesseur devra tenir compte. Quelles seront alors les règles qui le dirigeront?

Deux hypothèses sont à envisager : ou bien l'occasionnaire se présente au tribunal de la pénitence pour la première fois. — ou bien il revient avec les mêmes fautes et peut être taxé de récidive.

P» *Hypothèse : l'occasionnaire n'est pas récidiviste.* —

1. S'il se trouve dans une occasion physiquement ou moralement *nécessaire et involontaire*, c'est-à-dire qu'il souhaiterait s'en libérer, — on peut l'absoudre une première fois, pourvu que son repentir soit sincère et (pi'il promette d'employer les moyens capables de transformer l'occasion prochaine en occasion éloignée. Les principaux *moyens* que lui suggérera le confesseur sont de divers ordres :

a) Les uns auront pour but *de diminuer l'emprise de la tentation* : réfléchir sur la gravité du péché afin d'en concevoir de l'horreur, afin de reconnaître la vanité des satisfactions passagères qu'il apporte et de se pénétrer des conséquences temporelles et éternelles (pi'il entraîne à sa suite. Cela éveillera la crainte de Dieu et le dégoût de chutes si honteuses et si redoutables. Du encore on conseillera au pénitent, dans les intervalles, qui séparent telles ou telles visites et démarches dangereuses, exigées par la profession, je suppose, — de s'interdire de songer aux objets, qui constituent l'occasion, ou de s'efforcer de les considérer sous un jour à eux défavorable. Puis, au moment de les affronter, on lui recommandera d'absorber son attention dans la pensée de la dignité, avec laquelle il doit accomplir son devoir d'état et se tenir en toutes circonstances, c'est-à-dire garder son âme contre « la fascination de la bagatelle », selon le mot de l'Apôtre. Par ailleurs il devra éviter tout ce (pii favorise l'influence perverse de l'occasion, comme sont les situations risquées en l'absence de témoins. Qu'au contraire il s'attache à ce grand conseil de la prudence ; vivre comme dans une maison de verre sous le regard des hommes, des anges et de Dieu.

b) D'autres moyens viseront à établir dans l'âme du pénitent, sa *maîtrise sur les concupiscences*. Pour cela il lui sera bon de pratiquer de petites ou de grandes mortifications, de s'exercer à se tenir en mains dans toutes les circonstances, de fuir l'oisiveté, de s'adonner à quelque travail intéressant, de manière à substituer des préoccupations honnêtes à celles de la passion, à fermer par là même son cœur aux sollicitations mauvaises, à y faire naître le goût, le besoin de se dévouer et de dépenser en œuvres charitables ses réserves d'activité.

c) Enfin d'autres moyens, attirant la grâce divine, qui n'est jamais refusée à la bonne volonté, tendront

a *augmenter l'énergie chrétienne* nécessaire à ce combat spirituel : la prière, répétée surtout sous forme d'oraisons jaculatoires, lesquelles ont une merveilleuse efficacité pour fixer l'attention sur le secours à attendre de Dieu et faire vivre l'âme dans une sorte d'atmosphère surnaturelle ; de même l'appel à la bienveillance de l'ange gardien, la confession fréquente, la réception de la sainte eucharistie, pain des forts préparé pour ceux (pii luttent, la résolution maintes fois répétée de ne plus pécher et de sortir de l'occasion, dès que faire se pourra, etc... Cf. Saint Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. VI. n. 151.

Tous ces moyens, dont le confesseur imposera l'emploi avec discrétion suivant l'âge, l'éducation, la situation et les aptitudes du sujet, sont propres à sauvegarder contre les rechutes. Leur efficacité pourra rendre *éloignée* toute occasion prochaine involontaire, qu'elle soit nécessaire physiquement ou moralement, continue ou interrompue. Promettre sincèrement d'en user, c'est montrer que l'on est dans les dispositions requises pour l'absolution. « La raison en est, dit saint Alphonse de Liguori, que l'occasion de pécher n'est pas en soi un péché, ni une nécessité de pécher ; c'est pour quoi peut coexister avec elle une vraie détestation du péché ainsi qu'un ferme propos de ne plus retomber et de prendre les moyens pour cela. Et, quoique le précepte d'éviter l'occasion prochaine oblige par lui-même à ne pas demeurer dans cette occasion, cependant il faut entendre cela de celui qui se maintient volontairement en cette occasion, mais non pas de celui qui y demeure par nécessité. *Theol. mor.*, l. VI, n. 151.

En conséquence, si le confesseur juge que son pénitent est présentement dans les dispositions requises, il le peut absoudre une première fois, et même une deuxième et troisième fois. Après une première absolution, « on convient cependant qu'il est utile de *différer* quelque temps l'absolution, quand ce ne serait (pie pour rendre les pénitents attentifs à pratiquer les moyens prescrits. » Cf. Gousset, *Théol. mor.*, t. n. n. 569. Mais si, après avoir été averti, le pénitent revient avec les mêmes fautes aussi nombreuses et sans aucun progrès en sa correction, il devra être considéré comme récidiviste. Nous reparlerons de lui dans la deuxième hypothèse.

2. Si le pénitent se trouve dans une occasion *unionnaire et libre*, deux cas se présentent.

1^{er} cas : le pénitent se *re/iisrù* quitter cette occasion.

• Alors on ne peut jamais l'absoudre. Il n'est pas en effet dans les dispositions requises, car il conserve des attaches au péché. Cela ressort de la condamnation portée contre la proposition suivante : « On peut quelquefois absoudre celui qui se trouve dans une occasion prochaine, «pi'il peut mais *ne veut pas* quitter, bien plus, qu'il recherche directement et h dessein ou dans laquelle il s'engage. Denzinger-Bannwirt, n. 1211.

2^e cas : le pénitent *accepte* de «piitter l'occasion prochaine. - Il faut ici considérer le caractère de l'occasion, comme fait saint Alphonse de Liguori en invoquant l'autorité de saint Charles Borromée. *Theol. mor.*, l. VI. n. 151. Si elle est *interrompue* et ne se présente «pie par intervalles, on donnera l'absolution, pourvu «pie le pénitent promette sincèrement d'éviter la cause de son péché, par exemple, de fuir les mauvaises compagnies, les spectacles dangereux, etc... Et cela - nue fois, deux fois, voire trois fois », dit saint Alphonse. avant qu'il n'ait mis sa résolution en pratique. Après cette expérience, s'il ne se corrige pas, il faudra différer l'absolution jusqu'à ce qu'il ait donné des preuves de véritable amendement. Autrement il serait traité comme un récidiviste. Nous le retrouverons.

Au contraire si l'occasion est *continue* et toujours présente c'est-à-dire mêlée à la vie de sa victime, le

confesseur devra user d'une réserve plus grande à son égard. *Ordinairement*, dit saint Alphonse (n. 151). on ne doit pas absoudre le pénitent, avant qu'il ne se soit préalablement libéré de l'occasion, l'ne promesse ne suffit pas, car sa réalisation est si difficile et exige un tel effort, que l'on n'a tout lieu de craindre que, malgré ses protestations actuelles, il ne l'exécute pas. Saint Alphonse admet cependant deux exceptions.

La première : si le pénitent donne des *signes* tellement *extraordinaires* de repentir, que le confesseur puisse estimer que, sans aucun doute, le pénitent tiendra sa promesse. Encore scrut-il mieux de différer l'absolution, si la chose pouvait se faire commodément. La deuxième exception serait de mise « dans le cas où, l'absolution étant différée, le pénitent ne pourrait *revenir de longtemps* vers son confesseur... Car alors si, après que le pénitent a confessé ses péchés, le confesseur peut juger prudemment qu'il a la ferme volonté d'éloigner l'occasion, dès que ce sera possible, le confesseur *peut et doit* l'absoudre aussitôt... Cela cependant ne pourrait être admis, si le pénitent avait déjà été averti par un autre confesseur, qu'il devait écarter l'occasion et s'il ne l'a pas fait. Alors, en effet, il devrait être considéré comme récidiviste et ne devrait pas être absous, à moins qu'il n'apporte des signes extraordinaires de repentir, ainsi qu'il a été dit plus haut. ■

À ces exceptions les théologiens en ont ajouté d'autres, dont la prudence du confesseur aura à juger.

Voici les principales : <0 Le pénitent est arrivé jusqu'à ce jour *sans remarquer* l'occasion prochaine et le danger qui l'accompagne, ni l'obligation où il était de s'en éloigner. En ce cas. on peut l'absoudre une première fois, mais une fois seulement, avant qu'il ait quitté l'occasion, pourvu que par ailleurs il soit bien disposé. - b) De même, si le pénitent *ayant des misères graves* de recevoir l'absolution (*ont de suite*, donnait des marques non équivoques de repentir, on pourrait l'absoudre, après l'avoir affermi dans ses résolutions.

■ Le soin de s'assurer si le pénitent ne retombera pas, est moins essentiel que celui de voir s'il a les dispositions requises pour recevoir le sacrement. Ce dernier soin est indispensable, puisque le défaut de dispositions entraîne la profanation ou au moins la nullité du sacrement. Le premier est sans doute nécessaire ; mais si, en voulant prendre toutes les précautions usitées pour assurer la conservation de la grâce, on s'expose à des inconvénients très graves ; si l'on expose le pénitent à la tentation de persister dans le péché ou à celle de recevoir un sacrement, qui demande l'état de grâce, sans avoir reçu l'absolution, la prudence et le bien de cette âme demandent qu'on se relâche de ces précautions. En voulant garantir le pénitent du malheur de perdre la grâce après l'avoir recouvrée, on l'exposerait à un malheur non moins grand et peut être beaucoup plus probable. * Cf. *La science du confesseur*, citée par Gousset, t. n, n. 562. Tel serait le cas de fiancés se confessant à la veille de leur mariage après avoir depuis longtemps abandonné la fréquentation des sacrements. — c) On cite encore le cas de celui qui n'*déjà pris des mesures* pour écarter la tentation dès qu'il le pourra. par exemple ; s'il a donné congé à une servante, qui exige de faire ses huit jours ; s'il a fait les déclarations et démarches nécessaires pour quitter dans les délais légaux une situation, une profession, un commerce pour lui occasions prochaines de péché. Ce sont là des preuves palpables de son ferme propos. d) Enfin lorsque les pénitents donnant des signes sincères de repentir sont dans la *nécessité morale* de recevoir les sacrements : par exemple, des fiancés <pii, habitant sous le même toit, ne peuvent sans scandale différer leur communion pascale, ou encore un moribond, dont l'état ne permet pas d'attendre qu'il ait renvoyé la personne, qui est pour lui cause de

péché. Ils se trouvent d'ailleurs dans l'occasion désormais pour eux involontaire et pratiquement inévitable pour l'instant. Le confesseur se contentera donc de leur promesse, dont ils manifesteront la sincérité en acceptant de prendre les moyens matériels et spirituels aptes à rendre éloignée l'occasion prochaine, comme il a été dit plus haut.

2. *Hypothèse : l'occasionnaire est récidiviste.*

Celui-là seul est récidiviste qui, après avoir été averti du péril que lui fait courir l'occasion, revient avec les mêmes fautes, sans aucun commencement de correction. Ne serait donc pas formellement récidiviste, au sens strict, celui qui aurait fait des efforts quelque temps couronnés de succès ou serait retombé malgré lui, après avoir usé des moyens que lui a suggérés son confesseur.

1. *Cas de l'occasion involontaire et nécessaire.* — A ceux qui sont victimes d'une occasion vraiment nécessaire, contre laquelle ils ont la bonne volonté de se garder (leur démarche le montre), une grave obligation s'impose d'user des moyens aptes à rendre éloignée l'occasion prochaine ou de se soustraire courageusement à l'emprise de cette dernière, quoi qu'il leur en coûte.

Cette deuxième solution ne peut évidemment dire proposée à ceux qui se trouvent dans l'occasion physiquement nécessaire : que cette occasion soit *continue*, comme il arrive à ceux qui, par exemple, sont enfermés dans le même cachot que leur complice - - ou qu'elle soit *discontinue*, *interrompue*, comme il arriverait à un forçat, qui par intervalles serait conduit pour des travaux en tels lieux, où il rencontrerait nécessairement l'occasion prochaine de pécher. Elle ne peut être proposée non plus à ceux qui vivent dans les occasions moralement nécessaires, que nous avons rangées dans la *première catégorie*, ces occasions dont on ne peut se dégager sans se rendre par ailleurs coupable de quelque faute grave, v. gr. : pour un soldat, désertier; pour une épouse, abandonner le domicile conjugal, etc. (cf. *supra*, I. 2.). A ceux-là, la première solution, c'est-à-dire l'emploi des moyens propres à rendre éloignée l'occasion, peut seule être imposée.

Quant à ceux qui se trouvent dans les occasions moralement nécessaires de la *deuxième catégorie* : celle des inconvénients graves résultant d'un grand dommage spirituel ou temporel : scandale public, ou perte de réputation, ou encore abandon d'une profession, dont on tire ses moyens d'existence, mais qui à certains jours exige des démarches inévitables et dangereuses;

à ceux-là l'alternative est possible : ou bien leur imposer l'abandon de l'occasion malgré les difficultés et les risques de cette résolution, ou bien leur imposer l'emploi des moyens, dont nous avons parlé. Cf. *l'hypothèse, a), b), c).*

Quelle méthode suivre? Le confesseur en demeure juge en face de chaque *cas concret* qui se présente. Qu'il se souvienne seulement que sa sagesse doit l'empêcher d'aller aux extrêmes. En effet *en théorie*, d'une part, < il ne faut pas exiger une séparation absolue et déterminée, si cela est notablement plus difficile à réaliser que l'emploi de remèdes suffisants pour éviter le péché au sein même de l'occasion. » Cf. Lehmkühl. *Theol. mor.*, t. II, n. 618. Mais, d'autre part, il est des circonstances où une solution radicale et brusquée est plus réalisable que l'effort continué nécessité par la lutte contre l'occasion. — *En pratique*, il serait donc imprudent d'exiger du pénitent qu'il subisse un dommage très grave, tel que la perte de tous ses biens, de sa réputation, de sa vie même, alors qu'avec l'aide de la grâce divine une autre manière d'éviter le péché reste possible. Cependant si, par un acte héroïque de volonté, le pénitent se résout à briser tous les obstacles pour se soustraire à l'influence pernicieuse. Il ne faut pas

pas l'on dissuader < à moins que le dommage personnel par lui accepté n'entraîne un grave dommage pour des tiers, qui n'en peuvent mais » (Lehmkühl. *ibid.*), par exemple, la ruine totale de sa famille.

Sous le bénéfice de ces observations préliminaires, abordons le problème de l'absolution pour ceux qui sont dans l'occasion prochaine involontaire et nécessaire, *continue* ou *interrompue*.

a) A celui qui se décide à une rupture violente il faut donner l'absolution, car il y est évidemment bien disposé. On la lui donnera sur sa promesse une première fois... Mais, s'il ne la tient pas, on en attendra ensuite l'exécution comme preuve de sincérité.

b) Quant à celui qui procède par l'emploi des moyens d'amendement à lui indiqués : a. S'il a été fidèle et énergique en son effort et, partant, a réalisé quelques progrès dans la vertu, on pourra l'absoudre en l'engageant à redoubler de courage. Il n'est plus en effet au sens strict un récidiviste et l'on constate ses bonnes dispositions. — b. Reste le cas de ceux qui, sous l'emprise d'une occasion physiquement ou moralement nécessaire, ne l'oublions pas, après avertissement, n'ont point tenu leur promesse de faire usage des moyens prescrits ou les ont employés sans succès. A l'égard de ces véritables récidivistes, comment agir? Les théologiens proposent des méthodes différentes en leurs affirmations théoriques, mais en fait convergentes. avec certaines nuances, dans leurs conclusions pratiques. Les voici :

a) La première consiste à refuser l'absolution « lorsque n'apparaît aucune amélioration ni aucun espoir probable d'amélioration. » Saint Alphonse de Liguori, *Theol. mor.*, L VI, n. 157, adopte cette opinion, parce qu'il estime que ces rechutes éveillent une crainte légitime au sujet des dispositions du pénitent. Il veut donc que l'on diffère l'absolution jusqu'à ce que « le péril prochain soit rendu éloigné ». *Ibid.*, n. 163.

Cependant il a admis, > qu'il faudrait parler autrement avec Molzmann, Laymann, Sparer, Sanchez, Navarro et tous les autres, *très communément*, si, dans le moment *présent*, le pénitent apporte des signes extraordinaires de repentir, car alors resplendit l'espérance d'un amendement. » *Ibid.*, n. 457. Et plus loin (au n. 160), il énumère ces *signes extraordinaires* qui permettent d'absoudre sans délai (*statim*) l'occasionnaire récidiviste. Ce sont : le regret manifesté par des larmes, des soupirs, des paroles venues du cœur : — une diminution du nombre des chutes; — le zèle apporté à sa correction par jeûnes, aumônes, prières, messes, ainsi que la fuite spontanée des occasions et l'usage des moyens prescrits pour cela; — la recherche personnelle de moyens efficaces; — la démarche spontanée en vue de se confesser; — un motif extraordinaire de componction tel que l'audition d'un sermon, la mort d'un ami, la crainte d'un cataclysme, et, ajouterons-nous, la bonne volonté réveillée par la prédication d'une mission; — la confession de péchés autrefois volontairement cachés; — une restitution déjà effectuée; — l'aveu d'une compréhension meilleure de son péché et du péril de damnation qu'il entraîne. «Ce sont marques de la bonne disposition du récidiviste, que les graves auteurs cités n'ont pas traduites au hasard, mais instruits par leur expérience. Aussi je pense que ne se trompera jamais, celui qui se dirige d'après leurs avis. » Ainsi parle saint Alphonse. — En de telles occurrences on pourra donc «tonner aussitôt l'absolution. On le pourra de même, s'il y a des difficultés à la différer, et alors on sera moins exigeant dans l'appréciation des signes de repentir.

3) On se contentera même trois ou quatre fois de marque-, *ordinaires* de repentir, «lit une *deuxième*

opinion. parce que les rechutes, bien qu'elles éveillent la défiance, ne sont pas signes certains de non-disposition *actuelle*. » Changeante en effet est la volonté humaine », dit saint Thomas, et il n'y a pas nécessairement connexion entre les fautes de domaine et le repentir d'aujourd'hui. · Que quelqu'un pèche dans la suite par action ou par intention, cela n'empêche pas que son repentir précédent ait été sincère... De même que court, celui qui ensuite s'assied; ainsi il a pu être vraiment repentant celui qui ensuite pèche de nouveau. · *Sum. theol.*, III, q. i. x x x i v, a. 10.

γ) C'est pourquoi, selon une *troisième* opinion, considérant que celui qui s'écarter d'une occasion involontaire et nécessaire se trouve dans une situation analogue à celle de l'habituel, le confesseur pourrait donner l'absolution *toutes les fois* qu'il juge son pénitent *hic et nunc*, bien disposé, pourvu qu'il ait un motif de ne pas la différer. C'est l'avis de saint Charles Borromée, que cite saint Alphonse de Liguori. *Ibid.*, n. 158. Saint Charles Borromée après avoir rapproché en les distinguant occasionnelles et habituelles conclut : « Et parce qu'il peut arriver que le pénitent ne puisse écarter l'occasion sans péril (entendez : dommage, vie, réputation, biens) ou scandale, il doit accepter les remèdes à sa situation avec tous les moyens proposés par le confesseur. Et en ce cas il faut d'abord différer l'absolution jusqu'à ce qu'on ait obtenu des preuves d'amendement. Cependant, si de là devait s'ensuivre quelque péril d'infamie (comme il pourrait arriver si dans certaines circonstances le pénitent ne communiait pas), et si le confesseur reconnaissait en lui des signes de contrition tels que prudemment il pourrait le juger bien disposé et prêt à recevoir les remèdes nécessaires; alors il le pourrait absoudre. » *Ibid.*, n. 458.

↳ saint Alphonse, après avoir redit (au n. 159) que l'on peut absoudre l'occasionnaire, dont nous parlons, · *toutes les fois* que le pénitent apporte des signes *extraordinaires* de douleur, ce qui enlève tout soupçon de non disposition, adoucit encore sa première opinion, cinquante lignes plus loin : · A cause de cela, *toutes les fois* que le pénitent apporte de *vrais signes* de regret et de ferme propos, il peut être absous. (C'est en définitive à cette seule exigence que s'arrête la deuxième opinion ne réclamant que des marques ordinaires mais sérieuses de repentir. Dès lors on constate que, dans leurs aboutissants pratiques, les diverses méthodes d'agir se rencontrent, parce qu'elles sont dominées par le même principe : on peut donner l'absolution à *tout pénitent*, que l'on estime sagement et en toute vérité *hic et nunc* bien disposé.

La troisième opinion, en apparence plus bénigne que les deux autres, mais aussi prudente au regard des dispositions requises chez le pénitent, est d'ailleurs appuyée par de très solides raisons. Ses partisans invoquent le témoignage des *Pères et Docteurs* qui écrivirent avant que les influences rigoristes ne donnassent le ton d'une excessive sévérité, par exemple saint Jérôme (cap. *Septies*, (list III, *De paenit.*) : · X'on seulement sept fois mais soixante-dix fois sept fois nu coupable, s'il se convertit par la pénitence, ses péchés seront remis; · saint Augustin (*Serai.* xv, in *Malt*, t., xxxviii. col. 515): « J'ose le dire, bien qu'un homme ait péché soixante-dix *huit* fois, pardonne. et si cent fois... à chaque fois, qu'il a péché, pardonne. Si en effet le Christ a trouvé des milliers de péchés et cependant a tout absous, ne restreins pas la miséricorde; » etc. De même saint Thomas, *Sum. theol.*, HP. q. i. iv, n. 10. relatant la parole de Jésus (Matth., x\ j j j. 22) tu pardonneras « je ne dis pas sept fois, mais soixante-dix fois sept fois, » l'applique à l'absolution sacramentelle, et enseigne · que la miséricorde de Dieu surpasse tout nombre et toute grandeur du péché, et

par conséquent aux pécheurs par la pénitence donne le pardon sans limites ·. Et ailleurs, *Suppl.*, q. vin, a. 5, ad 2^{am}. il exprime cette parole, qui devint un axiome théologique · Au tribunal de la pénitence on croit à l'homme parlant et pour lui et contre lui. · C'est qu'il faut entendre non seulement des fautes commises, mais encore des dispositions, dont le confesseur est juge.

Les partisans de la troisième opinion en appellent aussi à l'autorité du *Catéchisme romain* enseignant que le confesseur peut absoudre celui chez qui il estimera trouver quelque *repentir*, et à celle du *Rituel romain* disant qu'aux récidivistes « il est très utile de conseiller la confession fréquente et, s'il y a lieu, la communion ·. Ils raisonnent enfin de la manière suivante : donner l'absolution aux récidivistes... est un bien au point de vue du *sacrement*, puisqu'il est institué au bénéfice du pécheur. Si celui-ci donc est bien disposé, il faut le lui administrer, de peur que le sacrement ne soit inutile pour celui en faveur de qui il a été institué.... C'est un bien au point de vue du *pénitent récidiviste* » afin qu'il ne soit pas abandonné pendant quelque temps dans le péché, mais soit fortifié par le secours de la grâce divine : ainsi de plus en plus, il pourra éviter les *rechutes*... Enfin c'est un bien au point de vue du *confesseur*, parce que sa mission est d'absoudre le pénitent convenablement disposé et qu'en cela il imite davantage la charité de Dieu (Ainsi parle Gabriel de Varceno, cité par Mgr Haine, *Theol. mnr. elementa*, t. ni. p. 358).

A cette manière d'agir la multiplicité des rechutes n'oppose pas un obstacle absolu, car, dit saint Thomas : · Sc repentir, c'est pleurer ses péchés passés et ne plus commettre en fait ou en intention ces actions regrettables, en même temps qu'on les déplore. Celui-là en effet est un farceur et non un pénitent qui au moment même où il se repent, accomplit ce qu'il regrette, ou se propose de recommencer : mais de ce qu'il pécherait dans la suite par action ou par intention, cela n'empêche pas que son repentir précédent ait été sincère. *Sum. theol.*, III, q. i. x x x i v, art. 10 Sans doute le pape Innocent XI a condamné la proposition suivante : n. 60 · Au pénitent qui a coutume de pécher contre la loi de Dieu, de la nature ou de l'Eglise, bien que n'apparaisse *aucune espérance* de correction, on ne doit pas refuser ou différer l'absolution, pourvu que *de bouche* il affirme sc repentir et être résolu à se corriger » D.-B., n. 1210. Cependant lorsqu'un récidiviste manifeste *sincèrement* les signes ordinaires de contrition, ce qui permet de le croire réellement bien disposé, il est impossible qu'à ce moment-là · n'apparaisse aucune espérance de correction ·. Il appartient de plus au confesseur de faire naître en lui les dispositions nécessaires, dit le pape Léon XII. dans sa Constitution *Charitale Christi* (25 décembre 1825), après avoir cité le Rituel romain : · incapables d'être absous sont ceux qui ne donnent *aucun* signe de regret, qui *ne veulent pas* déposer leurs haines et leurs inimitiés, ou restituer le bien d'autrui s'ils le peuvent, ou quitter une *occasion prochaine* de péché ou de quelque autre manière éloigner leurs péchés et corriger en bien leur existence... »

D'ailleurs cette troisième opinion ne conseille nullement de ne pas différer l'absolution, quand on prévoit que ce délai sera profitable au récidiviste. L'emploi de ce moyen est laissé à la sagesse du confesseur. Celui-ci comme un médecin dévoué doit par ses prières, ses exhortations et ses conseils s'efforcer de préparer » comme il faut, l'âme de son pénitent, se rappelant la prudence du Christ qui ne brisera pas le roseau cassé et n'éteindra pas la mèche, qui fume encore. · (Matth., xn. 20.)

Tout ceci, répétons-le, concerne seulement l'· réel-

diviste qui w trouve dans l'occasion *involontaire* et physiquement ou moralement *nécessaire*, dont il souhaiterait sortir, si la chose devenait possible. Il en va bien autrement du récidiviste, qui entend demeurer dans une occasion volontaire et libre. Nous allons le dire.

2. *Cas de l'occasion volontaire et libre.* - Nous n'avons pas à parler de ceux qui sont résolus à vivre dans une occasion de ce genre. Leur mauvaise volonté est évidente et l'on ne peut les absoudre. Nous avons cité plus haut la condamnation portée par Innocent XI contre la 60^e proposition laxiste à ce sujet.

Mais si le récidiviste se présente à nouveau au tribunal de la pénitence avec le ferme propos <ic se soustraire à l'emprise de l'occasion prochaine> faut-il l'absoudre?

a) Si l'occasion est *continue*, et par conséquent toujours présente, à qui en est victime, ainsi cohabitation dangereuse, statues indécentes en sa maison, etc..., régulièrement il ne faut pas l'absoudre, avant qu'il ne s'en soit libéré. De fait, on peut suspecter à bon droit la sincérité de son ferme propos l'expérience ayant montré qu'il n'a pas été suivi d'effet. Il faudrait donc, dit saint Alphonse (n. 451), le regarder comme récidiviste et ne pas l'absoudre à moins qu'il n'apporte des signes extraordinaires de repentir. S'il apporte ces signes, on pourrait l'absoudre parce que à cause de ces signes le confesseur peut prudemment estimer, que le pénitent n'est pas dans un péril prochain de manquer à sa résolution : ces signes en effet indiquent qu'il a reçu une grâce plus abondante pour écarter l'occasion avec plus de fermeté. N'importe Koncaglia dit que lui-même en ce cas différerait l'absolution jusqu'à ce que l'occasion fût écartée, si l'absolution pouvait commodément être différée. Et moi aussi j'agis de cette manière » (n. 154).

b) Si l'occasion volontaire est discontinue, *interrompue* et n'exerce son influence que par intervalles, ainsi fréquentation des jeux, des danses, des cabarets, etc..., il sera plus facile d'ajouter foi au ferme propos du pénitent. C'est pourquoi, dit saint Alphonse (*ibid*), « taint Charles enseigne avec raison que, si le pénitent se propose fermement de se garder contre elle, on peut l'absoudre une, deux ou même trois fois. Après cela, si aucune amélioration ne survient, on doit différer l'absolution, jusqu'à ce qu'il ait efficacement renoncé à l'occasion. Mais ici encore et avec plus de facilité, que dans l'occasion continue, on pourrait l'absoudre, d'après l'opinion commune, *chaque fois*, qu'il se présente avec des marques *extraordinaires* de regret, surtout s'il se trouve dans une nécessité grave, par exemple, dans le besoin de communier en telle ou telle circonstance. Plusieurs même, estimant saint Alphonse trop sévère, se contentent des signes *ordinaires* de repentir avec une promesse sérieuse de se mieux garder. Ainsi de Lugo, Ballerini, Noldin, Gencicot, Arreguy, etc. — Enfin en sa prudence le confesseur s'efforcera de mieux disposer son pénitent et de le fortifier en ses résolutions. Au besoin il différera pour un peu de temps l'absolution, car, dit saint Alphonse « on ne peut lui administrer un antidote plus efficace » (n. 456).

Conclusion. - Pour tâcher de mettre un peu de clarté, dans cette matière, que l'on regarde comme assez embrouillée, nous avons dû multiplier les distinctions portant sur les diverses situations, où peut se trouver un occasionnaire. En ce dédale, le fil conducteur sera toujours le grand principe : sans doute, le fait de l'occasion prochaine est une *présomption* en faveur de l'absence des dispositions requises pour l'absolution, mais, lorsque l'on peut prudemment Juger que le pénitent est, *hic et nunc*, bien préparé à la recevoir, on peut la lui accorder, suivant la règle générale du sacrement de pénitence,

E. Thasiih.

OCHIN Bernardin de Sienne, capucin italien, passé à la Réforme (1187-1561/5). — I. Vie. II. Œuvres. III. Évolution religieuse.

L. Vu.; — Fils de Dominique Tommasini, barbier, il naquit en 1187 à Sienne, dans le quartier « de l'Oca » (de Foie), d'où son surnom d'Ochin. Entré vers 1501 chez les frères mineurs de l'observance dans la province de Toscane, il débuta huit ans plus tard dans le ministère <ie la prédication où il devait s'illustrer jusqu'à devenir l'orateur sacré le plus applaudi de la Péninsule. En même temps, son habileté dans le maniement des affaires attirait sur lui l'attention de ses supérieurs : dès 1520 le ministre provincial de Toscane, le religieux-gentilhomme Bernardin Tolomei, déclarait plaisamment « qu'il avait fait le bec à l'oise » (par allusion au surnom d'Ochin), en vue de lui assurer sa succession. En effet, lors de l'érection de la curie de Sienne en province au chapitre général de Burgos (1523), ce fut Bernardin Ochin qui en devint le premier supérieur. Depuis cette date jusqu'à sa défection en 1512, il se vit confier presque sans interruption des charges importantes : au chapitre général d'Assise (1526), il représente sa province et revendique pour elle, avec succès, la préséance sur son ambitieuse consœur de Florence; en 1531, le ministre général Paul de Panne nomme Ochin son commissaire à Venise, avec mandat d'y faire élire des supérieurs à sa dévotion; deux ans plus tard, Ochin est membre de la commission chargée de remédier aux abus commis par ce général, et, la même année, 1533, après le décès du commissaire général Benoit Gneslus, il administre les provinces cismontanes en qualité <ic vicaire général. Au début de l'année suivante, il quitta l'Observance pour rejoindre la jeune réforme capucine, à peu près en même temps que d'autres observantins renommés, tels (pie Bernardin d'Asu, François de Jcsi et Jean de Fano. Député général dès 1535, sa nouvelle famille religieuse l'élisait vicaire général en 1538, et le confirmait dans cette charge trois ans plus tard.

À ce moment, Ochin est sans doute le franciscain le plus en vue de l'Italie : Paul III le traite avec faveur, princes et cardinaux se pressent autour de sa chaire, toutes les villes, de Païenne à Venise, se disputent le privilège de l'entendre, le grand public le vénère comme un saint, et ses confrères, heureux de bénéficier de son prestige et de ses relations, le proclament un supérieur modèle. Mais, depuis plusieurs années, les idées de réforme avaient opéré dans son Ame un lent travail de désagrégation qui, le jour où il crut se trouver devant la perspective inévitable d'un procès en hérésie, le décida brusquement à rompre avec l'Église catholique.

Au début de septembre 1512, à cinquante-cinq ans sonnés, il passait les Alpes et se rendait à Genève où Calvin l'accueillait avec satisfaction. Sous prétexte que le vœu de chasteté l'empêchait de suivre librement la voix de Dieu, et voulant aussi sans doute prouver ouvertement sa rupture avec Rome, il épousa à Genève, vers 1514 une femme originaire de Lucques qui s'était mise à son service lors de sa fugue, et dont il eut quatre fils et deux filles. Jusqu'au mois d'août 1515, Ochin resta à Genève en qualité de ministre de la communauté italienne réformée; ensuite il se rendit à Augsbourg, dont le sénat lui confia les mêmes fonctions. Mais Charles-Quint ayant exigé son extradition après la victoire de Mohld (1517), il s'empressa de gagner l'Angleterre avec son ami Pierre-Martyr Vermigli. Thomas Cranmer, heureux d'une telle acquisition, le nomma prédicateur italien à Londres et lui octroya une prébende canoniale (h. Canterbury, sans obligation de résidence. En 1553, l'avènement de Marie Tudor mit fin au séjour d'Ochin en Angleterre et

l'obligea, pour la troisième fois, à reprendre sa vie errante. Après avoir passé par Strasbourg, Genève et Bâle, il put s'établir en 1551 à Zurich comme pasteur des réfugiés italiens de Locarno. C'est là que son dernier grand ouvrage, les *A'A'X Dialogues*, qui parut en 1563, déclencha contre lui zwingliens et calvinistes, menés par Bullinger et Théodore de Bèze. Par décision du sénat de Zurich, sans égard pour ses soixante-dix-sept ans, il (fut expulsé de la ville en plein hiver. Accompagné de ses enfants (sa femme venait de mourir d'accident et sa fille aînée était établie à Genève), il se présenta successivement à Bâle et à Mulhouse qui, l'une et l'autre, lui fermèrent leurs portes. A Schaffhouse, il semble qu'il ait eu avec le cardinal de Lorraine une entrevue sans résultat. Nuremberg ne lui accordant qu'un permis de séjour provisoire, il dirigea ses pas vers la Pologne où il comptait sur la protection du prince Nicolas Kadziwill, à qui il avait dédié le livre H de ses *Dialogues*. En effet, il fut autorisé à prêcher devant les réformés italiens de Cracovie, en avril-mai 1564. Mais, dès le 7 août 1564, paraissait un édit royal interdisant le séjour en Pologne aux non-catholiques venus de l'étranger. Il s'enfuit alors de Cracovie avec sa famille, ne sachant d'abord où chercher un refuge. A Pinczow, toujours en Pologne, la peste lui ravit en quelques jours trois de ses enfants. Atteint lui-même et épuisé de fatigue, il dit adieu à ses amis polonais le premier jour de l'année 1561, et se traîna jusqu'à Slavkov (en allemand Austerlitz) en Moravie, où probablement les descendants des hussites lui auront donné asile. C'est là (pie le mal contagieux l'emporta avec le dernier de ses enfants, à la fin de 1564 ou au début de 1565.

II. (Euvres. — 1° *Durant sa période catholique*, les charges et la prédication absorbèrent à peu près toute l'activité d'Ochin. Deux écrits seulement furent publiés à cette époque : *Dialoghi selle*, imprimés à Venise en 1510 et *Prediche nove*, neuf sermons pré-cités en 1539 et publiés dans la même ville en 1511.

Les *Sept dialogues* constituent un traité de la perfection chrétienne, dans lequel Ochin explique d'abord à son interlocutrice, Catherine Cibo, duchesse de Camerino, la nature et les conditions de l'amour de Dieu. Ensuite il lui apprend à devenir heureuse en se détachant des biens de ce monde, et à se régir soi-même par l'ordonnance harmonieuse des facultés et des sens. Les dialogues quatre, cinq et six se réfèrent à la conversion et à l'union parfaite de l'âme à Dieu, tandis que le dernier expose les règles de l'ordre divin dans lequel s'enrôlent les âmes ferventes par un acte de profession dont Ochin soumet un modèle à la duchesse de Camerino. Ces dialogues, pleins de vie et de naturel, sont rehaussés de comparaisons ingénieuses comme celle du royaume de l'âme où la volonté est reine, assistée d'un grand sage qui s'appelle l'intellect, et servie par de nobles demoiselles, comme l'imaginative et la fantaisie, ou par des ambassadeurs tels que le tact et l'odorat (Dialogue un).

Les *Prediche nove*, neuf sermons prêchés* en 1539 à partir du dimanche de la Passion, ont conservé la forme oratoire et, partant, reproduisent fidèlement la prédication d'Ochin, bien mieux que les dissertations et les pamphlets publiés plus tard sous le titre de *Prediche*, rompant avec une fâcheuse coutume qui trop souvent déshonorait la chaire à cette époque, Ochin évite soigneusement dans les *AVu/ sermons* tant les disputes d'école que les citations profanes, les trivialités et les allusions politiques. Le pivot de sa prédication est le Christ, dont il commente l'œuvre rédemptrice à l'aide de l'Écriture. Sainte en vue du salut des âmes. Dans le premier sermon, il expose les conditions du vrai repentir, et préconise la confession, non seulement au

moyen des Pères et des conciles, mais aussi en invoquant le témoignage de Platon sur l'utilité d'avoir un ami unique auquel on dévoile ses plus intimes secrets. Le second sermon est consacré à l'incarnation du Verbe et le troisième à l'œuvre de salut accomplie par le Christ. Dans le sermon suivant, il examine les trois attitudes qu'inspire aux hommes la passion du Christ : celle du scandale, celle de la raillerie et celle du repentir. Le cinquième sermon traite de la communion et réclame la foi pure et simple au mystère de la transsubstantiation sans aucun secours de la raison humaine. Le sixième sermon a ceci d'intéressant que l'orateur y expose la doctrine catholique sur la foi et les œuvres et soutient, contre les hérétiques, la confession, le jeûne, l'autorité du pape, les bonnes œuvres et le purgatoire, dont il allait bientôt se dire l'adversaire déclaré. Dans le septième sermon, prêché à Venise le lundi de Pâques 1539, Ochin commente l'Évangile du jour sur les disciples d'Emmaüs et en prend motif pour exhorter ses auditeurs à pénétrer plus avant dans la voie de la grâce; le huitième, qui date de la fête de sainte Marie-Madeleine, développe l'idée que la paix véritable ne s'acquiert ni par les jouissances sensuelles, ni par la plénitude de la science, mais bien par la confiance illimitée dans la miséricorde divine. Enfin le neuvième sermon, le plus remarquable de tous, fait, devant les étudiants de Pérouse, le procès de la raison humaine, qu'elle s'occupe de théologie, de droit ou de philosophie, et leur montre que, sans la science du Christ, elle est impuissante à résoudre les grands problèmes. La théologie humaine, dit Ochin, n'a fait qu'obscurcir la vérité, avec ses multiples distinctions, ses formules dialectiques, ses ligures et ses fausses conclusions. Quant à la théologie du Christ, source unique de vérité, elle gît dans l'abandon. Les orgueilleux théologiens dédaignent le pain de vie et exaltent la métaphysique de Scot à l'égal de l'Évangile : les uns suivent Gilles de Home, les autres Occim ou quelque m dire pareil. Plus que tout autre philosophe, Aristote s'est efforcé d'approfondir la connaissance de l'âme humaine : et pourtant, comme le dit son commentateur Averroès, il n'arriva point avec les lumières naturelles à en déterminer la fin, ni à savoir si elle est mortelle ou immortelle. Malgré cela on a plus foi en lui que dans le Christ, alors que seul Celui-ci peut conduire les âmes à la lumière. Mirez-vous dans le Christ et vous reconnaîtrez qu'il est mort pour vos péchés, ce qu'aucune science ne peut vous apprendre. Par le Christ, porte d'infailibilité, vous entrez dans la sagesse et la justice; c'est à son école qu'il faut acquérir la science de la dispute et du raisonnement; c'est à l'étude de son livre qu'il faut vous appliquer assidûment, si vous voulez vous libérer du joug des sens et vous élever à la pratique de toute vertu. Tout ce sermon offre un commentaire saisissant des paroles de saint Paul dans I Cor., i, 20; n. 2 : « Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse du monde? Car je n'ai pas jugé que Je dusse savoir parmi vous autre chose que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié. » Dans les *Neuf sermons*, la maîtrise oratoire d'Ochin se manifeste à chaque page. Il interpelle et adjure ses auditeurs avec une liberté tout évangélique, les tenant en suspens, au moyen de questions et d'éliminations savamment graduées. Jusqu'au moment décisif de la conclusion finale. Pour les distraire, il entrecoupe sa démonstration d'un épisode plaisant, fait une pause pour recommander une œuvre de charité ou pour donner de ses nouvelles, etc. Il vise au cœur autant qu'à la tête et sa dialectique, relevée d'antithèses et d'images variées, a une note sentimentale à laquelle même l'esprit le plus prévenu ne pouvait rester insensible. A quelre

siècles de distance, sa critique serrée de la science humaine (sermon ix) s'impose encore à l'attention, et **KI** vibrantes apostrophes à · sa ville de Venise (semions I. *ni*) ne laissent pas d'émouvoir à la simple lecture. Si l'on se rappelle que son admirable force de persuasion était servie par un organe empoignant et que sa réputation de sainteté, accréditée par une apparence frêle et un pâle visage d'ascète encadré d'une barbe de patriarche, renforçait encore le prestige de sa parole, on pourra se figurer aisément l'effet irrésistible que devait produire celui dont les auditeurs les plus pieux, comme l'évêque Giberti et la patricienne romaine Victoria Colonna, aussi bien que les plus difficiles et les plus blasés, comme le cardinal Bernho et le satirique Arélin, célébraient à l'envi l'incomparable talent oratoire.

2e Dans l'apostasie d'Ochin sombra aussi son éloquence. Sans doute continua-t-il de prêcher, mais devant des auditoires de transfuges aux croyances variées et contradictoires. Ses sermons prennent désormais la forme de dissertations ou de libelles polémiques destinés à combattre l'Église romaine, la confession, les indulgences, les vœux, ou consacrés aux thèmes qui préoccupent davantage le novateur : la justification par la foi, la prédestination et la liberté.

Le 1512 à 1562, il publia une série de sermons (*Prediche*, Bâle-Genève) qui comprend cinq volumes. À peine publiés, d'habiles agents de la réforme les propageaient dans plusieurs villes d'Italie, comme Venise, Ferrare, Imola, Foenza, À Venise, au témoignage du nonce Mignanelli. tous les hommes de bon sens accueillaient avec pitié « ces sermons venimeux au pesant langage » ; à Imola, Faenza et ailleurs encore sans doute, les hérétiques en faisaient la lecture dans leurs conciliabules. Mais, tout en constatant le déclin oratoire d'Ochin devenu protestant, il faut reconnaître aussi que, depuis son arrivée à Genève jusqu'à sa mort, il déploya une activité littéraire considérable. Le besoin de se justifier et de répondre aux attaques venues du camp catholique, le poussa à écrire son *Épître aux magnifiques seigneurs de Sienne* (1513) et à entrer en correspondance avec des amis déçus tels que Claude Tolomel, ou en lutte avec des adversaires redoutables tels que Caterino Politi de Sienne, Marc de Rescia et Muzio de Capo d'Isola. De part et d'autre, cette polémique manque de sérénité et dégénère le plus souvent en attaques personnelles. Sans doute la plupart des autres écrits d'Ochin se ressentent aussi, au moins en partie, de son aigreur antiromain. Mais on y trouve de plus, et abondamment. l'exposé de ses théories philosophiques et de ses croyances religieuses. Les cinq tomes de ses *Prediche* ont chacun leur idée maîtresse, empruntée à la doctrine ou à la vie chrétienne : le 1.1, la satisfaction du Christ pour le genre humain; le 1. n, la prédestination; le 1. m, la foi. l'espérance et la charité; le 1. iv, le péché, la mort et le jugement; le 1. v. le Christ dans le plan divin et le devoir de l'homme à son égard.

Pendant son séjour à Genève, en 1511 et 1515, Ochin publia encore : *L'image de l'Antéchrist*, pamphlet antipapal écrit en italien par Ochin, mais publié pour la première fois en français (1511) et peu après en allemand, en hollandais et en espagnol; des traductions latines de plusieurs de ses sermons, entre autres de celui qui a pour thème: *Quid sit per Christum fustifluri*; *Espositione sopra la Epistola di S. Paulo nlla Bornant* (1515). Dans ce dernier commentaire. Ochin s'efforce «l'établir sa doctrine de la justification par la foi sur l'autorité de l'Apôtre. De son séjour à Augsbourg date l'*Espositione sopra la Epistola di S. Paulo alla Guala* (1546). Si Dieu a créé le monde pour

l'homme, y affirme Ochin, l'homme lui-même a été créé pour servir Dieu, le connaître et le louer. De la connaissance de Dieu dérivent toutes les vertus; il s'est manifesté d'abord dans la création, puis dans les Écritures, mais c'est le Christ qui nous a apporté la plénitude de sa connaissance et par là même nous a mis sur la voie de la justice. On signale encore de lui à cette époque, trois opuscules dont l'édition allemande seule est connue : *la bête et consolante prière chrétienne*; *le dialogue de la raison sensuelle*; *De l'espérance d'un cœur chrétien*. La *Lettera di Era Bernardino a PP. Paolo* 111. libelle plein d'injures et de calomnies répandu vers 1517 contre Paul 111 par des hérétiques de Venise, ne peut être rangée parmi les œuvres d'Ochin, auxquelles rien ne l'apparente ni pour le fond ni pour la forme. Sans doute sa haine de la papauté le pousse aux affirmations les plus osées; mais ce n'est pas à la chronique scandaleuse qu'il emprunte ses chefs d'accusation, pas plus qu'il n'a l'habitude de recourir à la diffamation individuelle.

À ce point de vue. l'œuvre qu'il fit paraître à Londres en 1519 donne bien la note caractéristique de sa mentalité antiromaine. Elle est dédiée à Édouard VI et porte le titre : *A Tragedie or Dialogue of the uniuiste usurped primarie of the Bishop of Borne, and of all the fust abolifying of the same* (Une tragédie ou dialogue sur la primauté injustement usurpée de l'évêque de Rome et sur tout ce qui regarde sa juste abolition). Originellement composée en latin par Ochin, cette œuvre fut traduite en anglais par John Ponet, docteur en théologie, et publiée pour la première fois dans cette langue. En 1558, il en parut une version polonaise. C'est un drame fabuleux composé de neuf scènes et destiné à montrer que l'Église romaine est une invention de Lucifer pour détacher le genre humain du Christ : c'est l'ambition de l'évêque de Rome, soutenue par la puissance impériale, qui a créé la papauté. À la scène iv, nous voyons le pape Boniface III, ému de l'opposition faite à son autorité par les autres Églises, déclarer hardiment que sa suprématie remonte au Christ. Le jugement de l'homme, un des personnages du drame, lui fournit de faux documents d'après lesquels saint Pierre est venu à Rome et y a été crucifié : en vertu de ces documents, le pape se déclare le successeur du chef des Apôtres. Dès lors, la pompe et la puissance temporelle de l'Église romaine entrent dans une période de prospérité croissante sous l'inspiration occulte de Lucifer qui, du fond de son ténébreux royaume, exploite la superstition, la vanité, les aspirations bonnes et mauvaises des fidèles et reprend son empire sur eux en les mettant sous la tutelle des prêtres par la confession, l'interprétation de l'eucharistie comme une nouvelle passion célébrée par eux, la vente des indulgences et des dispenses (scène vt). Si Lucifer se réjouit de son succès, le Christ se lamente avec les archanges Michel et Gabriel du triomphe de l'imposture (scène vu). Sans doute, Dieu n'a permis ce triomphe, qui touche à sa fin, que pour manifester davantage sa toute-puissance; jamais il n'a cessé d'assister ses élus au milieu des embûches de la fausse Église. Mais, dès maintenant, l'abomination a duré assez longtemps, et il charge l'archange Gabriel d'exhorter Henri VIII à purifier ses états du règne de l'Antéchrist. L'archevêque de Cantorbéry (Thomas Cranmer, protecteur d'Ochin) assiste le roi dans l'exécution de ce projet, et Édouard VI promet de marcher sur les traces de son père (scènes vm-ix). Ce drame, qui se déroule successivement en enfer et au ciel, à la curie romaine et à la cour de Londres, présenté d'une façon suggestive les objections des protestants contre la primauté de l'évêque de Rome. Ochin y a dépensé toutes les

ressources de son imagination, toute la puissance de son style et toute la subtile amertume de son aversion pour Home. Malgré les longueurs et le ton de basse flatterie qui dépare les scènes finales, l'intérêt est assez bien soutenu; certaines scènes, comme celle du conseil infernal présidé par Lucifer (i) et celle du concile (v), sont empreintes de grandeur et révèlent une aptitude indiscutable pour le drame religieux. Sans doute cette œuvre aura reçu bon accueil à la cour d'Édouard VI; mais il est à présumer que la plupart des exemplaires en auront été détruits au cours de la réaction catholique inaugurée dès 1553 par Marie Tudor. Notons encore, comme indice de l'influence exercée par Ochino durant son séjour à Londres, la traduction anglaise de plusieurs de ses sermons, faite à différentes reprises, entre 1518 et 1580, par B. Argentine, la princesse Élisabeth, Anna Cook et William Phisloii.

Ayant dû quitter Londres en tout hâte, il se remit à ses émotions à Genève en publiant les *Apologues*, recueil de 101 anecdotes satiriques ou plaisantes sur le compte de l'Église romaine et de ses institutions (1554). D'après le titre, ces *Apologues* devaient étaler au grand jour les abus, les superstitions, les erreurs, l'idolâtrie et l'impiété de la synagogue du pape, et spécialement de ses prêtres, moines et frères. En réalité, ce sont des contes assez inoffensifs, dont les visées temporelles des papes, les abus du culte des reliques, les vices attribués aux moines et la naïveté des braves gens font à peu près tous les frais. Pour les composer, il aura suffi à Ochino de faire appel aux souvenirs de ses récréations d'antan. Car la plupart de ses *Apologues* ne sont que l'expression tour à tour malicieuse et grossière du droit de libre critique qu'au Moyen Âge et à la Renaissance clercs, moines et laïcs exerçaient allègrement les uns sur les autres. Il est probable que, se trouvant sans emploi à cette époque, Ochino aura escompté, en publiant les *Apologues*, un succès facile de librairie afin de se faire des ressources. Il semble, en effet, que le public protestant leur ait fait bon accueil, surtout en Allemagne et dans les Pays-Bas, où il en parut plusieurs traductions. Dès 1559, Rome mit les *Apologues* à l'index, moins sans doute à cause de leur contenu qu'en vue de l'intention méchante de leur auteur.

Celui-ci, ayant trouvé une situation de prédicateur italien à Zurich (1555), se sentait en verve et publiait en 1556 son *Dialogo del Purgatorio*, qui paraissait simultanément en italien, en latin et en allemand; la première version française date de 1559. Dans ce *Dialogue*, Théodidacte, qui représente Ochino, soutient contre cinq religieux que le seul purgatoire véritable est Jésus qui, par son sang, n'a purgé les âmes de leurs péchés.

La même année 1556, il entra en polémique avec Joachim de Westphalle, ministre luthérien à Hambourg, au sujet de la cène, et lui opposait sa *Sincera et vera doctrina de cornu Domini defensio*, dans laquelle il présente ce sacrement comme le souvenir de la mort expiatoire de Jésus-Christ, sans y voir à l'encontre des théologiens réformés d'alors, un gage du pardon des péchés. D'après lui, l'Esprit-Saint est ce gage. Dès ce moment Ochino, déjà suspect à Galvin pour son indépendance, devint l'objet de critiques ouvertes qui se firent de jour en jour plus vives jusqu'à entraîner la réprobation unanime des consistoires de Zurich, de Genève et de Bâle. Ochino ne paraît pas s'en être inquiété beaucoup et continua à traiter librement les sujets controversés, soi-disant pour concilier les théories divergentes des Églises réformées, ainsi qu'il le déclare dans sa *Tractatio de conciliatione controversia inter reformatas Ecclesias* (Bâle, 1561).

En cette même année 1561, la plus féconde de sa

vie de prédicateur, il fit paraître trois autres ouvrages : *Disputa intorno alla presenza del corpo di Gesù Christo nel sacramento della cena*; *Prediche nominate Liberrintanti del libero o vero servo Arbitrio, Prescienza, Predestinatione e Liberrinth divina, e del modo per uscirne*; - 11 *Catechismo, o vero Institutione Christiana in forma di dialogo*. Dans sa *Disputa*, il rejette, au sujet de la présence réelle, tant la doctrine catholique de la transsubstantiation que l'enseignement luthérien d'après lequel, dans la cène, le Christ se communique vraiment au fidèle, quoique seulement par sa force et en esprit. D'après Ochino, un homme peut être élu, juste, saint, et par conséquent se sauver, sans adhérer ni à l'une ni à l'autre de ces deux croyances. Il fait ensuite une charge à fond contre la messe, qu'il traite d'institution diabolique. Les *Prediche nominate Liberrintanti*, qui, comme la *Disputa*, furent traduites aussitôt en latin, «ont consacrées à un examen approfondi du problème de la liberté humaine et reprennent, dans un esprit de détachement voisin du scepticisme, la discussion qui jadis avait mis aux prises Érasme et Luther. Dans les quatre premiers *Labyrinthes*, on se trouve ceux qui croient être libres, l'auteur développe les arguments qui plaident contre le libre arbitre. Il conduit ensuite le lecteur dans les quatre *Labyrinthes* où se fourvoient ceux qui croient ne pas être libres; après quoi il expose l'opinion de ceux qui soutiennent qu'il ne faut s'engager ni dans les *Labyrinthes* qui postulent la nécessité, ni dans ceux qui présument la liberté, et, pour finir, propose le moyen de sortir des *Labyrinthes*. La solution d'Ochino cherche à concilier les partisans des deux théories et se réfugie finalement dans la seule de la docte ignorance, en recommandant le pragmatisme des bonnes œuvres sans aucune spéculation doctrinale. Il affirme que l'homme est libre dans les choses humaines par nécessité morale, mais que sa liberté est rattachée à la volonté de Dieu, dont la prescience voit les actions où il nous a voulu libres non comme déterminées par lui, mais comme des faits. Le péché n'en reste pas moins inévitable, et ici Ochino incline en faveur du serf arbitre; mais, comme le pécheur rejette la grâce de Dieu et abuse de la liberté suffisante, il est responsable de sa faute et par conséquent mérite la punition que Dieu lui inflige. D'autre part, l'homme n'a pas le mérite des œuvres morales, car le pouvoir de les faire ou de s'en abstenir lui n'a été conféré par Dieu. En somme, toute l'argumentation d'Ochino au sujet du libre arbitre, pour subtile et originale qu'elle soit, oscille constamment entre le pour et le contre pour aboutir finalement au doute. Ni la raison, ni la sagesse humaine, ni la philosophie ne peuvent rien nous apprendre à ce sujet. Seule la foi en la révélation et en la grâce divine doit dicter au fidèle son attitude pratique» qui est celle de l'accomplissement des bonnes œuvres, sans qu'il ait l'obligation de se croire ou de ne pas se croire libre. Connaissant le vif intérêt qu'Élisabeth d'Angleterre éprouvait pour ces questions, le novateur lui dédia ses *Labyrinthes* et, dans sa dédicace, lui rappela leurs entretiens de jadis sur la prédestination.

Son *Catéchisme* est composé sous forme de dialogue : les deux interlocuteurs, le ministre et l'illuminé, y traitent de la vie du vrai chrétien et des moyens d'atteindre le salut et commentent, en suivant l'ordre des manuels protestants de ce genre, le déclogue, le symbole des Apôtres, l'oraison dominicale, le baptême et la cène. C'est là qu'on trouve la déduction qui conclut de l'impression plus ou moins consciente de l'être à la réalité de l'être, déduction que Descartes érigerait en système au siècle suivant. « Il me semble en effet que je suis, dit l'illuminé, mais il est possible que je me trompe. Il est impossible, ré-

pond Je ministn*, qu il semble d'être A quelqu un qui n'est pas. Si donc il lu semble être, H faut dire que tu << · p. L Revenant à une théorie qui lui est chère. Ochín soutient que le baptême et la cène ne sont que des témoignages de la justification par la foi. et trouvent leur source, non pas en Dieu, mais dans l'homme lui-même, qui fortifie sa foi en accomplissant ces actes. « On ne baptise pas l'adulte, c'est-il. afin que ces péchés lui soient pardonnés, mais bien pour protester qu'il croît vivement qu'il en a obtenu la rémission par la foi au Christ qui est antérieure au baptême ; de telle façon que la promesse du pardon des péchés est faite À qui croit et non pas À qui se fait baptiser. » P. 245. Ce *Catéchisme* fut dédié par son auteur À la communauté italienne de Zurich dont il doit alors le ministre afin que. après sa mort qu'il sentait prochaine, elle pût y trouver « la voie sûre qui mène au ciel ».

Après la publication des *Labyrinthes*, faite sans l'approbation de la censure de Zurich, le sénat de cette ville avait ordonné à Ochín de ne plus rien éditer sans autorisation. Mais, plus il avançait en âge, plus il se sentait pris du désir irrésistible d'exposer librement ses opinions, au risque d'encourir la disgrâce irrémédiable de ceux qui tenaient son sort entre leurs mains. Sans aucun souci de la défense faite par le sénat de Zurich, il publia en 1563. à Bâle, son dernier grand ouvrage qui devait causer sa perte: *Dialogi A' A'-V in duos libros divisi, quorum primus est de Messia continetque dialogos XVIII. Secundus est cum de rebus variis tum potissimum de Trinitate*. Écrite en italien par Ochín, cette œuvre ne fut livrée à la publicité que dans sa traduction latine, faite par Castalion, qui traduisit aussi les *Labyrinthes*. Dans les 11 dialogues du premier livre, Ochín argumente avec un juif nommé Jacob et réfute ses objections contre la mission divine du Christ c'est-à-dire contre la doctrine du salut. Ochín affirme que Jésus est bien le Sauveur du monde, qui a accompli toute la Loi en mourant pour les pécheurs. À quoi le juif répond que le pardon des péchés ne provient pas du Christ, mais uniquement de la bonté divine. On ne manqua pas de reprocher à Ochín d'avoir mieux développé les arguments du juif que ceux du chrétien. Mais plus que des reproches, certaines thèses du livre 11 soulevèrent la réprobation générale. Aux dialogues xix c'est-à-dire xx. Ochín discute sur l'essence et l'existence de la Trinité : son contradicteur, un être supérieur qui s'appelle Esprit, affirme que la doctrine du Nouveau Testament demande la croyance en Dieu c'est-à-dire en Jésus-Christ. mais non pas en la Trinité; à cette affirmation, Ochín n'oppose qu'une tiède réponse. Il va plus loin encore dans le dialogue xxî. où il traite de la polygamie. Il se demande si un homme, qui est marié à une femme stérile, ou malade, ou d'une humeur incompatible avec la sienne, a le droit d'en épouser une autre sans répudier la première. À ce cas de conscience il répond par la négative; il combat la pluralité des femmes et conclut en exhortant À la prière, persuadé que la foi dans le secours divin méritera la continence À ceux qui la demandent. Mais, fidèle À son habitude, il ajoute à cette affirmation de la morale chrétienne une concession finale qui la réduit À néant : « Si Dieu, répond-il au mari qui est venu le consulter, malgré tes prières ne t'accorde pas la foi nécessaire pour la réussite de la continence, tu pourras faire ce à quoi Dieu te stimule; si tu es tout À fait certain que ton stimulant provient de Dieu, tu ne pécheras pas. Qui obéit à Dieu, ne peut pécher. Je ne puis te donner un autre conseil ». Enfin, dans le dialogue xxvni, Ochín blâme la peine de mort appliquée aux hérétiques et dans le dialogue xxx, il attaque Bullinger, qu'il appelle tyran et pape réformé.

Cette liberté inouïe d'opinion, et surtout la con-

descendance montrée au sujet de la polygamie, indignèrent au suprême degré les autorités civiles et religieuses de Zurich. Peu s'en fallut que le sénat ne lui fit subir le sort de Servet, ainsi que Bullinger, qui était bien placé pour le savoir, le fit comprendre À demi-mot à Théodore de Bèze (28 novembre 1563): « Tout le livre, écrivait-il, est d'une perversité impie, et le sénat, justement alarmé par l'audace et l'impureté de cet homme, l'a dépouillé de sa charge et l'a expulsé du canton. Peu a manqué qu'on n'agît tout autrement avec ce vieillard invétéré dans la méchanceté de ses vieux jours. » Toutefois, il semble bien que les théologiens réformés aient donné au dialogue incriminé une interprétation excessive. Au fond, Ochín, devenu de jour en jour plus sceptique vis-à-vis de la théologie et de la raison, en poussant jusqu'aux extrêmes limites les prémisses du libre examen, est resté logique avec lui-même. Dans son dialogue de la polygamie comme dans les autres, il s'est inspiré de son principe absolu de la justification par la foi et, partant, comme solution finale, il ne pouvait en présenter d'autre que celle suggérée par la conscience individuelle, éclairée et soutenue par une prière pleine de foi. D'ailleurs, Ochín ne destinait pas ses *Dialogues* au grand public, puisqu'il n'en avait fait qu'une édition latine. Mais le scandale, vrai ou simulé, dépassait toute mesure, et les maîtres de Zurich en prirent occasion pour se débarrasser du hardi novateur dont la critique indépendante semait À larges mains le doute en matière de dogme et de morale. Celui qui n'avait pas voulu du tribunal de Home, dut comparaître devant celui de Zurich. Par une ironie suprême, des coreligionnaires, pour la plupart apostats comme lui, s'élevaient en défenseurs de cette « foi ecclésiastique » en aversion de laquelle il avait bruyamment abandonné l'Église. Et ceux qui jadis avaient salué sa défection comme une victoire sur la superstition romaine, le chassaient à présent de leur sein comme un dangereux hérétique.

111. Évolution héïgieuse. - Qui voudrait reconstituer les étapes de sa lamentable évolution religieuse, pourrait trouver des indications utiles dans ses nombreux écrits.

Il semble bien que, jusqu'au seuil de la maturité, Ochín se soit préoccupé d'assurer son salut en s'adonnant à une vie austère; c'est la raison pour laquelle, jeune encore, il entra dans l'ordre franciscain de l'observance. Durant plusieurs années, il y trouva le bonheur et la paix : il dira plus tard, dans le dialogue xxx, aux religieux restés fidèles à leur profession, que lui aussi, tout comme eux, fut, un jour, heureux dans le cloître comme s'il eût été au paradis terrestre. Son sceau, qui représente saint Bernardin de Sienne tenant le monogramme de Jésus, permet de croire que les saints exemples de son glorieux concitoyen ont exercé alors de l'influence sur lui. Toutefois, dès sa jeunesse, il manifestait déjà une âme inquiète, puisque, entré dans l'observance vers 1501, il en était sorti, deux fois avant 1521. C'est durant une de ces sorties qu'il alla étudier la médecine à l'université de Pérouse, où il se rencontra avec Jules de Médicis, le futur pape Clément VII. Ayant connu la congrégation capucine, il y entra, poussé par le même désir qui, trente années auparavant, l'avait conduit à l'observance : celui de mener la vie la plus mortifiée et la plus conforme À celle du Christ. Il rappellera plus tard, dans sa lettre À Muzio de Capo d'Istria (7 avril 1513) que, ayant revêtu l'habit de capucin non sans une vive répugnance de sa sensualité, il dit au Christ : « Seigneur, si maintenant je n'opère pas mon salut, j'ignore ce qu'il me reste à faire. » Il croyait encore alors À l'efficacité des œuvres de pénitence, jeûnes, oraisons, abstinences, veilles, pour la satisfaction des péchés.

Mais, s'il faut l'en croire, c'est peu après son entrée chez les capucins, que le Seigneur lui aurait dcstlvé les yeux et lui aurait fait voir trois choses : 1° que c'est le Christ qui a satisfait pour ses élus et leur a mérité le paradis, et que lui seul est notre justification; 2° que les vœux des religions humaines sont non seulement invalides, mais de plus impies; 3° que l'Église romaine, bien que son éclat extérieur éblouisse les yeux de la chair, n'en est pas moins un objet d'abomination aux yeux de Dieu.

En réalité, Ochin a puisé ces idées, qui sont à la base de la pseudo-réforme, dans le cénacle présidé par un faux maître en spiritualité, l'espagnol Jean \ aidés, établi à Naples depuis 1533. Dès 1536, Ochin se \ idit à fréquenter ce laïque doux et conciliant, exerça une influence aussi profonde que nuisible sur la plupart des habitués de son cercle. Aux hommes d'Église, prêtres séculiers et moines de toute robe, aux humanistes renommés et aux grandes dames qui recouraient à lui, Valdès s'efforçait de donner ce qu'il appelait une conscience parfaite, qui attribuât l'état de salut aux seuls mérites de la croix, et ne connût d'autre loi que celle de l'amour de Dieu : auprès d'Ochin, ses efforts furent couronnés d'un plein succès. Il est probable aussi que ce dernier aura connu, dès sa mise en circulation (1510), le *Très utile traité du bénéfice du Christ* conçu par Benoît de Mantoue, moine bénédictin de San-Severino à Naples et compilé en bel italien par Marc-Antoine Flaminio. Dans ce petit livre, qui eut une diffusion extraordinaire en Italie, la doctrine de la justification par la foi était suffisamment énoncée : « La justice accomplie par le Christ, y lisait-on, nous a justifiés auprès de Dieu, qui a châtié dans son Fils unique toutes nos fautes, toutes nos iniquités, et par conséquent a accordé un pardon général à toute la génération humaine, dont profitent tous ceux qui croient à l'Évangile. » Ochin adopta ces idées et se mit à les répandre à mots couverts dans ses sermons et dans des conversations particulières. C'est ce qui explique son insistance à exalter le sacrifice de la croix, et son exhortation à faire l'adoration des Quarante-Heures devant le crucifix à Sienne (1540). Mais ses intentions étaient assez claires pour être comprises et pour semer le trouble dans les Ames. Même une mondaine comme Tullia d'Aragona lui reprocha, dans un sonnet qu'elle lui dédia, d'avoir privé l'homme du plus beau don que Dieu lui ait : le libre arbitre. Dénoncé dès 1536 au vice-roi et à l'archevêque de Naples, pour ses prédications à San Giovanni Maggiore, en 1539 dans la même ville et les années suivantes à Venise, Ochin, défendu par de puissants protecteurs, couvert par la faveur publique et par la confiance de ses confrères, sut donner le change pendant plusieurs années, fort des divergences qui divisaient les théologiens catholiques de l'époque au sujet du péché originel et de la justification. L'invitation péremptoire de Paul III qui rappelait à Home (15 juillet 1512) le mit devant la troublante alternative : soumission ou rébellion. Il semble qu'il ait eu d'abord l'intention d'obéir, si l'on peut se fier à la lettre écrite de Florence au cardinal Farnèse le 20 août 1542. Deux jours plus tard, il annonçait en termes généraux à sa protectrice Victoria Colonna qu'il lui était impossible de se rendre à Borne, sans s'exposer à devoir renier le Christ ou à être crucifié comme lui. Malgré la peine qu'il éprouvait en tout quittant et malgré le souci du qu'en dira-t-on, il se réjouissait à l'idée que son départ inaugurerait la réforme de l'Église en Italie.

Celui qui, à cette heure, exerça sur Ochin une influence décisive, tant par sa parole que par son

exemple, fut l'augustin Pierre-Martyr Vermigli. Ce fut lui qui dissipa les dernières hésitations de son ami franciscain et lui indiqua, comme unique voie de libération et de salut, celle qui conduisait en pays réformé, et sur laquelle il allait s'engager lui-même. Quoiqu'on dise Muzio dans ses *Mentite Ochinarie*, l'ambition déçue ne joua aucun rôle dans la fugue d'Ochin. Son apostasie provient uniquement d'une crise intérieure, au cours de laquelle les circonstances l'ont poussé à manifester au dehors la rupture complète avec le dogme et la discipline qui, lentement s'était accomplie en son âme. Ses succès oratoires et la faveur des grands lui avaient attiré depuis longtemps de la part d'une coterie jalouse, le reproche d'être ambitieux : dès le 22 avril 1537, Victoria Colonna en faisait justice dans une lettre au cardinal Hercule Gonzaga : « Fr. Bernardin est perplexe : s'il reste à Home, on dit qu'il recherche les grandeurs; s'il s'en va humblement en tournée de prédication, on murmure: il fuit Home. » Si réellement Ochin avait eu la soif des honneurs, il lui aurait suffi, pour les obtenir, de dissimuler son attachement aux idées nouvelles.

Après avoir passé les Alpes, Ochin se mit à la recherche de la vie idéalement réformée qu'il rêvait, et dans laquelle il espérait trouver l'apaisement de son inquiétude religieuse. Cette réforme à laquelle il avait tout sacrifié, il voulut la vivre en lui-même et la proposer à ses coreligionnaires, indépendamment des maîtres de l'heure, luthériens, calvinistes ou zwingliens. Alors que tout autour de lui, on s'effrayait du désarroi doctrinal et de la décadence des mœurs qui de jour en jour affaiblissaient le protestantisme, Ochin en arrivait logiquement à pousser jusqu'aux extrêmes limites l'application du droit de libre examen et les conséquences du principe de la foi justificante. C'est ainsi qu'il fut amené à laisser la solution des problèmes capitaux en matière de doctrine et de conduite à la conscience individuelle de chaque fidèle. Animé d'une confiance illimitée dans les mérites du Christ. Qu'il s'agisse de libre arbitre ou de prédestination, de Trinité ou de cène, de droit de répression en matière d'hérésie ou d'argument de tradition, de suicide ou de polygamie, Ochin ne se crut jamais tenu de suivre l'enseignement des docteurs de Genève, de Bâle, ou de Zurich. À côté de Calvin et de Bèze, d'Olcampade et de Bullinger qui s'efforçaient d'imposer à leurs adhérents un corps de doctrines et une règle de vie, Ochin fait figure d'individualiste sentimental, de reincur d'idées plus audacieuses que profondes, (pii recherche d'instinct la contradiction et multiplie à plaisir les objections contre les croyances reçues, parce que sceptique devant le dogme comme devant la raison, il revêche à tout doctrinazisme. Calvin s'en préoccupa bien vite, et dès 1513, sonda le trans-fuge des opinions. Plus tard, il laissa entendre à de hui-lais qu'il ne voyait pas de bon œil la traduction française des sermons d'Ochin :

Ils sont plus utiles en italien qu'en autres langues, n'était que le nom de l'homme sert. Lui écrivait-il. À vrai dire, la pensée d'Ochin ne trouva d'écho pleinement fidèle que dans les communautés italiennes réformées, non assujetties au rigorisme suisse, et heureuses de trouver en terre d'exil un compatriote fameux qui leur proposât, dans leur langage chaud et imagé, une vie conforme à leurs désirs, basée uniquement sur la foi au Christ, en dehors de toute Église constituée et de toute école théologique. Mais Ochin exerça aussi en son temps une influence assez étendue sur les milieux protestants allemands, français et anglais, comme le prouvent ses multiples relations et les nombreuses traductions de la plupart de ses ouvrages. Ce n'est pas sans raison que Charles

Quint» qui jadis avait subi l'emprise de son éloquence (ô Naples en 1536), le signala en 1551 à l'ambassadeur anglais Wotton comme étant avec Buccr le plus grand hérétique du temps. Si ses écrits d'inspiration anti-romaine ne se distinguent guère, quant au fond, des publications de même nature faites à son époque» KS ouvrages d'allure philosophique et religieuse au contraire, surtout les *Labyrinthes* et les *Dialogues*, tranchent par leur originalité, et constituent dans leur ensemble un essai critique intéressant sur la doctrine prônée par les maîtres des Églises réformées. A l'encontre de ces derniers, Ochin n'a pas fait école : son œuvre, qui présuppose l'impuissance de la raison et l'instabilité du dogme, et se base sur la liberté individuelle, illimitée, d'examen et de contradiction, pour aboutir finalement au scepticisme, est dénuée, du point de vue doctrinal, de valeur constictive. Mais elle a introduit dans la réforme protestante un ferment de division de plus, et en a hâté la désagrégation dogmatique et disciplinaire.

Di biographie la mieux documentée est toujours celle de K. Benroth, *Bernardino Ochino von Siena, fin Heilrag zur Gdchichlc der Reformation*, Brunswick, 2. éd., 1892. 142s œuvres d'Ochin sont minutieusement analysée* dans le texte et énumérée* en appendice. — Parmi lrs source* inédites que cet auteur n'n pu* connues, on peut signaler les chroniques capucine* suivante*, qui Imitent de ln vie d'Ochin dans l'ordre de Saint-François et de son nposhisie: *Simplce rt dinota historia drll'ortginc delta Congregatione dei FratI capiicctnl*, par Bernardin de Colpetra/./<>, 1585, p. 456 *q.; *S'arrasione delToriginc dei I rati capucnl*, par Mario de Mercato Saraceno, 1380, p. 231 r.; *Historia capuccina*, par Mathias Bellintani, t. n, 1588, p. 16 sq.» aux archive* générale* «le Punire de* capucin* à Borne; Dionisio Pulinari da Firenze, *Crunachc dri I rati Minori delta provincia di Toscana*, édit S. Mencherini. Arezzo, 1913, p. 101,121 ; Antonio Tognocchi (la Terrinca. *Theatrum flrusco-minoriticiim*, Florence, 1682, p. 20, 16; *Opusculi t lrttcrr di rtformalori ilatiant del Clnquecenlo*, éd. («. Paladino, Bari. 1913. contient : 1. le *Traitatu utilissima del beneficio di Gcsù Cristo*; 2. un recueil de lettre* d'habitueés du cénacle de Valdês; 3. In réédition des *cmion* d'Ochin publie* (Un* le 1.1 de* *Prtdtche*; A. (ùitnnno. *Reprobatione de la dollrina di Fr. Bernardino Ochino, rhtrrlta da lui in una sua epistola al magnifico Magistratu di Balia de la Città di Siena*, dans son *Compendio d'trrorl*, Home, 1311; Mutio Justinopolitano, *Le mentltr Ochlnlane*, Venise, 1551; J. Manzoni, *Esrratto dei Processo di P. Carnesccechi*, dan* *Miscellanea di storia italiana*, t. x, 1870, p. 196, 189,501 sq., 516; Z. Bovcriu*, *Annales cupuccinorum*, I. r, 1311-1512 (il rapporte lu légende de la prétendue conversion d'Ochin et de su mort pour la foi), Lyon, 1632; *Vittoria Colonna, marcheia di Pescara, Cartcggin* publié par E. Ferrero et G. Muller, 2. éd., avec supplément par I). Tordl, Turin, 1892. A. Hcuinont, *Vittoria Colonna, vita, /ede c poesia*, trad, italienne par G. Muller et E. Ferrero, 2. éd., Turin, 1892; Édouard d'Alençon, *Gian Pietro Canifa c la rtforma nclTontinr dei Minori dclTosscriHinza*, extrait de *Miscellanea francrscana*, 1911-1912; Z. Eizzeri, *L'n'ambuscera di N. Machiavelli al Capitola gen. di Carpi* (1521) dans *Archivum franc, hlsl.*, t. xvi, 1923, p. 119 *q.; Hildebrand, *L'Ordre de S. François dans les oeuvres d'Ochin*, dan* *leirlandia Irunciscana*, t. II, 1919, p. 209 *q.; F. (ùillucy, *L'apostolat de* fr. mineurs capucins* dans *Liber memorialis Ordinis Fr. Minorum rapuccinorum*, Rome, 1928, p. 8 sq.; P. Piccolomini, *Due ((Here inedite di IL O.,dan* Archiulo romano di storia putria*, t. xxviii, 1905; E. Solml, *La fuga di IL O. irrondo t documenti dflTanhinio Gonzaga di Mantova*, dan* *Dullftino senese di storia patria*, t. xv, 1908 ; P. Negri, .Voir r documenti per la storia della Riforma in Italia, n. B. Orhlnodan* *Atti della R. Academia delle scienze di Torino*, t. XLvit, 1912; P. Tacchi Venturi, *Zxi vita religiosa in Italia durante la prima eta della Compagnia di Gcsii*, Koine. 1919; du même, *Il ocscoco Gianmatlcn Giberlt ndla fuga di b. O.*, dan* *Civltta caltolica*, 1913, t. iv, p. 320 *<.; F l^uchrrrt. *Hie ilaltenischen Rlerarisehen Gegner Luthers*, Fribourtf-en-B., 1912 ; G. Morpurgo, t'n umanista marlire, Aonio Paleario e la Riforma Ivorira liaituna nrl <π/β AVZ. <jtla di Castello, 1912; P. Mlscialelli. *Mtstlcl* Smeit, 3. éd., Sienne. 1913; E. Rodocannchl, *Im Rtforme en*

Italic, t. 1. Paris, 1920; P. (himincelli, *Ihbliografa delta storla della riforma religiosa in Italia*, p. 122 sq., Rome. 1921 ; I). Meyer, *lissai sur la ide, les écrits cl les doctrines de IL Ochln*, Strasbourg, 1831 ; I) Bertrand Bamiud, *D» idées philosophiques de IL Ochln dt Sienne*, Paris, 1921; F. Iuiiizoni. *Im rontjroriforma ndla cilla » diocesi di l'arma*, Faenza. 192.3; G. F. Gurlini. *La riforma c VinquUliune in Inuda e M. A flaminio luterano*. Imola, 1928.

P. F. Gal l a l y.

1. OCTAVIEN CAMERANI, deBavenne.de l'ordre des frères mineurs conventuels, vécut pendant la première moitié du xvnr siècle. Premier recteur du gymnase de Vienne, il devint ensuite, en 1625, le premier professeur de théologie à l'université de cette ville, et, peu après, le théologien de l'empereur Ferdinand II. Revenu ensuite, dans sa patrie, il se lia d'une étroite amitié avec le théologien Barthélemy Mastrius et lui vint en aide dans l'édition de scs ouvrages théologiques et philosophiques. Il prit aussi la défense de Mastrius contre Fcrchius et composa, dans ce but. vers 16*17, une apologie deMastrius contre son adversaire Fcrchius, qui fut publiée à Ferrarc» en 1650, sous le litre : *Scolus et scoliMæ, Hcllutiis cl Mastrius expurgati a querelis Ferchianis*. Octavien écrivit encore : *Elogia doctrimv scoticw* qui a été éditée dans le premier tome du *Cursus philosophia* <le Barth. Mastrius et Bonav. Bellutus, apres la préface. Elle y est intitulée : *Doctrina scotica artitus cl humanitus approbata et commendata*. Nous avons encore de lui les ouvrages suivants : *Dissertatio de tribus SS. Ltbc riis Rancnrur archiepiscopis*, publiée à Kavennc. en 1650; *De connctu Cirsaris Ferdinandi cum quibusdam Imperii electoribus 1630 epistola*; *Acta decanatus P, F. Octaviani Camerani Ravennatis*, Ord. Min. l'orw., ad S. Crucem studiorum regentis, saerre theologuc docloris et ejusdem facultatis professoris publici acudentici a dic 22 octobri t627 ad 29 aprilis 162S; *Oratio dum laurea ornavit P.Carolum Antonium Rarbenumdc Pasinis*. Octavien mourut à Kavenne» en 1658, et fut enterré devant le maître-autel de l'église conventuelle de son ordre.

.1. II. Sbnnclea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2. édit. t. II. Rome, 1921, p. 292; P. P. Ginanni. *Memoric storlco-crtichr dcglt scrillori ravc.nnati*, t. i, Horence, 1769, p. 110-1 II.

A. TIJ TAEHT

2. OCTAVIEN PRÆCONIUS (et non Pm copius), de l'ordre des frères mineurs conventuels. (xvic siècle). Originaire de Castro Kcalc, en Sicile, il appartient à la province des conventuels de Sicile. Docteur en théologie, religieux à tous les points de vue exemplaire et prédicateur recherché, Octavien fut élevé, en 1516» par Paul III (et non par Paul IV. comme l'écrit L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2* édit., Borne. 1906, p. 180) au siège épiscopal de Monopoll. Pie IV le nomma» en 1561, évêque d'Arlano dans le royaume de Naples. Transféré, dans la suite, d'après quelques historiens, nu siège épiscopal de Ccfalù, en Sicile, Octavien devint, le 18 mai 1562. archevêque de Païenne. Conseiller, prédicateur et confesseur de Chnrles-Quint, il fut désigné par Philippe II, roi d'Espagne, pour assister au concile de Trente. Il y aurait adhéré à la these de l'archevêque de Laneiano relative a la communion à donner aux laïques sou* les deux espèces du pain et du vin et il aurait confirmé celte thèse en alléguant plusieurs exemples de l'Église primitive, où la communion fut donnée de cette façon aux simples fidèle* Octavien mourut à Païenne, le 18 juillet 1568. — Octavien est l'autcur d'un grand nombre d'ouvrages : 1 *Summa de •weramentis*, imprimée à Païenne en 1565; 2. *Constitutiones tynodalex Panormitana. Ecclcsitr. Decreta habita fl acceptata in congregatione dicecesana m calhfdrali ecclesia urbis Panormi*, Païenne, 1565;

3. *Expositio perlucida in orationem illam obscuram, seu offertorium mysteriosum, quod in missa de/unctorum pio ritu canitur : Domine Jesu Christo rex gl'næ*, Naples, 1570; 1. *Pnrconium Sacramenti, hoc est disputatio (? dispositio) et pñpuratio ad altissimum eucharistia sacramentum*, Païenne» 1566, et Naples, 1566. D'autres Intitulent cet ouvrage : *Tractatus de SS. Eucharistia* sacramento* ; 5. *Officium septem principum angelorum ante thronum Dei assistantium*, Païenne, 1564 ; 6. *Discorso del sunto sacramento dclT eslrema unzione*, Naples, 1567 ; 7. *Adhortatio ad S. R. E. Collegium cardinalium super psalmum 57 pro celeriore Pontificis creatione*, Home, 1554; 8. *Meditationes de peccatore converso*, en italien; 9. *Adhortatio consolatoria pariter et devota ad III. et Excell. D. D. Joannem a Vega Sicilia pro-regeni pro obitu star conjugis*; 10. *Expositio sponsorii 3 noct. officii defunctorum : Libera me Domine de morte a terna*, en Italien, Païenne, 1566. — Quant aux semions qu'Octavien aurait faits au concile de Trente, qui seraient mentionnes, d'apres Sbaralca, *Supplementum*, I. n, 2. édit., Rome. 1921, p. 293. dans *VIndex orationum concionumque Tridentini concilii*, imprimé à Brescia, en 1562. el qui, d'après le meme auteur, auraient clé reproduits dans l'édition de Louvain en 1567, nous n'avons pu les trouver dans aucune édition.

L. Wadding. *Annales minorum*, t. xv, Rome. 1736, p. 272; Joseph Marin de Ancona, *Annales minorum continuait*, t. xix. Home. 1715, p. 257, 102 cl 117; L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2* édit., Home, 1906, p. 180; J. II. Sbaralca, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francise!*, 2* édit., t. n. Home. 1921. p. 292-293; *Hibliothrafla sieiliana*, t. n. Païenne. 1881. p. 211; Evola. *Storia tipogr.-letter. det scroto X17 in Sicilia*, Palermo, 1878. p. 211 et 297; I ghelli, *Italia sacra*, t. vm, Home, 1662, coi. 311.

A. Thetæut.

3. OCTAVIEN DE RAVENNE, surnommé St hambiat us, frère mineur conventuel (xvi. s.). —Né à Ravcnnc, vers 1521, il entra dans l'ordre des conventuels et y acquit le titre de docteur en théologie. Il enseigna successivement la philosophie à Turin, et la théologie à Padouc, À Home et à Bologne, où il était régent des études. En 1563, alors qu'il professait à Bologne, il fut désigné pour assister au concile de Trente cl, le 13 juin de la même année, le pape Pie IV, exhorta par lettre les habitants d'Avignon à accueillir avec sympathie le maître Octavien de Ravcnnc de l'ordre des conventuels. Il fut nommé, le 19 août 1563, ministre provincial d'Angleterre, où, à cause de l'hérésie, les conventuels étaient devenus peu nombreux; il mourut à Bologne en 1596.

Octavien s'est rendu célèbre surtout par son enseignement philosophique et (héologique et par scs ouvrages. Il s'est déclaré toujours et partout un admirateur et un disciple fidèle de Duns Scot, dont il a repris el défendu avec enthousiasme les thèses et les théories. En général, scs ouvrages ne constituent que des commentaires des œuvres du Docteur subtil. Ainsi nous avons de lui un commentaire de *VOpus Oxonicnsc* de Duns Scot, intitulé : *In 1 V libros Sententiarum seu in scriptum Oxonicnse Jo. Duns Scoti Doctoris Subtilis commentarii*, ainsi qu'un commentaire sur le premier livre des Sentences el sur les questions quodlibétiques de Duns Scot : *Lectiones super primo Sententiarum libro et Super questionibus quodlibetalibus Scoti*. Ces deux derniers commentaires auraient été composés à Bologne en 1562 pendant qu'il y était régent des études. Octavien a travaillé aussi à éditer les œuvres d'un des défenseurs les plus acharnés et des disciples les plus enthousiastes de Jean Duns Scot, à savoir Pierre d'Aquila, appelé encore : *Scolellus*. Cette édition porte comme litre: *Opera Scotelli magistri Octaviani Paoennatis*. Il a composé, ensuite, de nombreux

traités : *Tractatus de pra-destinatione* ; *Tractatus de libero arbitrio*; *Tractatus de symbolo fidei*; ainsi que des commentaires sur quelques livres philosophiques d'Aristote : *Commentaria*, L. *In logicam Aristotelis*; 2. *In metaphysicam ejusdem*; 3. *In libros ejusdem de anima*. Il a écrit enfin une *Expositio in physicam* et une *Lectura super prologum*, tenue à Rome, en 1584. Au chapitre général de Rome, en 1617, il fut décrété de faire publier les ouvrages d'Octavien de Ravenne et, au chapitre provincial de Bologne, en 1620, on chargea le Père Octavien de Ravcnnc, le jeune neveu du précédent, de l'édition des œuvres théologiques et philosophiques de son onde. Il paraît toutefois que les vœux des capitulaires n'ont pas été réalisés et qu'aucun ouvrage d'Octavien de Ravcnnc n'a été imprimé.

Joannes de Luen. *Annales minorum continuati*, t. xvm. Home. 1710, p. 28; Joseph Maria de Ancona. *Annales minorum continuait*, t. xix, Rome, 1745, p. 440; L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2. édit., Rome, 1906, p. 181; J. IL Sbamlen. *Supplementum ad scriptores Inum ordinum S. Francise!*, t. n. 2. édit., Home, 1921, p. 293-294.

A. Teetæht.

ODESDUN ou ODESPUN ou ODESPUNQ DE LA MESCHINIERE Loula (1597-1660 ?) naquit à Chinon en 1597; son père était maître des requêtes et conseiller ordinaire de Gaston, frère de Louis NHL Entré dans l'état ecclésiastique, Louis Odcsdun fut chanoine de Rennes et official métropolitain de Bretagne L'assemblée provinciale de 1630 le choisit comme agent du clergé de France, mais, malgré celle élection, l'archevêque de Tours désigna Bernard de Sartae, abbé de Paimponl, contre lequel Odcsdun publia une brochure tn 1630. Le *Mercure français*, t. xvt, p. 573-591. reproduit cet écrit. Odcsdun mourut vers 1660. — Odcsdun publia, en 1638. un recueil en cinq livres des *Actes des assemblées du clergé*; ce premier travail, très imparfait d'ailleurs, le lit désigner pour rédiger les *Mémoires* du clergé de France. Ces *Mémoires* parurent sous le titre : *Actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, recueillis et imprimés par le commandement de l'assemblée de 1615. 2 vol. in-folio, Paris. 1646. L'ouvrage fut continué en un volume In-1°, Paris, 1652 : cc dernier contient « tout ce qui s'est passé depuis l'assemblée tenue en 1650 et 1651. » Ces deux écrits renferment un très grand nombre de documents, réunis sans méthode. Dans le même temps, Odcsdun rassembla les *Actes* des conciles de France depuis le concile de Trente, sous le litre de *Concilia novissima Galiaæ a tempore concilii Tridentini celebrata*, in-folio, Paris. 1616. Aux conciles proprement dits, Odcsdun a ajouté des *avis* et *décrets* des assemblées générales du clergé, en latin et en français.

Miclaïud, *Iliagruphir universelle*, t. xxxi, p. 163-164; Morérl, 1^a *grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. vm, p. 26; Salmon, *Traité de l'étude des conciles et de leurs collections*. in-1°. Pari*. 1721, apprécie la collection d'Odcsdun, p. 235-237.

J. Cahheyiu

ODILON DE CLUNY (Saint), ainsi nommé du monastère de Cluny, dont il fut le cinquième abbé (962-1049). Né en Auvergne, de la noble famille de Àlerccjcur, Odilon fut agrégé de bonne heure au clergé de l'église Saint-Julien de Brioudc; désireux d'une vie plus parfaite, il entra en 991 à Cluny, où l'avait attiré l'abbé saint Malcul. Peu après son temps de probation, il fut désigné par MaTcul comme son successeur; la mort de celui-ci en 991 Ht d'Odilon l'abbé de Cluny et le chef de l'importunte congrégation monastique qui dépendait de la célèbre maison. Odilon administra celle-ci avec beaucoup d'habileté, fut en rapports suivis avec un grand nombre de papes et de

souverains de l'époque. Sous son pontificat, la réforme clunisienne lit encore de considérables progrès et s'étendit jusqu'à l'Espagne. Élu archevêque de Lyon à la mort de Burchard (22 juin 1033), il refusa énergiquement cette dignité, en dépit des instances pressantes de Jean XIX (voir Jaffé, *Regesta*, n. 1095) et de Benoît IX; en fait, un abbé de Clunys n'était-il pas plus qu'un archevêque de Lyon? Le nom d'Odilon de Cluny est attaché à l'institution de la fête des trépassés, au 2 novembre, qui des monastères clunisiens passa bien vite à l'Église universelle. Il faut mentionner encore son intervention en faveur de la « trêve de Dieu ». Odilon mourut à Souvigny (aujourd'hui département de l'Ailier), lors d'une visite qu'il faisait de ce monastère, dans la nuit du 31 décembre au 1^{er} janvier 1019.

Son œuvre littéraire comporte : 1° *Deux vies de sainte* : celle de *saint Maieul*, son prédécesseur, qui est plutôt, à vrai dire, un panégyrique qu'une biographie; celle de l'impératrice *sainte Adélaïde*, veuve d'Otton I^{er} et décédée à Sclta (Basse-Alsace), en 999; sa vie n'a été rédigée par Odilon que près d'un demi-siècle plus tard, en 1016. — 2° *Des sermons*, les auteurs de la *Ribliothea Cluniacensis* en ont publié quatorze sur les principales fêtes de l'année : Noël, Épiphanie, Purification, Incarnation, Pâques (3), Ascension, Pentecôte, Saint Jean-Baptiste, Saints Pierre-et-Paul, Assomption, Nativité de Marie. Marlene et Durand en ont ajouté deux autres (mais le premier n'est qu'une transcription d'un fragment du *De virginibus* de saint Ambroise). Il est très vraisemblable que d'autres se cachent sous de faux titres, par exemple le sermon r.Lxxi, de l'appendice aux sermons de saint Augustin (P. A., t. xxix, col. 2071), ou le vi de Pierre Damien. — 3° *Lettres*, Bien que la correspondance d'Odilon ait dû être très considérable, il n'en reste que quelques pièces. Aux quatre qui sont dans P. A., t. cxvi, col. 939-911, en ajouter une autre publiée par E. Sackur dans *Nettes Archiv*, t. xxiv, 1899, p. 731-735; il s'agit d'une lettre adressée à l'empereur Henri III au moment du concile de Sutri en décembre 1016; il semble clair qu'Odilon prie l'empereur de déposer à la fois Benoît IX et Grégoire VI; *Quod ille perdit qui totum dedit* (Benoît IX), *non debet ille possidere qui totum tulit* (Grégoire VI). Pour rétablir les affaires, l'empereur devrait réunir des représentants de la chrétienté : *De toto mundo debetis eligere quorum arbitrio Romanum imperium decernitis ordinare. Sicut cum militibus ordinare militiam, ita cum spiritualibus ecclesiasticum tractare negotium*. Cette altitude d'Odilon à l'endroit du pouvoir impérial et de ses interventions dans le domaine ecclésiastique devait être signalée. — 1° *Poésie*. Outre des hymnes en l'honneur de la sainte Vierge, de sainte Adélaïde et de saint Maieul, on a de lui un *epitaphion* sur les Ottonides et l'Henri II. Toutes ces pièces de poésie n'ont rien au-dessus des autres du même temps. (*Hist. littér.*) On a publié dans la *Revue bénédictine*, t. xvi, 1899, p. 177, une *Medicina spiritualis contra temptationem concupiscentia carnalis, missa a domno Odilone Cluniacensi abbate ad patriarcham Aquitanie*. Rien n'empêche que cette pièce ait été composée par l'illustre abbé. »

1. Textes. — Les œuvres ont « l'abord été rassemblées par Harrier et A. Duchesne dans la *Ribliotheca Cluniacensis*, In-fni., Paris, 1614; quelques pièces dans d'Achery, *Spicilegium*, t. m, p. 381; et dans Marten, *Thés. non. onca Morum*, t. v, p. 621; les sermons seuls sont passés dans la *Maxima bibl. ott. Patrum* de Lyon, L xvii, p. 651-668; édition complète dans P. L., I. CXlii, col. 939-1038.

2° Sot'Hci B. — Il y a une vie (l'Odilon par son disciple Jotsaud, texte dans P. L., t. cxlii, col. 897-910; cf. *Mon. Germ. hist., Script.*, t. xv, 1888, p. 812-820. À compléter par un fragment retrouvé par E. Sackur, dans *Nettes Archiv*, t. xv, p. 118-121; une autre par S. Pierre Dnmlen, dans P. L., t. exuv, col. 925-941.

3° Notices et travaux. — Trithème, *De unptur écria.*, n. 31 I; Mabilion, *Acta sanctorum O. S. II.*, I. u, p. 631-678; Imbricius, *Hild. lut. mrd. ci infini, trtafb*, t. », Hambourg, 1736, p. 117-119; *Hhl. Hit. dr la France*, L »n, 1746, p. II 1-125; CcIIIcr, *IIst. des auteurs sacret cl ectUs.*, t. XX, 1757, p. 251-267; L IL Plnot. *Histoire de POlrr de Cluny*, t. i, Autun-Pnrls, 1868, p. 304-177; O. Hingholz. O. S. B., *Der helltgr Abt (idilo ixm Clung in seinen Leben und Wirkcn*, Brunn, 1885; P. Janlrt, *Saint Odilon, abbé de Cluny*, Lyon, 1898.

É. Amans.

1. ODON DE CAMBRAI (Lo Bienheureux), ainsi appelé de la ville dont il fut évêque, mais nommé aussi Oixjn de Foi.lINAi, parce qu'il y fut d'abord écolâtre, puis abbé de Saint-Martin en cette localité (f 1113). — Odon qui est appelé aussi Odarl et Oudart, naquit à Orléans à une date que l'on ne saurait préciser vers le milieu du x^e siècle : il entra de bonne heure dans le clergé et s'appliqua avec beaucoup de zèle à l'étude des arts libéraux, mais tout spécialement de la dialectique. Il fut d'abord écolâtre à Tou), où il semble n'être resté que peu de temps, ayant été demandé par le chapitre de Tournai. Sous sa direction l'école de cette ville devint un centre intellectuel qui attira de nombreux élèves. Odon y enseignait surtout la dialectique et ne cachait pas son attachement aux doctrines réalistes, qu'il croyait trouver dans Boèce, et son aversion pour le « nominalisme » qui se professait à Lille. La lecture du *De libero arbitrio* de saint Augustin l'aurait arraché à cet enseignement impérial, et aurait déterminé chez lui une véritable conversion. Ce qui est certain, c'est qu'il s'installa en 1092 aux environs de Tournai, dans l'ancien couvent de Saint-Martin qu'il releva de ses ruines; après y avoir mené, avec quelques disciples, la vie de clerc régulier, il se rattacha en 1095 à la règle de saint Benoît et aux observances de Cluny, et devint abbé du monastère. Il y fit régner une exacte discipline et un grand zèle pour les travaux d'ordre intellectuel. Élu en 1105 pour remplacer à Cambrai l'évêque Gaucher, déposé au concile de Clennont en 1095, mais qu'il avait été impossible de déloger, Odon eut quelque difficulté à s'installer dans sa ville épiscopale (1106); il n'y demeura pas longtemps d'ailleurs; ayant eu de nouveaux démêlés avec l'empereur Henri V, il alla s'établir au monastère d'Anchin (Aquilinctum), près de Douai, d'où il semble avoir continué à gouverner son diocèse. C'est là qu'il mourut le 19 juin 1113.

Il ne reste rien d'une œuvre de jeunesse d'Odón : un poème sur la guerre de Troie dont Godefroy, écolâtre de Heins le loue « dans son *Somnium de Odone Aurclianensi*, cf. P. L., t. ci.x, col. 1159; rien non plus, et cela est beaucoup plus regrettable, de trois traités relatifs à la logique que signale son biographe Lérimann : *Scriptis de ea* (i. c. dialectica) *duos libellos, quorum priorem ad cognoscenda devitandaque sophismata valde utilem intitulavit* Sophistem, *alterum vero appellavit* Libellum Complexionum, *tertium quoque* Dr re » et *composuit, in quo solvitur si unum idemque sit res et ens*. Lérimann fait remarquer que, dans ces livres, et aussi en d'autres opuscules, notre auteur se nommait Odat et non Odon. Le titre du dernier écrit semble indiquer que l'on y traitait le problème des *Universaux* qui était la grande question agitée à l'époque.

Les *ruvret théologiques* d'Odón se sont mieux conservées :

1° La plus populaire a été une *Expositio in canonum missis*, composée durant son pontificat. Elle explique, en quatre distinctions, le rite de la messe, du *Te igitur*, à *VAgnus Dei*, à l'exception du *Pater*, qui, au dire de l'auteur, a été « suilismement exposé par nombre de Pères. Odon se tient très près des paroles consacrées, ne cherche aucune des explications plus ou

1750, p. 583-006; Ollivier, *Hist. des auteurs sacrés et ecclésiast.*, t. xxh 1757, p. 391-403; Piquet, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. vm, 1766, p. 1-16; Hauréau, *Hist. de la philos. scolast.*, t. I, 1872, p. 297-308; F. J. J. Uibh, *Le bienheureux Odon, év. de Cambrai, son école à Tournai, son réalisme et l'application qu'il en fait au dogme du péché originel*, dans la *Revue catholique de Louvain*, t. xiv, 1856, p. 415-160, 519-526, 571-585; A. Auger, art. *Odon de Cambrai*, dans *Biographie nationale de Belgique*, t. xvr, 1901, p. 75-78.

É. Amann.

2. ODON (ou Eudes) DE CHATEAURoux (xm^e siècle). — Ainsi nommé de son pays d'origine, Odon est lit chanoine de Notre-Dame de Paris avant 1238; à cette date il devient chancelier et, en 1244, il est nommé par le pape Innocent IV cardinal-évêque de Tusculum. En cette qualité il remplit d'importantes missions, en particulier celle de prêcher la croisade en France après 1215. Nommé par le pape chef spirituel de l'expédition, il s'embarqua en même temps que le roi saint Louis en 1218, et suivit les diverses péripéties de la campagne. En 1255, il était de retour en Europe, et continua à déployer une grande activité; il mourut à Orvieto en 1273. — C'est à Odon de Châteauroux qu'il faut rapporter une *Lectio magistri Odonis de Castro Radulphi postmodum episcopi Tusculani, quando incorporavit in theologia*, contenue dans le ms. lat. 15 943, de la Bibliothèque nationale de Paris, ce sont de brèves introductions à la plupart des livres de l'Écriture. De la même inspiration est un commentaire sur les Psaumes : *Distinctiones magistri Odonis de Castro Hadulphi super Psalterium*, contenues dans les mss. 15 569 et 15 568 de la même bibliothèque, et en d'autres mss. d'Arras, de Troyes, de Baillol-College à Oxford, cf. Hauréau, *Notices et extraits*, t. xxiv, b, p. 220. — Beaucoup plus volumineuses sont les œuvres oratoires de notre auteur qui fut l'un des prédicateurs les plus diserts et les plus réputés du xiii^e siècle. On trouvera dans Hauréau et Pitra (voir à la bibliographie) le relevé, encore incomplet, des très nombreux mss. qui contiennent des sermons d'Eudes de Châteauroux. Pitra en a publié un certain nombre dans les *Analecta novissima*, I, II, p. 188-343, mais la plus grande partie est demeurée inédite, et il n'est pas certain, d'après ce qui est accessible, que l'histoire de la théologie apprendrait beaucoup de leur publication. — Il subsiste plusieurs écrits officiels d'Odon, qu'il lauréat! a recensés avec diligence, *op. cit.*, p. 233-235, ils ont rapport aux diverses missions dont le cardinal fut chargée : réforme de divers chapitres (Paris, Sens), concession d'indulgences, affaire de la croisade. Quelques-uns intéressent de près la théologie : *Mandatum Odonis... de erroribus Joannis de Brescain et magistri Brumundi*, du 21 décembre 1247, reproduit dans Duplessis d'Argentré. *Collectio judiciorum*, t. i, p. 158, cit. dans Dénille et Chatelain, *Chartularium universitatis Paris.*, n. 176, 1.1, p. 206-207; *Litteræ Odonis ad Innocentium papam 1^{er} super condemnatione Talmud*, postérieures au 12 août 1217, Duplessis d'A., *ibid.*, p. 153. Dénille et Chatelain, *ibid.*, n. 173, p. 202-205; *Sententia Odonis... consilio episcopi Parisiensis, magistrorum theologia: et decretorum et aliorum lata super Talmud*, du 15 mai; cf. les deux recueils précédents p. 155, et n. 178, p. 209-211. Le ms. 153 de Carpentras donne sous le nom d'Odon, évêque de Tusculum, une *Constitutio talmudiarum perfidie*, série de documents officiels et d'extraits du Talmud. En juillet 1255, Odon de Châteauroux présida le tribunal qui jugea l'*Introductorius ad Evangelium adernum*, (voir ici. t. vm, col. 1413-1444: le cardinal Eudes de Tusculum est notre Odon de Châteauroux). On peut donc lui attribuer sinon la rédaction, du moins l'inspiration du long rapport formulé par la commission d'Anagni sur les erreurs de Joachim de Flore. Texte

publié par IL Dénille dans *Archiv. file. Literatus und Kirchengeschichte des Ai. A.*, t. i, 1885, p. 102-142, et sur lequel Kenan avait attiré l'attention, *Revue des Deux Mondes*, t. Lxiv (1866, t. iv), p. 108-112.

La question des *personalia* et des œuvres d'Odon de Châteauroux, fort embrouillée par les anciens biographes, n'a commencé à être débrouillée que par Ihunou, dans *l'Histoire litt. de la France*, t. xix, 1838, p. 228-232; les erreurs qui subsistent encore dans Daunou sont rectifiées par Hauréau, dans *Notices et extraits des nus. de la Bibl. mil.*, t. xxiv b, 1876, p. 201-235; J.-B. Pitra relève encore une légère erreur d'Ilauréat! dans sa notice sur Odon de Châteauroux, *Analecta novissima*, t. n, Paris-Tusculum, 1888, p. xxin-xxxv, et publie une partie des sermons de notre auteur, avec les tables d'un certain nombre des recueils (pii les contiennent, quelques compléments sont apportés par Hauréau dans le *Journal des savants*, 1888, p. 466-477; voir aussi Dentlie et Clatclain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. i, 1899, *passim*, voir index, p. 702. — Sur Eudes prédicateur : Lecoq de la Marche, *La chaire française au M.-A.*, Paris, 1886, p. 71 sq. et *passim*.

É. Amann.

3. ODON DE CHICHESTER, qui, selon toute vraisemblance doit être distingué d'ODON DE CHERITONj est l'auteur de plusieurs recueils de sermons, d'un court traité sur la passion, mais surtout d'un pénitentiel ou *Summa de penitentia*, qui se retrouve assez fréquemment dans des mss. de France. Le ms. 279 d'Avignon le donne d'abord, puis le fait suivre d'une série de sermons, en tête desquels se lit un court prologue se terminant par ces mots: *Ego Odo de Cincestre, doctor Ecclesiæ minimus evangelia dominicalia et quic in præcipuis festivitibus in ecclesia recitantur, ad laudem Dei et utilitatem illorum qui evangelizantur... super quadrigas tuas, Jesu bone, paleam et granum apposui*. Or, dans le ms. lat. 12 337 de la Bibliothèque nationale de Paris, le même traité *De penitentia* (mutilé il est vrai de son début) est donné sous le titre : *Odonis de Cincestre Summa de penitentia*. Les mss. lat. 2 159, 2 593, 12 413, 16 506, contiennent également et des sermons (identiques aux précédents) et le pénitentiel (quelquefois mutilé du début). Il ne saurait donc faire de doute que sermons et pénitentiel soient du même auteur, un *Odo de Cincestre* ou *de Cicestre*. Il va tout lieu d'identifier cette localité avec Chichester (comté de Sussex, Angleterre).

Il faudrait donc distinguer l'auteur d'un certain Odon de Cheriton (petite ville du Kent près de Folkestone) auteur d'un recueil de fables latines qui a joui d'une certaine vogue au Moyen-Age; autant (pie nous en puissions juger, le recueil de fables et les sermons (soit isolés, soit avec le pénitentiel), ne sont pas associés dans les mss. — Les deux auteurs vivaient d'ailleurs sensiblement à la même date, fin du xir, commencement du xm^e siècle, les *personalia* du second ont été assez bien débrouillées en ces derniers temps (voir *Dictionary of national biography*, t. xm, 1895, p. 128). Nous ne pouvons à peu près rien dire sur le premier, sinon qu'il a rédigé son pénitentiel après le concile du Latran de 1215, à un décret duquel il fait allusion. S'il est aussi, comme tout l'indique, l'auteur de l'opuscule sur la passion qui suit les sermons dans le ms. lat. 16 506, il a dû séjourner quelque temps à Paris, où il a connu Tcolâtre Olivier, devenu, en 1223, évêque de Paderborn, et cardinal-évêque de Sabine en 1225. L'un et l'autre auteur seraient d'ailleurs à étudier, l'auteur du *Pénitentiel* et des *Sermons* du point de vue de la théologie; celui des *Fables* du point de vue de l'histoire des mœurs.

Lr *Pénitentiel* est inédit; de » *Sermant* il a paru une édition abrégée en 1520, à Paris : *Floret sermonum ac roangetiorum dominicalium rxccl. It Odonis cancellarii Parisien.* ('); les *fables* ont été publiées* 1 diverses reprises* ci

finalement par L. IlervieUX, *fabulistes latins*, t. iv, *Eudes dr Cheriton cl r.i déritfés*. Paris, 1896.

On trouvera dan» ccl ouvrage unr étude très complète sur Eudes do Cheriton, quo l'éditeur Identifie avec l'auteur du *Pénitenti* rt des .S>r/rmn; B. Hauréau qui avait jadis accepté celte identification (voir *Notices et extraits de quelques mss. latins*, t. 11, 1891, p. 83; t. v, 1892, p. 163) nous paraît avoir bien établi la distinction des deux auteurs danslc *Journal des savants*, 1896. p. 111-123 (compte rendu du livre de L. Ilcrxieux). Ces deux auteurs renverront aux notices littéraires anciennes et modernes.

É. Amans.

4. ODON DE CLUNY (Saint), ainsi nommé du monastère de Cluny dont il fut le deuxième abbé (870*912). — Né dans le Maine, d'une famille honorable. Odon fut destiné aux carrières séculières; mais, attire dc bonne heure vers la vie religieuse, il entra vers l'Âge de dix-neuf ans dans le corps des chanoines dc Saint-Martin de Tours. Après avoir passe quelque temps à Paris où il s'instruisit des arts libéraux sous Hemi d'Auxerre, il rentra à Tours, où il paraît bien qu'il fut chargé du soin dc l'école attachée à la basilique. Désireux néanmoins d'une vie plus austère, il finit par entrer au monastère de Baunie-les-Messieurs, pour lors dirigé par l'abbé Bernon, qui présidait en même temps aux destinées de Gigny, de Bourg-Dieu, dc Massay ct plus tard de Cluny (fondé en 920). Odon y reçut le sacerdoce vers 908 et fut chargé de l'instruction des jeunes gens. Bernon, sur le point de mourir, résigna sa charge abbatiale, qui fut confiée à Odon (927). Celui-ci cul la conduite des monastères de Cluny, de Massay et de Bourg-Dieu. Peu après ia mort de Bernon, Odon alla s'établir à Cluny, dont il peut être considéré comme le vrai fondateur. Par scs soins la jeune abbaye devint bientôt le modèle dc la vie monastique, et c'est d'elle que l'observance régulière se communiqua à un très grand nombre dc couvents qui ne tarderont pas à former la < congrégation <ic Cluny . On sait les immenses services que rendit A l'Eglisc et A la chrétienté, particulièrement aux xi^e et xn^e siècles, cette importante institution. Des l'époque d'Odon, Cluny commençc d'être une des grandes puissances ct son abbé un personnage de premier plan. A diverses reprises on trouve Odon A Home, mandé par le pntrice Albvric; en 93G et 938-939, sous le pontificat dc Léon VII, en 912 sous celui d'Étienne VIH (IX). C'est lors du premier voyage, qu'il fut chargé dc la haute direction des monastères de Home et des environs; il mourut à Tours, le 18 novembre 912, au retour dc son troisième voyage en Italie.

odon de Cluny intéresse surtout l'historien dc l'Eglisc : la grande réforme monastique dont il a été l'un des plus actifs artisans est le premier prélude ct l'une des conditions de ln réforme ecclésiastique du xi^e siècle. Le théologien trouvera moins d'intérêt à l'ensemble «le son œuvre littéraire, bien que celle-ci soit assez considérable (rassemblée dans *P. L.*, t. (.xxxin, col. 105-858). - 1° *Moralium in Job libri .V.V.VV*, simple abrégé, sans rien de personnel, du grand ouvrage du pape saint Grégoire. - 2° *Sermones quinque*, sur la chaire dc Saint-Pierre; sainte Marie-Atadcleinc (identifiée avec la pécheresse ct la sœur dc Lazare); sur saint Benoît; sur l'incendie de la basilique de Saint-Martin dc l'ours par les Normands en 993 (intéressant par un certain nombre de considérations morales); enfin sur saint Martin. — 3° On a attribué A Odon une *Vie de saint Grégoire de Tours* (voir l'. t. i-xxi» col. 115-128); il est certainement l'auteur d'une *Vie de saint Gérald*. comte d'Aurilhic et fondateur de l'abbaye dc cette ville. Cette vie existe en deux recensions, l'une plus longue, celle dc Marrier (n produite dans *P. L.*.), l'autre plus courte, fournie par les mss. *Paris, lai.*, J 783 ., 3 809 », 5 301, 6 365. ct publiée d'abord par Mgr Bouange, *Hist. de l'abbaye*

d'Aurillac, t. r, p. 370 sq., el par les bollandistes, d'après le *Par. lat.*, & 36», dans le *Catalogus cod. hag. lai. Paris.*, t. n, 1890, p. 392-101. Hauréau estimait que la forme abrégée était l'originale; Mgr Bouange croit au contraire que la forme longue a été abrégée dans la recension courte.— le *Collationum libri tres*, (pii portent dans les mss. des titres assez variés. Au moment où il devait être élevé nu sacerdoce, Odon S'en défendit longtemps cl Ht en présence dc l'évêque dc Limoges, Turpion, qui devait l'ordonner, de vives représentations sur la dignité du sacerdoce ct les désordres par lesquels trop dc mauvais prêtres la ravalaien en ce temps. Le tout fut postérieurement mis par écrit. C'est surtout le l. III qui insiste sur les désordres du clergé et des moines, les l. I ct H ayant plutôt pour sujet les chAliments divins qui en sont la conséquence et qui retombent sur le peuple chrétien en général, mais aussi sur les auteurs de ces prévarications. On relèvera, en ce qui concerne l histoire de la doctrine du péché originel, une théorie qui montre que le vieux rigorisme auguxlinkn n'avait pas dit son dernier mot. L. II, c. xxiv, col. 563-569. Voulant montrer la gravité de l impureté, l'auteur argumente ainsi : Pourquoi Dieu condamne-t-il, au malheur étemel l'enfant mort sans baptême, même issu de légitime mariage? *manifestum est illud fieri propter illud peccatum quod fit hora conceptionis. Si ergo tanta est culpa in conjugali concubitu, ut infans pro illa sola punin debeat, quanta in stupro est vel in pollutione qua ad solam libidinem explendam patratur !* On notera aussi l'usage abondant que fait notre auteur du traité dc Paschase Itadbert sur l'eucharistie, L II, c. xxx sq., col. 575 sq. — 5° A. Swoboda a récemment publié un poème considérable d'Odon, qu'avaient connu Mabillon. les auteurs de *VHistoire littéraire*, el Ccilicr. mais qui n'avait pas trouvé d'éditeur au xvm^e siècle. Le texte qu'il donne est. d'ailleurs, plus long de moitié; au lieu de quatre Hvrçs.il en comporte sept. 11 s'agit de *VOdonis abbâtis Cluniactnsis occupatio*, poème en vers hexamètres, qui décrit successivement: 1. La création des anges ct leur chute; 2. La condition de l'homme au paradis et sa faute; 3. La dépravation rapide du genre humain el les châtiments divins (deluge, ruine dc Sodome); L L'histoire des patriarches, la loi mosaïque, la promesse du rédempteur; 5. Une brève histoire de l'apparition du Sauveur; 6. La passion, à partir de la Cène, le triomphe que le Christ en croix remporte sur les puissances mauvaises, la descente aux enfers, la résurrection, l'ascension, la descente dc l'Esprit-Saint, les débuts de l'Eglise. 7. la septième ct dernier livre décrit la condition misérable de l'Églisc contemporaine, flagelle les vices, mais exhorte en même temps les pécheurs au repentir, les bons A la vigilance, en faisant entrevoir le repos final dans le céleste Jérusalem. — L'ensemble présente donc moins un résumé dc l'histoire sainte, qu'une série de considérations morales sur l'histoire du péché, considérations qui s'accrochent, tant bien que mal, aux divers événements rapportés. L'exégèse allégorique sévit dans toute sa puissance ct permet de rattacher A nombre d'épisodes ou de textes scripturaires des développements parfois inattendus. Poème fort intéressant nu demeurant et dont l inspiration est du même ordre que celle des *Collationes*. — 6° *Musique sacrée*. Odon a composé un certain nombre d'antiennes et d'hymnes religieuses; Mabillon Je croyait aussi l'auteur d'un traité sur la musique, encore inédit de son temps et qui n été publié par Gerbert (cf. *P. t. cit.*, col. 757 sq); selon Hauréau, il serait seulement l'auteur du très bref morceau intitulé *Tonora per ordinem, ibid.*, col. 755-758.

L Ti.xt i s. |æ% œuvres d'Odon ont d'ubonl été rassemblée* par dom Marrier ct A. Duchesne dans ln *Hibliotheca*

Ctuniacensts. In-fol. Paris. Bill; les *Moralia*. qui n'y avalent pas trouvé pince, oui ètè publiés séparément par Mander, In-8., Paris 1617. Tout ceci (à l'exception des deux *Wr*) est repasse dans la *Maxima Bibliotheca veterum Patrum* de Lyon, t. xvn, p. 250-456, et de lA dans *P. L.* t. c\xxiii. d'od Fon n fait dhqmdtre, avec raison, le *Tractatus de reversione H. Martini a Burgtindia*, «pii est certainement un faux, et où l'on a njouté, d'nprés Gerbert, *Scriptores ecclesiastici de musica*, les traités sur la musique. *ISOccupatia* a été publiée par tnt. Swoboda dans la *Bibliotheca Tcubncrriana*, Ixipzig, 1900.

II. Sornci.s - Il y a deux vio contemporaines d'Odon, l'une par Jean de Salerno, disciple du saint et ramené par lui d'Italie, l'autre jkjr un moine de Cluny du xn* siècle, Nnlgod, qui n'a fait que remanier la précédente en y Introduisant quelque peu de chronologie; toutes deux dans *P. L.* I. cxxxni, col. 43 sq., 85 sq.

III. Nonces et Thavaux.— Trilhème. *Dr scriptoribus ecclesiasticis*, n. 292; Mabillon, *Acta sanctorum O. S. B.* t. v, p. 121-150; Imbricius, *Bibi. latina mcd. ct infini, irtatis*, t. v, Hambourg. 1736, p. 157-161; *Hist. till, dr lu France*, t. Vf, 1712, p. 229-253; Ccilller. *Hist. des auteurs sacrés et ecclés.*, t. xix, 1751. p. 574-586; B. Hauréau, *Singularités historiques et littéraires*, Paris, 1861, p. 128-178 (reproduit textuellement dans *Hist. liti, du Maine*, 2. édit., t. vm, 1876, p. 240-293); J. H. Pignol, *Hlet. de l'ordre de Cluny*, t. i, Autun-Paris. 1861; G. M. l'. Bouangc, *Hist, de l'abbaye d'Aurillac*, Pans, 1899; dom du Bourg. *Saint Mon*, dans la collection *Ixs Saints*, Paris, s. d.

É. Λμ λ ν ν.

5. ODON DE DOUAI (xm* siècle) est mentionné par une lettre d'Alexandre IV, adressée le 17 Juillet 1256, à l'évêque de Paris, comme l'un des maîtres en théologie qui, avec Guillaume de Saint-Amour et d'autres, refusaient de s'incliner devant la bulle *Quasi lignum vitir*, trop favorable, disaient-ils, aux ordres mendiants, et menaçaient de faire grève ou de transporter ailleurs le *studium generale* de Paris. Le pape sévissait durement contre ces docteurs, demandait au roi de les expulser du royaume. Odon ne s'entêta point; en octobre 1256, il était à Anagni, à la cour pontificale, ct avec Chrétien de Beauvais renonçait à scs < erreurs ». Il acceptait la bulle *Quasi lignum vite*, promettait de collaborer à l'avenir avec les professeurs réguliers et s'engageait à prêcher contre les erreurs répandues par le libelle de Guillaume de Saint-Amour contre « les périls des derniers temps»; il se ferait le défenseur des doctrines opposées : *videlicet de putestate rumani pontificis, quod possit prtudicatores et confessores mittere ubique per mundum juxta sun beneplacitum voluntatis sine consensu inferiorum prrrlutorum quorumcunque seu parochialium sacerdotum; item quod archiepiscopi et episcopi in suis dirreibus licentiam dare possint prædicandi et confessiones audiendi sine consensu inferiorum sacerdotum vel rectorum ecclesiarum cum uiderint expedire, quodque prædicatore* et confessores sic missi possint libere prrvdicare el licite confessiones audire ac absolvere picnlentcs*. Odon reconnaîtrait de même que l'étal de religieux mendiant n'avait rien que de conforme à l'idéal évangélique. — Celt* satisfaction parut suffisante au pape qui, sollicité d'ailleurs en faveur de ces maîtres, par les chapitres cathédraux de la province de Beims (octobre 1256) fit rendre à Odon sa situation et ses bénéfices, 2 octobre 1257.

L'ensemble de hi question de la lutte contre les ordres mendiant» sera traitée a l'article Saint-Amui'h. Pour (Mon lui-même, outre du Boulay, *Hist, univers. Parisien.** t. tu, 1666, p. 701, ct Duplessis «l'Argeiitrv, *Collectiojudiciorum*, 1.1, 1728, p. 170, voir toute» les pièces de son affaire flans Dcnllle et Châtelain, *Chartularium univers. Parisien*, I t, 1809, pan I., n 280, 282. 293. 295, 320.

É. Amann.

6. ODON DE SAINT-PÈRE, ainsi nomme de l'abbaye de Saint-Père, près d'Auxerre» qu'il gouverna entre 1167 et 1178. — Odon avait débuté dans la vie religieuse a l'abbaye de Saint-Victor à Paris;

c'est de là qu'il fut tiré pour prendre, comme abbé, la direction de Saint-Père, jusque-là gouverné seulement par des doyens. Il a dû résigner scs fonctions vers 1178, pour redevenir simple chanoine régulier; on ignore la date de sa mort. Le ms. 6S0 de Chartres lui attribue comme date obituaire le 16 septembre. C'est probablement à lui (plutdtqu'à un autre Victoria, nommé également Odon et qui fut le premier abbé de Sainte-Geneviève) qu'il faut rapporter un petit recueil de lettres ascétiques (7cn tout), publiées par dom Beaugendre d'abord, puis par d'Achcry, et qui exposent d'une manière simple et pourtant fort nette les obligations morales des chanoines réguliers : pratique des vœux de religion, précautions à prendre pour garder la vertu dans le monde, mépris du siècle, bon usage de la science. — Depuis les recherches du P. Chossat, il n'y a plus lieu d'alti ibuer, même conjeeturalement, à notre Odon, la fameuse *Summa Sententiarum* qui figure en effet dans plusieurs mss., mail relativement récents, sous le nom de *Magistri Odonis* ou *Oltonis*. Revendiquée pour Hugues de Saint-Victor et pour d'autres Odon ou Eudes elle s'est révélée comme l'œuvre d'Hugues de Mortagne. Cf. ici, t. vn, col. 251 sq.

Ix» texte des lettres ascétique», d'après d'Achery. dans *P. L.*, t. cxcvi, col. 1399-1418; «n trouvera en tête la notice d'Oudin qui attribue nos lettres A Odon de Sainte-Geneviève; au contraire Duunou, *Hist. lilt, de la France*, I. XIV. 1817, p. 316-350, les revendique pour Odon de Saint-Père, sa notice est reproduite en abrégé dans la 2. édit, de Ceillier. *Hist. des aul. ecclés.*, t. xiv, 1863, p. 712. — Sur lu question de la *Sununa Senlenliaritm*, voir M. Ghossal, *La Somme des Sentences, oeuvre (l'Hugues de Mortagne*. Ionvain. Puris, 192.3, p. 17, sq.

É. Λμ λ ν ν.

7. ODON DE SOISSONS, ainsi nomme do son lieu d'origine; appelé aussi **ODON D'OURS-CAMP** du nom du monastère dont il fut quelque temps abbé, mort cardinal de Tusculum après 1171. — (e peisonnage a été souvent confondu avec Odon de (JuUeauroux, qui comme lui, fut cardinal-évêque de l'usculum. bien qu'il y ait un siècle d'intervalle entre les deux. Haurcau el Pitra ont bien débrouillé le *curriculum uilæ* de chacun. Odon de Soissons était, depuis longtemps déjà, professeur séculier à Paris, quand vers 1165 il entra dans l'ordre de Citcaux. Disciple en sa jeunesse d'Anselme de Laon et de Pierre Lombard, il avait été des auditeurs d'Abélard ct a dû prendre part aux discussions soulevées tant par celui-ci que par Gilbert de la Porréc. Il existe une lettre de sainte Hildcgardc qui lui est adressée ct qui traite précisément de la question théologique agitée par ce dernier. Cf. Pitra. *Analecta sacra*, t. vm, 1882. p. 539. Clianoine de Paris, chancelier et professeur a l'école du cloître, Odon quitte tout à coup le siècle ct se retire au monastère d'Ourscamp, près de Noyon, vers 1165. Dès 1167 il est élu abbé de celle maison; il devait être déjà d'un certain âge, car, invité à se rendre à Home, il s'excuse auprès <l'Alexandre HI sur l'infirmité de son corps *quod tot ct tantis passionibus prtrnuniii mortis pulsaverunt. Anal, noviss.*, t. u, p. xu. Le pape ne laissa pas ncammoins de le nommer cardinal-évêque de Tusculum, et c'est en celte qualité qu'il souscrit à diverses bulles pontificales entre le 23 décembre 1170 et le 9 avril 1171 Voir Jaffé, *Hegesla ponti/, rom.*, 2. édit., t. n, p. 115. On ne saurait fixer exactement la date de sa mort; son successeur sur le siège de Tusculum ne parait dans aucun diplôme pontifical avant le 1 mai 1179, mais Odon devait être mort assez longtemps auparavant; en effet dans une lettre à l'archevêque de Beims (Jaffé, n. 13 441, mai-juin 1179) le pape Alexandre III le désigne ainsi : *OHm bonrr memoriir O.t Tuscutanen. episcopus.* » Hauréau. *Journal des savants*, 1888. p. 360.

Il n'est pas impossible que plusieurs ouvrages qui portent dans les mss. le nom de maître Odon ou Othon, ne doivent être rapportés à notre Odon, en particulier une *Philosophia moralis* (ou *Philosophia moralis ex didis oratorum, poetarum... imo ex S. S.* ou encore *Isagoge in moralem philosophiam*). Voir Montfaucon, *Hibliothcca bibliothecarum*, t. n, p. 1135 A, p. 1256 B. 1259 A, 1), 1251 A. Mais Odon de Soissons est certainement l'auteur d'un ouvrage intitulé *Quresiones* ou *Sententiir M. Odonis Surssionensis postea abbatis Ursi Campi, tandem episcopi Tuscula* nensis*, sur lequel Hauréau a d'abord attiré l'attention et qui a été publié, au moins partiellement, par Pitra, d'après le ms. *lut.* 3230 de la Bibliothèque nationale. Pitra distingue, dans le ms. qu'il édite, deux purtirs de caractère assez différent, bien que le ms. ne porte aucune espèce de division. Dans la première qui compte 125 courts paragraphes, la réponse à la question posée dans le titre est donnée par un appel à une autorité soit scripturaire, soit patristique. A cette question par exemple : *Qunnam dirmonum potestas et qualis conceditur in peccatores?* n. 88, l'auteur répond en alléguant le texte de Matth., vin, 31, un mot de Bède, quelques sentences de saint Augustin et de saint Ambroise. Dans la seconde partie distinguée par Pitra, la méthode est toute différente, et la discussion des divers aspects du problème posé tient une grande place, diverses solutions sont proposées, après quoi la réponse est donnée soit par un appel à une autorité, soit par un *dicimus quod* (quelquefois sous ce titre : *determinatio*). Dans les questions qui suivent le n. 288 (p. 98 de Pitra), intervient assez ordinairement un *magister* : *De hac dubitat magister, concedit magister, dicit magister*. Le *magister* en question est certainement à plusieurs reprises Pierre Lombard dont les *Sentences* sont expressément citées; voir p. 1 ki : *non audemus (determinare) quoniam obviant auctoritates et forte veritas et Magistri nostri in Sententiis voluntas*; ci. p. 158; p. 183 : *sicut habetur in Sententiis*; p. 187 : *Magister P. E., non erat in hac sententia*. Mais ailleurs le *magister* est Odon lui-même; ainsi à cette même page 187, à la suite de la citation du lombard, on lit : *Et nos ergo, dicit magister, sequentes magistrum nostrum, similiter dicimus*. On lit, p. 118, *solutio secundum magistrum O(donem) etc.* Pitra avait proposé la solution suivante : Sauf dans les passages où Pierre Lombard est explicitement désigné, le *magister* est Odon lui-même. Le texte que nous lisons dans le ms. n'est pas une rédaction personnelle d'Odon, mais d'un de ses disciples, celui que, dans une lettre conservée, il appelle son *pnrpostus scholae* et celle rédaction nous donnerait la physionomie des leçons d'Odon, faisant débattre le pour et le contre des problèmes par ses élèves, intervenant finalement pour clore la discussion. Hauréau n'a pas souscrit entièrement à cette thèse. Selon lui, et le P. Chossat s'est rallié à ce point de vue, ceci n'est vrai que de la partie du ms. correspondant aux p. 98-187 de l'édition. Ce qui précède» nu contraire, ce seraient les notes d'Odon lui-même; celle vue semble confirmée par l'étude comparative des autres mss. En tout état de cause, le ms. 3230 donnerait une idée assez exacte des questions soulevées dans les cours de théologie au milieu du xn^e siècle. Malheureusement les notes ici accumulées demanderaient un classement; quelque liberté que l'on suppose à la discussion, il est trop clair que l'exposé théologique devait suivre une marche rationnelle; or on serait bien embarrassé de trouver un plan quelconque dans les *Quwsioncs* d'Odon d'Oumcamp. Le ms. de Douai, n. 433 contient, fol. 19 sq., des *Quresiones divertit sec. Cancellarium, magistrum Odonem, magistrum Petrum de Harm*, et autres docteurs anciens qu'il aurait intérêt à comparer avec celles-ci.

Outre les *Quresiones magistri Odonis*, le ms. 361 (anc. 31f) de Cambrai contient quinze sermons du même et onze lettres; les trois demiores ne laissent aucun doute sur son élévation à l'évêché de Tusculum; la ix^e annonce aux abbés de Cîteaux et de Clairvaux sa promotion à ce siège la x^e répond à O., consul de Borne, qui l'a félicité de sa nouvelle dignité, dans la xr^e, où il se dit ministre de l'Église de Tusculum, Odon consulte l'abbé de Cîteaux sur des difficultés qu'il éprouve. De ces lettres, Pitra a publié la i^{re} et la vu^e, adressées au pape Alexandre III, et la vr^e adressée à Thomas Becket : il a donné aussi un des sermons sur le texte *Egredietur virga de radice Jesse*. Ce sermon est aussi fourni par le ms. de Tours, n. 472, p. 169.

Le texte des *Quresiones* a été publié pour la première fois par J.-B. Pitra, dans *Analecta novissima*, t. n, Paris-Tusculum, 1888, p. 1-187; les lettres et le sermon cité, *ibid.*, p. xxxix-xlvii. Il faudrait tenir compte, pour une étude, du texte de* autres mss.: Paris, *lut.* JSJO, *It* 607, 14 664, 17 990; Ombrai, n. 541 (ancien S19); Troyes, n. 140; Dijon, n. 219.

La question des *personalia* d'Odon de Soissons, est bien débrouillée par H. Hauréau, dans *Notices et extraits des mss. de la bibliothèque nationale*, t. xxiv b. 1876, p. 204-235, où Odon de Soissons est clairement distingué d'Odon de Châteauroux; Pitra, *loc. cit.*, p. ix-xx, ajoute quelques précisions à l'aide des lettres du ms. de Cambrai; Hauréau revient sur la question dans le *Journal des Savants*. 1888, p. 357-366. — CL M. Grabmann, *Die Gesch. der scholastischen Methode*, t. II. 1911, p. 25 sq. et *pas un*. J. de Obélinck, *Le mouvement théologique au XI^e siècle*, Paris, 1911, p. 128; M. Chossat, *Im Somme des Sentences oeuvre de Hugues de Mortagne*, Paris-Louvain, 1923, p. 18-57, ce dernier a bien montré comment l'on a pu faire à maître Odon (de Soissons*) l'attribution de la fameuse *Somma Sententiarum*, faussement donnée à Hugues de Saint-Victor, et qui n'est pas davantage d'Odon de Soissons, ni d'Odon de Saint-Père.

É. Amann.

8. ODON DE SULLY, évêque de Paris de 1196 à 1208. — Né à la Chapelle d'Angillon (département du Cher), Odon était d'une famille très illustre, apparentée aux maisons de Champagne, d'Angleterre et de France. Au témoignage de Pierre de Blois, il fit à Paris de brillantes études, et se fit également remarquer par sa grande piété. De bonne heure nommé chantre de Bourges, dont son frère Henri était archevêque, il fut élu en 1196 au siège de Paris; il n'avait guère qu'une trentaine d'années. Nous n'avons pas à mentionner ici les actes de son épiscopat; Odon mourut le 13 juillet 1208. — Le théologien doit connaître les *Synodiae constitutiones*, qu'il fit rédiger et qui ont été considérées comme les plus anciens *Statuts synodaux* du clergé de Paris. Elles n'intéressent pas seulement l'historien de la discipline ecclésiastique, mais encore et surtout l'historien des sacrements, particulièrement de l'eucharistie, de la pénitence et du mariage.

Texte des *Omstitutums*, dans le* *diverw collection*» conciliaire* et finalement dans *P. L.*, t. ccxn, p. 57-68. — *Xolits littéraires et historiques* : Fabricius, *Hibliotheca lutma media et Infinita*, t. v, Lainbourg, 1736, p. 165-166; *Gallia Christiana*, I. vu, 1744, col. 78-8f; Daunou, dans *litt. de la France*, t. xvi, 1824, p. 571-583, notice reproduite partiellement dans la 2^e édition, de Gaillicr, 7/ist. de* aut. ecclési., t. xiv h. 1863, p. 890-893; Denifle et Châtelain, *Chartularium univenit. Parisien.*, t. i, 1890, p. 12, 35, 63, 82, 87, 88.

É. Amann.

ODORIC DE PORDENONE (L. Bienheureux), frère mineur (xiii-xiv^e siècle). — Né à Pordenone, dans le Frioul, vers 1265, d'un soldat d'Ottokar, roi de Bohême. Il revêtit la bure franciscaine, à l'âge de quinze ans, soit en 1280 environ. Ordonné prêtre dans sa vingt-cinquième année, il passa, avec l'assentiment de ses supérieurs, quatre ou cinq ans,

en Provence, dans un ermitage, au fond d'une fontaine, sans jamais vouloir accepter aucune charge supérieure. Ces longs mois de solitude, entre la vingt-cinquième et la trentième année, avec les aspirations qu'elle provoque, furent le préliminaire spirituel de ses voyages. Tout à coup, vers 1297 — il a dépassé la trentaine — nous le trouvons, sans transition, dans le fourmillement humain, sous la lumière froide de la Tartarie septentrionale, au milieu du monde épais de ces infidèles qui, quelques décades auparavant, débordaient les frontières de la Bohême. Il connaît non seulement leur langue, mais leurs dialectes. Il sert d'interprète à son supérieur. Il le stupéfie par sa virtuosité de polyglotte. Au milieu du peuple mongol qui n'est, somme toute, qu'une vaste caravane armée, toujours en marche, ignorant aujourd'hui le ciel qui l'éclaircira demain, il vit, lui, l'ancien ermite, en pays vague, la vie errante. Il parcourt sans relâche le monde informe et sans limite de la steppe, cela pendant dix-sept ans. En 1311, il est de retour à Venise. Il a cinquante ans. Il semble qu'il soit un vieux missionnaire, un missionnaire honoraire, que sa vie active soit close. Mais pour nous, cela va seulement commencer. La volonté lui vint de passer la mer une seconde fois. En cette même année 1311, Odoric quitte Venise et débarque à Trébizonde, sur les côtes asiatiques de la mer Noire, un des points de suture entre l'Occident et l'Asie moyenne et, par celle-ci, avec l'Extrême-Orient. De là, il se met en route dans la direction du Sud et se dirige d'abord sur Erzeroum. Après une halte pittoresque à Zigana, il gravit péniblement les montagnes d'Arménie, arrive à Erzeroum, puis descend en Chaldée, puis arrive à Tauris. Dix jours de marche l'amènent à Sultanich, capitale de la Perse mongole. De Sultanich par Kashan, Odoric, marchant toujours vers le Sud, gagne Yezd, la capitale des sables. Au sortir des passes de Perse, il rencontre la cité morte de Persépolis et, de là, il vient en Chaldée. Son voyage, jusqu'ici, n'a été qu'une série de séjours apostoliques. Partout, le long de sa route, il s'arrête, prêche, enseigne, convertit et baptise.

Odoric resta quelque temps en Chaldée et ce n'est qu'en 1323 ou 1321 qu'il la quitta. Entre temps, il avait repris la direction de l'Arménie, d'où il était parti et était revenu en arrière. Il avait gagné Bagdad et il n'était plus qu'à quelques journées de Tauris, à moins encore de Sultanich. C'était le chemin de retour presque achevé et aussi l'écroulement de son grand rêve : gagner la Chine. Mais tout à coup il s'arrête et recommence, mais en sens inverse, la longue et douloureuse pérégrination. Il marche une seconde fois vers le Sud, il s'engage une fois encore dans la triste solitude de la Mésopotamie et arrive enfin à Ormuz, le premier port de l'Inde. Il s'y embarque et, après vingt-huit jours, arrive à Bombay, à la fin de 1323 ou au commencement de 1321. À Tana, Odoric échappe miraculeusement à la mort ; il quitte cette ville persécutrice des chrétiens, en emportant avec lui les corps de trois franciscains, martyrisés en cet endroit peu de temps auparavant : Thomas de Tolentino, Jacques de Padoue et Démétrius de Géorgie. À partir de cette époque, il ne voyage plus seul, mais est accompagné d'un frère de son ordre. Il descend toute la côte occidentale de l'Inde, et en remonte ensuite la côte orientale jusqu'à Méliapour, près de Madras.

À Méliapour, il reprend la mer et visite Ceylan, Sumatra, Java et Bornéo. Odoric, avec son compagnon, étaient les premiers européens qui mettaient les pieds sur le sol de cette dernière île. De Bornéo il passe en Cochinchine, et de là, il arrive finalement, dans le courant de 1325, à Canton, en Chine, hanté toujours par la généreuse passion de gagner le vaste monde à l'empire de la croix. Tout, dans ce monde nouveau, lui semble singulier et extraordinaire. Odoric reprend ensuite la

mer pour Zcītoum, où il débarque après avoir lentement caboté le long de la côte pendant Vingt-Sept longues journées. À Zcītoum, Odoric est à un des points culminants de son voyage. Zcītoum est l'actuel Tchlnan-tchou-fou du Eo-Klcn, en face de l'île Formose. À l'époque d'Odoric, son port était le plus important de l'Empire du Milieu. Il se retire dans le couvent des frères mineurs, qu'y avaient fondé, en 1310, des missionnaires franciscains, envoyés par Jean de Mont-Corvin, O. F. M., archevêque de Pékin. Il dépose les reliques des martyrs de Tana dans la belle et vaste cathédrale, construite par une riche dame arménienne. Peu après, il se met en route pour Pékin, afin d'y rejoindre Jean de Mont-Corvin, encore en vie. Il traverse la Chine du Sud, passe par Fou-Tchou, Hang-Tchou, Nankin et arrive enfin, par Yang-Tcheou et le Grand Canal, à Pékin, où les frères mineurs avaient déjà trois églises.

Après y avoir séjourné, prêché et évangélisé pendant trois années, Odoric quitte Pékin, en 1328, pour regagner l'Italie, y recruter cinquante nouveaux missionnaires, et revenir mourir sous le ciel lumineux de la Chine. Ici était le vœu de son cœur, mais Dieu en disposa autrement. Après deux ans de voyage, après la traversée de l'Asie par le Tangut et les solitudes glacées du Thibet, il revint en 1330, les quais de Venise, Padoue et son couvent d'Udine, où il s'arrêta pour y mourir le 11 janvier 1331. Odoric fut mis au rang des bienheureux, le 2 juillet 1755, par Benoît XIV.

Odoric a raconté ce long voyage à travers l'Asie, et décrit les pays et les provinces qu'il a traversés dans son célèbre ouvrage, intitulé *Itinerarium*, ou *Liber de mirabilibus mundi* ou *Descriptio terrarum*, qui donne un vaste panorama de l'Asie, au début du XIV^e siècle. Odoric y fait entrevoir sobrement la mesure et le relief du continent dont l'Europe n'est qu'une annexe. Il en ébauche la géographie dans ses grands linéaments. Après l'avoir parcouru pendant trente-trois années, il nous en fait deviner les splendeurs et les faiblesses, les vertus latentes de ses habitants, leurs misères et leurs crimes. Il jette des éclats de lumière sur l'Orient, sur les races qui y exercent la primauté, sur les hommes, sur les mœurs atroces ou louables, sur les coutumes, sur les temples, sur les pagodes, sur les routes, sur les ports, sur les villes innombrables. L'ethnographie, l'histoire et la géographie lui doivent des acquisitions magistrales, encloses dans une langue familière.

Odoric fit l'astronomie de l'Inde, de Java, de la Chine. Il parla, le premier, des ruines de Persépolis, des murs de Lhassa encadrés de noir, de Bornéo, des indigènes ignobles de telle île malaise et des Chinois impassibles. En phrases simples et nues, il écrivit un des plus vastes poèmes de la route qui existe. Certes ; dans ses allées et venues, il y a des tâtonnements, des doutes, des désarrois ; mais il y a surtout des constatations aux conséquences lointaines. La véritable ligne de démarcation entre l'âge de l'ancienne géographie et celui de la nouvelle, passe en partie par Odoric. Ses apports contribuèrent pour une bonne part à différencier l'époque périmée de celle qui vint après lui.

La plus grande circonspection dans le choix du texte s'impose à qui veut étudier l'*Itinerarium* du bienheureux Odoric. Étant d'une extrême brièveté, il était, plus que tout autre, exposé à être grossi par l'imagination ou par la demi-érudition des copistes ; c'est ce qui ne manqua pas d'arriver. Ceux-ci interpolèrent dans son texte des notions étranges, tirées des œuvres des géographes anciens ou de voyageurs crédules et superficiels et toutes sortes de fables bizarres. Il arriva bien souvent qu'on amalgamât les trois narrations de Marco Polo, d'Odoric et de l'ineffable Mande-

ville; (Hi bien, tel éditeur choisissait bien un texte unique, celui d'Odoric, mais il le farcissait des histoires les plus extravagantes de Mandeville. A tout cela vint s'ajouter la fantaisie des illustrateurs, miniaturistes et, plus tard, des graveurs. Ces derniers s'attachèrent surtout à ce qu'il y avait de plus pittoresque, souvent déplus faux. D'où les extraordinaires images d'hommes-chiens, d'animaux à têtes humaines et d'autres monstres semblables, dont ils trouvaient d'amples descriptions dans les passages de Mandeville, intercalés dans le texte d'Odoric. C'est donc ici, plus que partout ailleurs, qu'il faut recourir aux manuscrits primitifs, et surtout aux deux suivants : 1. Le manuscrit 343 de la bibliothèque communale d'Assise, 57 feuilles in-folio, écriture du xiv^e siècle. C'est la première rédaction que l'on peut dire officielle de l'*Itinerarium*, Odoric, revenu de l'Extrême-Orient, la dicta sur l'ordre de Guidotto, ministre de la province de Venise, A son confrère fr. Guillaume de Solagna, près Bassano. La dictée fut faite, en latin, au mois de mai 1330, au grand couvent de Saint-Antoine, à Padoue. Le P. Golubovich, dans *Arch. franc. hiator.*, 1917, p. 21, et dans *Hiblioteca bio-biblografica delta Terra Santa c delT Oriente francescano*, t. in, p. 379, le considère, après J. H. Sbaralea, *Supplementum*, I. II, 2^e édit., Rome, 1921, p. 236-237, comme écrit de la main même de Guillaume de Solagna. Ce n'est donc pas Odoric qui écrivit, mais c'est le frère Guillaume qui écrivit et rédigea. Il le dit lui-même et il prend la responsabilité de la rédaction : « J'ai rédigé, déclare-t-il, ce que j'ai recueilli de la bouche de fr. Odoric, et je n'ai pas cherché à m'exprimer en un latin difficile et orné, mais j'écrivais comme il racontait, afin que tous comprissent facilement ce qu'il a dit et ce que j'ai écrit ». Nous sommes donc ici en présence non pas du style écrit, mais du style oral mis par écrit. Des manuscrits analogues A celui d'Assise se trouvent, d'après Sbaralea, *op. cit.*, A Bâle, bibl. de l'Université, cod. I. / I' X; à Brême, bibl. communale, cod. b. 2. d.; à Cambridge, Corpus Christi College, cod. 407, antérieur A 1350; à Londres, British Museum, cod. *Artindin*. 13 et cod. / *eg*. 14. C. 1772, tous les deux de la même époque que le précédent; à Munich, bibl. royale, cod. *lat*. 21 259; à Oxford, bibl. Bodléienne, cod. *Digb*. 11 et 166; A Paris, bibl. nationale, cod. *hit*. 2 584; au Mont-Cassin, cod. 276; à la bibl. vaticane, cod. *lat*. 5 256.

Le second manuscrit est le codex 737 de la bibliothèque de Saint-Omer, écrit à Malines, le 20 février 1331. Tandis (pic le précédent est sur parchemin, celui-ci est sur papier. Il ne contient pas le même texte, mais bien celui de fr. Henri de Gbitz. Celui-ci, se trouvant à Avignon en 1331, y transcrivit une copie de l'*Itinerarium* que quelques compagnons d'Odoric, après la mort de celui-ci, avaient portée à la Curie, pour la soumettre au souverain pontife. C'est le texte de fr. Guillaume de Solagna, complété avec l'aide des compagnons d'Odoric, particulièrement de fr. Marchesino de Bassano, qui y ajouta, à la fin, trois chapitres. Comme le fr. Guillaume de Solagna, le fr. Marchesino faisait partie de la même province que le bienheureux Odoric et, comme lui, l'avait connu. Cette première transcription, Henri de Glatz, la revit neuf ans plus tard, en 1310, A Prague. C'est cette deuxième rédaction d'Henri de Glatz, celle de Prague 1310, que donne le ms. 737 de Saint-Omer, l'n texte analogue se trouve dans les mss. de la bibl. royale de Berlin, cod. *theol. qtt*. 141, et de la bibl. royale de Munich, cod. *lat*. 903. Le *Chronicon compendiosum de mandi exordio usque ad annum 1331*, que L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2^e édit., Borne, 1906, p. 181, attribue à Odoric de Pordenone, mais que J. H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 297, donne sans preuves à Jean de Mortiliano, est considéré par les continua-

teurs de Sbaralea, *op. cit.*, p. 298, sur la foi du cod. 341 de la bibl. commun de d'Assise et du cod. *lat*. 5006 de la Bibl. nationale de Paris, comme une œuvre d'un certain frère, appelé Elcmosina.

Quant aux *Sermones direnti* et aux *Epistola: multae*, que plusieurs auteurs attribuent à Odoric de Pordenone (p. cx. : L. Wadding, *op. cit.*, Fabridus-Mansi, *RibUotheca latina medier et infimir irtalis*, t. v, Padoue. 1754, p. 150), d'autres ou bien n'en font aucune mention, comme la *Catholic encyclopedia*, t. xn, col. 281, le *Kirchentexikon*, t. ix, col. 697-701 et le *Kirchlichrs Handlexikon*, t. iï, col. 1193, ou bien, comme J. J. Firuti, dans *Xotizie def telferati del Friuli*, t. i, Venise, 1760, disent n'en avoir pu retrouver ni exemplaires, ni copies.

Les éditions de l'*Itinerarium* ont été faites sur l'un ou l'autre des textes signalés ci-dessus. Citons les suivantes :

1. Celle de Richard Hackluyt : *Incipit Itinerarium frains Odortel fratrum minorum de mirabilibus orientalium Tarlarorum*, (Lan^e le second volume de Bourrage, intitulé : *Principal navigations, oogages, trafilrjues and discoveries of the engltsh nalitm*. p. 39-53, imprimé à Londres chez G. Bbhop, B. Newberry et R. Barker, en 1599. Le cod. *lleg*. 14, C. XI11 forme la base de cette édition, de sorte que le texte est conforme A celui de Guillaume de Solagna. Après le texte latin soit, aux p. 53-67, la version anglaise, dans laquelle on a omis les capitres ; Dr *martyrio fratrum* et Dr *miraculis quatuor fratrum occisorum*; — 2. Celle du P. Giuseppe Venni, conventuel. Intitulée : *Elogio itorico alie gesta del beala Odorico delTOrdine de* Minori conoen-tuait con la storia da lui drUata de* suoi viaggi asfatki illustrata da un religioso detl* Ordine stesso*, à Venise, en 1761, chez Antonio Zatta, grand in-1^o de vm-152 p. L'édition a été faite sur un manuscrit, donnant le texte de Guillaume de Solagna; — 3. Celle du P. Marccilino da Civrzza. O. F. 5L, intitulée : 11. *Fratri Odortci de Foro Julii* (Frioul) *ordinis minorum lter ad partes infidelium a fratre Henrico de Glars ejusdem ordinis descriptum, nunc vero primo in luce editum ad fidem mss, codicis bibliotheca regia Monucensts* (cod. *lut*. 903). C'est un appendice à son ouvrage *Storia unloersalc drllr missioni franeexcune*, t. m. Borne, 1859, p. 739-781; — 4. Celle du colonel Henri Yule, dans son *Cathay and the Way Thither*, collection de notice* médiévale* sur la Chine, traduite* et éditées par le colonel Henri Yule, imprimée par la *Hackluyt Society* à Londres, en 1866, en 2 volumes in-8^o de c<xm-250; 253-596p. avec npp. de xçvtu page* et 3 cartes. Dan* le premier volume, p. 1-162, on a : *The Travels of Friar Odoric of Pintenone*. Dans le premier appendice, p. i-xi.ii. du t. n il y a : *Latin text of Odoric, from a ms. in the Imperial library al Paris* (Bibl. nation., cod. *lat*. 2584) *ivith various readings*. La lecture s'accorde donc avec le texte de Guill. de Solagna. Dans un deuxième appendice du même tome, p. xui. i.xiii. on trouve : *Old Italian text of Odunc, from a ms. in the Palatine library at Florence* (E. 5, 9, 6, 7) *with oarious readings*; — 5. Celle du P. Teofilo Domcnichelli, O. F. M. : *Supra la vita e t etacçi del beato Odartcv da lhirdeonnr dell' online dr' minori. Studi con documenti ruri id inediti del chterlco francetcano Fr. Teofilo Dtimcnichelli notto la direzione del P. Marcellino da Civczza, O. M.*, IVado, 1881, in-8^o dr 110 p., avec une carte de l'Asie, sur laquelle est tracée l'itinéraire d'Odoric. Le vol. contient, aux p. 153-200, *IL Oitorici Itinerarium*, en latin d'après le cod. *lai*. 903 de la bibl. royale de Munich. B donne donc, comme Marcellino da Civrzza, le texte de Henri de Glatz. Il donne aussi, aux p. 201-255, une version lutine du même itinéraire sur la ba*e (lu codex C//. Cl. VI. de la bibl. Suint Marc de Venise; — 6. Celle, enfin, de Henri Cordier : *L's iKtyuges en /t»k. au X/I^e siècle, du bienh. Frire Odoric de Pordenone, nligieux de S. François, publiés avec une tntnxfuction cl des notes, ouvrage orné de fac-similé, de gravure* et d'une carte*. Paris, Ixroux. 1891, grand in-8^o. ct.vni-iW)2 p. ; donne la version française de l'*Itinerarium*, faite par Jean I, c long, et contenue dans le m* franç. 1350 et 3*10 de la Bibl. nationale de Paris. L'*Itinerarium* avait, d'ailleurs, déjà été publié auparavant, d'après la version française du cod. franç. 1350 dans : *Illystoric merveilleux... du grand empereur de Tartarie*, à Paris, en 1529 et, d'après la version française du m*. franç. 2510, dans : *L'Extrême Orient au Moyen Ayr, d'après les manuscrits d'un flamand de Illegiyuc, moine de Saint-Berlin d Saint Orner*,

à Paris, éhrz I'. Leroux. Le texte de Henri de (Unir n servi de base aux bolhindhte*. dans leurs travaux sur Odoric de Pordenone, dans *Acta sanctorum*, janvier, t. i. p. 986.

L'*Hincrarium* n été traduit en plusieurs langues. A côté de* éditions déjà signalées, nous pouvons mentionner des version* latines dans le cod. 383 de la bibl. Riccardiann, le* cod. *Magitabech. Cl. XIII, 68* et *Palat. E. 5. 9, 6. 7.* de la bibl. nationale de Florence, les cod. *lat. 5256* et *Urb. lat. 1013* de la bibl. vatlcane, le cod. *C//. Cl, 17* de la bibl. Saint-Marc A Venise; — de* version* françaises, 1° d'après la traduction de J. de Vignay. «Ions le cod. *lira. PL. IL. I* du British Museum à Londres; 2° d'après la traduction de .1. Le Long : dan* le cod. 125 de la bibl. dr Berne, le cod. 667 de la bibl. de Besançon, le* cod. frnng. 1UO, 2110 et 12 202 de la bibl. nationale de Pari*.

A côté des éditions mentionnée* et des ouvrage* déjà cité*, on peut consulter : L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2* edit.. Home, 1906. p. 181; .1. II. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. n, 2° édit., Home, 1921, p. 296-298; .Xuoaa *raccolta iTopusvali scientifici c filotogici*, t. xxv, Venise, 1773, n. lx, p. 127-115; F. Kunstmann, *Der .Missions-Ilclrlcht drs Odoricus von Pordenone*, dan* *G. Philipps* und G. Gôrre.s historisch-politisehc Illa lter fur das kathotisehc Deutschland*, t. xxxvm (1856, t.ii), p. 507-537; M. Gnauck, *Odorich tnn Pontenone, tin Orient-Ileisender des 14. Jahrhunderts*, Leipzig, 1895 ; surtout, G. Golubovich, *II IL. Fr. Odortco da Pordenone, O. F. M., lote crltiche bto-bibliogrnfiche*, dan* *Archivum franciscanum historicum*, t. x, 1917, p. 17-16, cl dans *Hibtioteea hto-bibliografita della Terra Santa e dell' Oriente francescano*, I. in, Quaracchl, 1919, p. 371-391, et IL Mntrod.,Vote* *sur le bienheureux Odoric de Pordenone (1265-1331)*, dan* *études franciscaines*, I. XI., 1928, p. 19-11, 153-172, 181-503 et 612-631. Nou* a* on* consulte surtout cette dernière étude.

A. ΤΕΣΤΑΕΙΠ.

OECOLAMPADE. Réformateur de Bâle (1182-1551). Il appartient aux hommes de second plan panni les promoteurs de la « Réforme protestante ». On l'a surnommé parfois non sans une forte exagération — le saint Jean de la Réforme, parce que, en face de personnalités hardies, impétueuses ou violentes, telles que Luther. Zwingli, Farci, Karlstadt, Mûnzeret Calvin même, il peut passer pour un modèle de douceur. Il se situe auprès de Mélanchthon, savant et modéré comme lui, parti comme lui de l'humanisme pour s'engager ensuite dans le mouvement de révolte contre l'Eglisc et le pape. On verra brièvement : I. Sa vie; II. Son action réformatrice à Bâle. III. Sa position particulière dans la question sacramentaire.

L Vie. Jean Oecolampade figure sur la liste matricule des étudiants de Heidelberg sous le nom de Heussgen. Des amis hellénisants traduisirent son nom en grec, d'une manière un peu fantaisiste. Le nom grec lui resta. Il était né en 1182, à Weinsberg, ville qui faisait alors partie de l'Electoral palatin. Son père l'aurait volontiers dirigé vers le commerce. Mais sa mère, née Pfister et originaire de Bâle, femme très pieuse et de nature délicate, décida qu'on le laisserait cultiver son penchant pour l'étude. De l'école dr Heilbronn, il passa à l'université de Bologne, célèbre depuis le Moyen Age pour ses chaires de droit. On le trouve, en 1199, à Heidelberg, en qualité d'étudiant de théologie. Mais il semble avoir été rebuté, comme tant d'autre* jeunes gens de sa génération, par les formes arides et les subtilités excessive* de la science théologique, telle qu'on l'enseignait alors. Cette répulsion de la jeunesse, en cette fin du xv. siècle, pour la scolastique décadente, est l'une des cause* les plus frappantes du mouvement révolutionnaire que nous appelons la Réforme protestante. Pour se soustraire aux fastidieuses discussions de l'école, on se portait soit vers les mystiques, soit vers l'humanisme naissant. Oecolampade fut, à Heidelberg, le disciple de l'humaniste Jacques Wimpheling. Il apprit u goûter les mystiques de l'école de Saint-Victor et. parmi les modernes, Gerson. A peine devenu

bachelier, en 1503, il fut choisi comme précepteur des jeunes fils de l'électeur Philippe le Sincère. La vie de cour lui déplut. Ses paient* fondèrent pour lui une prébende à Weinsberg. Bientôt le* études le reprirent. Il fut, en 1512, le disciple de l'illustre Heuchlin à Stuttgart, l'année d'après, il est humaniculé à Tubinguc, où il fait la connaissance du très jeune et déjà célèbre Mélanchthon. Il* étudie ensemble les classique* grecs, lis se lient d'une solide amitié. L'année 1511 le retrouve à Heidelberg, où il entre en rapports avec Brenz et Capllo.

Oecolampade est alors un prêtre très fervent (pii parle de Jésus, dans ses sermons (de Weinsberg, imprimés dès 1512) avec une piété touchante. Il a une grande dévotion pour Marie. Il ne parle de la vie monastique qu'avec éloge et comme d'un idéal qui le séduit. Par ailleurs, il montre une grande application à l'étude des langues anciennes. Il apprend l'hébreu sou* la direction du juif converti, Matthieu Adriani.

En 1515, son ami Cupito, grand pourchusscur de bénéfices, l'attire comme prédicateur à Bâle. Oecolampade y rencontre Erasme, qui le prend comme secrétaire, en vue de la publication de son Nouveau Testament en grec.

Mais, après avoir pris sa licence, en 1516, Occolampadc quitte Bâle, retourne à Weinsberg revient à Bâle en 1518, pour y recevoir le bonnet de docteur, se remet au service d'Erasme, puis se sépare de lui pour devenir prédicateur à Augsbourg (décembre 1518). C'est alors qu'il échappe à l'influence d'Erasme pour entrer en contact avec le mouvement luthérien. Toutes ses accointances le portaient vers ce mouvement. Il approuvait surtout les critiques méprisantes de Luther contre la scolastique et sa méthode de recours aux sources bibliques. Il prit position en 1519, par un écrit dirigé contre Jean Eck : *Canonicorum indoctorum Itifheranoriim ad J. Eccium llesponsio*.

Soudain il étonne ses amis en entrant le 23 avril 1520 au couvent des Brigittins d'Altomünster. En réalité, il ne se trouvait bien nulle part. Le cloître lui fut bientôt insupportable. Il en sortit en février 1522, chercha vainement un poste de professeur d'université à Heidelberg ou Ingolstadt, et trouva pour quelque temps refuge auprès de Franz de Sickingen, dans la forteresse d'Ebernburg, en qualité de chapelain de cour. Ce milieu le rebuta. L'Invitation d'un libraire de Bâle, en novembre 1522, l'attira dans cette ville et mit fin à ses pérégrinations.

II. L'activité. nÉFonMATiucn à Bâle. La bourgeoisie instruite des villes avait très vite plus vite que les prince* manifesté une vive sympathie pour le* innovations luthérienne*. Il s'agissait de secouer le joug du pape et de l'évctpie. Le recours à la Bible était une formule à la fois commode et attirante. Partout les prédicateur* gagnés à la cause de Luther *e montraient prompt* à réclamer la protection du Conseil contre l'autorité ecclésiastique et à fuir juges de* questions théologiques, transportée* sur le terrain biblique, les notables de la cité laïque.

A Bâle, la majorité du Conseil et une bonne partie de la bourgeoisie adhéraient déjà au réformisme révolutionnaire. Oecolampade se donna pour lûche de briser la résistance des catholiques et d'organiser l'Eglisc protestante du lieu. C'est en ce sens qu'il faut voir en lui le réformateur* de Bâle.

A la fin de 1522, il n'étaill encore que vicaire non-rétribué de Saint-Martin de Bâle. Au début de 1523, il devenait professeur à l'université, pour la chaire d'Ecriture sainte. Imitant la tactique de Zwingli à Zurich, Oecolampade provoqua «les Disputes » publiques, ou Conférences eonlradiitoiras (1523-1521)

sur la liberté de la prédication évangélique, sur le mariage de» prêtres. L'impétueux Farci lui prêta main-forte jusqu'au jour de son expulsion de la ville. Le Conseil nomma Oecolampade prédicateur de Saint-Martin. A partir de ce moment, il s'engagea dans la voie des innovations liturgiques : baptême en allemand, communion sous les deux espèces, suppression des cérémonies jugées inutiles, chant «les psaumes en allemand (1524-1526). Le» catholiques n'avaient pas abandonné la lutte, Oecolampade ne fut pas très bonne figure il la Dispute de Baden (mai 1526), en l'absence de Zwingli. Il n'obtint que 10 suffrages contre 82 à son adversaire, Jean Eck. Les protestants prirent leur revanche à la Dispute de Berne, en janvier 1528. A la suite de leur victoire, les innovations se précipitèrent à Bâle. La populace entra en fureur. Il y eut de graves désordres : destruction des images et statues et finalement, malgré la longue résistance du Conseil, qui freinait de toutes ses forces, interdiction rigoureuse du culte catholique dans la ville.

Oecolampade, sans approuver les excès des iconoclastes, se tenait prêt à profiter de la révolution. Le Conseil fut épuré. Tous les catholiques en furent exclus. Érasme et plusieurs autres humanistes quittèrent Bâle, ainsi qu'un grand nombre de catholiques attachés à leur foi.

Le 11 février 1529, le service protestant fut inauguré à la cathédrale. Oecolampade avait été élu président des pasteurs et premier curé de la cathédrale. Il s'occupa sans retard de donner une constitution évangélique à la nouvelle Église. Le 1er avril 1529, paraissait l'« Ordonnance de information ». la charte de l'Église de Bâle.

Oecolampade s'était marié, en 1528, à une femme d'une grande beauté, Wilbrandis Keller, née Koschblatt, qui devait épouser, après sa mort prématurée, son ami Capito, plus tard Buccr et enfin Oswald Mykonius. Il fut si profondément affecté par le désastre de Cappel, où Zwingli avait trouvé la mort (11 octobre 1531), qu'il ne put y survivre et mourut le 21 novembre 1531. Il laissait trois enfants.

HL Position d'Oecolampade dans la question sacramentaire. — Pur trois voles difficiles, Karlstadt, Zwingli et Oecolampade étaient arrivés à une interprétation figurée des paroles de l'institution eucharistique : *Hoc est corpus meum*. Entre Luther et Karlstadt, anciens amis devenus rivaux, une vive controverse éclata à ce sujet. Elle s'étendit bientôt à Zwingli et Oecolampade et provoqua l'édosion de toute une littérature. Ce fut la question sacramentaire, qui, avec celle du baptême des enfants, jeta la division parmi les premiers chefs de la Réforme.

Oecolampade prit position par un traité important paru en septembre 1525, sous ce titre : *De genuina verborum Domini* : « *Hoc est corpus meum* »... *repost-Hune*. Il y rejetait la présence réelle, tant au sens catholique (transsubstantiation) qu'au sens luthérien (consubstantiation). Mais tandis que Karlstadt s'en était pris au mot : *Hoc*, prétendant que Jésus se désignait lui-même et non le pain, tandis que Zwingli avait interprété le mot : *Est* au sens de *signifier*. Oecolampade soutenait que le mot : *Corpus* devait être compris au sens de : *Figura corporis*. Il invoquait pour son opinion l'autorité des Pères et notamment de Tertullien et de saint Augustin. Les textes patriotiques invoqués par lui étaient, en général, audacieusement sollicités. De plus, comme Zwingli, il dressait contre le dogme de la présence réelle la liste «les prétendues impossibilités que la raison humaine y rencontre : multilocation du corps du Christ indignité d'un étal où le Christ peut être broyé par les dents, rongé par les insectes, mangé par les souris. Pour lui, l'eucharistie n'est pourtant pas seulement,

comme pour Zwingli, le signe de la fraternité religieuse, mais aussi une manducation toute spirituelle de Jésus par le croyant. Il invoque principalement le texte de saint Jean, vi, 63 : « *C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien*. » Au livre d'Oecolampade, Brenz répliqua par le *Syngramma* (21 octobre 1525). Oecolampade lui opposa, en 1525, *l'Antisyngramma*. Attaques et répliques se succédèrent dès lors, accompagnées le plus souvent de paroles violentes et d'injures. Pour Luther, Oecolampade fait partie des « fanatiques de gauche », « *Schusirmgeister* », il est sûrement possédé du démon, il est coupable du péché contre l'Esprit.

Il faut reconnaître que le langage d'Oecolampade fut toujours beaucoup plus modéré que celui de son adversaire.

Sur l'initiative du landgrave Philippe de Hesse, dont les plans d'action politique protestante étaient gravement contrariés par ces divisions doctrinales, une rencontre des principaux docteurs de la Réforme fut décidée. Elle eut lieu du 1^{er} au 4 octobre 1529, à Marbourg, en présence de 50 à 60 personnes choisies. Zwingli, Oecolampade, Buccr, Hedlo, et quelques amis y représentaient l'interprétation figurée, contre Luther, Mélanchthon, Jonas, Crudger, Osiander, Brenz, partisans de l'interprétation littérale. Les récits de cette « Dispute » célèbre sont nombreux. Voici quelques passages de la relation de Rodolphe Collin, professeur de grec à Zurich, qui accompagnait Zwingli :

• Oecolampade répond aux arguments de Luther. Il estime que l'on doit partir du c. vi de Jean, et que les autres textes doivent être expliqués par lui. Aux mots : *Hoc est corpus meum*, il oppose : *Ego sum tui verbi*. Le sens littéral n'y serait pas impossible pour Dieu. (Et pourtant nul ne l'admet). De la manducation charnelle, il passe à la spirituelle. Il montre que son opinion n'est ni vaine ni impie, car elle repose sur la foi et l'Écriture... Il lit le c. m de Jean et prouve que le Christ y traite de la manducation spirituelle et détourne de la corporelle. Il n'y a donc pas manducation corporelle... Il dit : Vous nous refusez un troc et pourtant vous faites une synecdoche contre la doctrine des catholiques. » — Luther : «... Il y a une synecdoche, comme lorsqu'on montre un sabre dans son fourreau. *Hoc est corpus meum* est une phrase inclusive, car le coq est dans le pain comme le glaive dans sa gaine. Le texte requiert cette figure. Mais la métaphore enlève tout le sens, quand vous dites que *corpus* veut dire : *Figura corporis*. » — *Opera Zuinglii*, t. i, p. 173 sq. Les deux opinions se heurtèrent inutilement. Chacun resta sur ses positions. Le 1 octobre, Luther écrivait à Nicolas de Strasbourg : Nous devons la chanter et la paix même à nos ennemis. Nous leur avons donc déclaré que s'ils ne viennent à résipiscence sur cet article, ils pourront sans doute compter sur notre charité, mais que nous ne pourrions les regarder comme faisant partie « du nombre de nos frères et des membres du Christ. » — Enders, *Luther's Briefwechsel*, t. vu, p. 166. Le désaccord demeura et les Églises luthérienne et zwinglienne évoluèrent séparément,

I. Soins — Stähelin. *Leben und Akten zuni Lebten Ockolampads*. I. x de * *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*. Ce tome contient les pièces de 1199 à 1526. Le second volume, attendu pour 1931, donnera l'index : « de 1521 à 1531 ; l'annuaire. Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française, t. i et n ; *Journis Oecolanipadii et Huld. Zuinglii epistoliarum*... avec biographie d'Oecolampade par son ami Capito, qui est toujours très sûre, surtout pour la chronologie, Bâle, 1336 ; *Wurslisens Iladtr Chronik*, éditée par Hot/, Bâle, 1883 ; *Basler Chroniken von liufj und Carpentarius*, éditée* par Vischer et Stern, Leipzig, 1872 ; *Poster Heftnationsaklm*, en cours de publication sous la direction de E. Durr.

2. Βιοὶ ὁ ἀγιῶν — Ifrroz. *Isben Joh. Oekotampads und die Re/nrnuilion drr Kirche za Basel*, 2 vol., 1813; Hagcnbaeh, *Oecnlanipads Isben und aiugeunihlle Schri/ten*, 1859; i-rlüchm, *Joh. Oekotampad, Festschrift*, Weinsberg* 1882; Burkluinlt, *Dr. Joh. Oemtampad*, dans *BHder aus der GtsehfchU B ^rh*, t. m. B.il.. 1870. — Voir aussi : W. Kôhler, *Dos Marburger Religionsgcspndch*, 1529, Ixipzig, 1929. L. Cr ist iani.

OEHNINGER Isaac, capucin de la province de Bavière (xvir siècle). — Originaire cl'Ochsenfurt, il fut avant tout un grand prédicateur et un bon théologien. Il exerça les charges de gardien et de dcflniteur el mourut à Munich, le 29 novembre 1681.

Isaac publia une traduction latine du célèbre ouvrage du Père François Louis d'Argentan, capucin français : *Conférences théologiques el spirituelles du chrétien intérieur sur les grandeurs de Dieu, de Jésus-Christ Dieu-Homme et de la très sainte vierge Marie*, sous le litre: *Consultationes theologiae H. P. Francisci Ludovici Argentantensis Ord. Capuc. Normandie provinciali i. De attributis divinis*, Augsbourg, 1701; t. n, *De acetleniUs Christi*, Augsbourg, 1723; t. m, *Dc pnerogativis B. V. Muria.*, Augsbourg, 1726. Il fournit du même ouvrage une traduction allemande, intitulée ; *Theologische Bedaenken dues andaehtigen Christen*, Augsbourg, 1736 et 1761. L'ouvrage de Louis d'Argentan, aussi bien dans les traductions que dans la langue originale, fut vivement recherché et hautement apprécié non seulement par les théologiens, mais aussi par les prédicateurs. Isaac composa encore une *Vita S. Sebastiani martyris per emblemata una cum documentis moralibus*, Augsbourg, 1693, et une série de sermons sur la Sainte Vierge : *Fredigten lber die Titel der sellgsten Jungfrau in der auretanischen Litanei*, Würzburg, 1703.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum capitccinorum*, Venise, 1717, p. 160-161; Édouard d'Alençon, *Bibliotheca mariana ordinis capuccinorum*, Home, 1910, p. 35 et 49; A. Eberl, *Gcschichle drr Bagrlscheil Kapuzincr Ordensprovinc*, Fribourg-cn-B., 1902, p. 293; A. Zawart, *The hMorg ot franettean preaching and of franciscan preachers*, (Franciscan studies, n. vu), New-York, 1928, p. 537.

A. Tebt aer t.

ŒUVRES (bonnes). — Voir MÉRIT E.

ŒUVRES SERVILES. — Voir DIMANCHE.

OFFICE (CONGRÉGATION DU SAINT-). — Dans l'article Congrégations romaines, publié en 1907, une demi-colonne a été consacrée à la S. Congrégation de l'Inquisition ou clu Saint-Office (t. m, col. 1111-1112). Nous voudrions compléter cette trop courte notice et surtout la mettre en harmonie avec les dispositions législatives récentes. Après une brève histoire de cette congrégation, nous exposerons la discipline actuelle.

L Histoire dr la Congrégation du Saint-Office. — Cette congrégation s'appela également, jusqu'en 1908, *Congrégation de la suprême Inquisition* ou *Congrégation de la sainte Inquisition romaine et universelle*. La bulle *Sapienti consilio* de Pie X (29 juin 1908) et le (ode de droit canonique (can 217) ne lui donnent pas d'autre appellation que celle de *Congrégation du Saint-Office*.

1. Le véritable acte de naissance du Saint-Office porte la date du 21 juillet 1512. C'est la constitution *l,i<>()b blttlo* du pape Paul III. << Ile-ci. provoquée par le souci d'opposer une barrière aux progrès de h Réforme protestante, porte création d'une commission de six cardinaux, munis des pouvoirs les plus Urges pour découvrir et contraindre les fidèles que séduisaient les nouvelles idées. Il s'agissait là d'une commission permanente, siégeant à Home, et dont hi compétence ne »c heurtait à aucune limite territo-

riale : espèce de tribunal sans appel, attirant à lui les causes touchant la foi, mais ayant qualité pour désigner, partout où il l'estimerait utile, des juges qui en connaîtraient sur place. Les anciens tribunaux dominicains ou franciscains (de l'inquisition romaine) gardaient leur activité. Ce n'était donc pas une transformation de l'inquisition préexistante, mais bien une création nouvelle, répondant à une conception nouvelle de gouvernement. Alors que la vieille inquisition papale fonctionnait avec un personnel presque innombrable, disséminé dans toute la chrétienté, recruté parmi de simples religieux et travaillant en somme sans grande cohésion, la commission instituée par Paul III, la *Suprême et Universelle inquisition*, consistait en un organisme central, forme de princes de l'Églisc en nombre restreint, chargés de surveiller, de Home même cl sous les yeux du pape, non pas tel ou tel canton clc la chrétienté, mais l'univers catholique tout entier, afin d'y maintenir la foi par des moyens constamment mis au point. La primitive inquisition a disparu; la commission cardinalice créée en 1542 reste vivante : malgré les retouches de détail qu'elle a pu subir depuis le nvi* siècle, elle garde la même physionomie générale : c'est notre Saint-Office. » V. Martin, *Les Congrégations romaines*, Paris, 1930, p. 40-41. Sur les *tribunaux* de l'inquisition et leur procédure, voir l'article *Inquisition*, t. vu, col. 2016-2068.

2° Les successeurs de Paul HL et tout particulièrement Pie IV (const. *Pastoralis officii*, l t oct. 1562; *Bom. Pontifex*, l avril 1563, etc.) et Pie V (Motu proprio *Inter multiplices*, 21 dec. 1566, etc.) complétèrent son œuvre, et la Congrégation de la Sainte Inquisition fut inscrite dans la constitution *Immensa* de Sixte-Quint (22 janvier 1588) comme la première des quinze congrégations, entre lesquelles étaient reparties les affaires étudiées en cour de Home. La compétence de cette congrégation y était ainsi exprimée. *Congregationem S. Inquisitionis hærelicæ pravitatis magna prædecessorum providentia lanquam firmissimum catholica fidei propugnaculum in Urbe institutum... nos quoque confirmamus el corroboramus, illiusque omnia instituta omnesque et singulas facultates a romanis pontificibus pnrdecessoribus nostris cardinalibus ad eam Congregationem pro tempore detectis concessas, omnemque auctoritatem et potestatem eis communicatam, scilicet : inquirendi, citandi, procedendi, sententiaudi, et definiendi in omnibus causis, tam hiclesim manifestam, quam schismata, apostasiam a fide., magiam, sorlilegia, divinationes, sacramentorum abusus, et quacumque alia, qua etiam præsumptam hiclesim sapere videntur, concernentibus..., confirmamus.* Le Saint-Ofllcc pouvait exercer scs pouvoirs *non solum in Urbe, et Statu temporali nobis et huic sancta Sedi subjecto, sed etiam in universo terrarum orbe ubi Christiana viget religio, super omnes patriarchas, primates, archiepiscopos et alios inferiores, ac inquisitores, quocumque privilegio illi suffiilli sint...*

3e L'organisation, la compétence et le fonctionnement du Saint-Onicc n'ont guère varié au cours des siècles. La constitution de Sixte-Quint avait posé le principe de la compétence du Saint-Office en tout cc qui concerne l'orthodoxie de la doctrine : (*uæcumque alla, qurc ctiam præsumptam hrcresim sapere videntur*; il n'y eut qu'à tirer les conséquences de cc principe pour en déduire que le Saint-Office avait mission de veiller en tout à la pureté de la foi et des mœurs. Doctrines fausses téméraires, dangereuses, exprimées dans des livres, ou enseignées de vive voix; désolions nouvelles, révélations privées, superstitions, sortilèges, magie, divination, délits commis par un prêtre dans l'administration des sacre-

menis, etc., tout cela était <ic son ressort. On lui accorda même le droit de dispenser «le certaines lois ecclésiastiques : des unes (par exemple la loi interdisant les mariages mixtes) parce que leur observation contribuait à la pureté de la foi; des autres (par exemple la loi du jeûne, de l'abstinence, de l'observation des fêtes), parce que leur violation constituait un délit *sapiens luercsim*. De 1004 à 1908, le Saint-Ollier eut également dans scs attributions l'enquête préalable sur les candidats à l'épiscopat, et de 1908 à 1917, tout ce qui concerne les indulgences. .

11. Discipline actuelle — Nous exposerons, d'après les documents en vigueur, la compétence, l'organisation et le fonctionnement du Saint-Ollce.

1. Sa compétence. — D'après le canon 217 du (ode de droit canonique, le Saint-Ollce a pour mission la défense de la doctrine catholique, dogme et morale : *tutatur doctrinam fidei et morum* (§ 1).

En conséquence, c'est à lui de juger certains délits qui, de ce chef, lui sont réservés : hérésie, apostasie, schisme, sorcellerie, *sollicitatio ad turpia*, etc., non seulement en appel, mais aussi en première instance, si ces causes criminelles lui sont directement déferées (§ 2).

Est de la compétence exclusive du Saint-Ollce tout ce qui touche directement, ou indirectement, en droit ou en fait, le privilège paulin, et les empêchements de disparité de culte et de religion mixte, comme aussi la dispense de ces empêchements. C'est pourquoi toute question relative à ces diflérents points, et même (réponse du 18 janvier 1928) toute cause matrimoniale déferée au Saint-Siège dans laquelle une des deux parties n'est pas catholique, doit être portée devant le Saint-Ollce. Celui-ci peut cependant, s'il le juge à propos, renvoyer l'affaire, suivant les cas, à une autre congrégation ou au tribunal de la Rote (§ 3).

Du Saint-Ollce relève aussi (et exclusivement, depuis que Benoit XV, par *motu proprio* du 25 mars 1917, n supprimé la Congrégation de l'index) non seulement l'examen attentif — et, s'il le faut, la condamnation — des livres qui lui sont déferés, ainsi que la permission de lire les livres condamnés; mais aussi l'enquête d'ollce, suivant les voies les plus opportunes, sur les publications de toutes sortes susceptibles d'être condamnées. C'est à lui aussi de rappeler aux Ordinaires l'obligation rigoureuse où ils sont de surveiller les écrits pernicieux, et de les dénoncer au Saint-Siège (§ 4).

Enfin le Saint-Ollce est seul compétent pour tout ce qui concerne le jeûne eucharistique des prêtres qui célèbrent la messe (§ 5).

2. Son organisation. — Le Saint-Ollce a pour préfet le souverain pontife lui-même. Il comprend, comme membres, une dizaine de cardinaux, désignés par le pape : le cardinal préfet de la Congrégation des séminaires et universités est membre de droit du Saint-Ollce (*Motu proprio* du 21 sept. 1927). L'un des cardinaux est secrétaire et remplit à peu près les mêmes fonctions que le préfet dans les autres congrégations. « Après les cardinaux, vient le Possesseur. C'est la première charge du Saint-Ollce, ordinairement attribuée à un prélat séculier. Pratiquement l'assesseur est au Saint-Ollce ce que le secrétaire est aux autres congrégations. Il prépare les affaires qui doivent être soumises à la congrégation, préside l'assemblée des consulteurs, a le pouvoir d'accorder un certain nombre de dispenses, etc. Sous ses ordres, à la manière des anciens tribunaux de l'inquisition, il y a le commissaire du Saint-Ollce avec deux collaborateurs, tous les trois de l'ordre de Saint-Dominique. Le commissaire aide l'assesseur, prépare et instruit les

causes criminelles qui doivent être traitées devant la congrégation, s'occupe de tout ce qui a trait aux procès qui se déroulent devant ce tribunal. Le rôle d'accusateur public est rempli par un promoteur ou avocat fiscal, qui veille à l'observation des lois ecclésiastiques. A cause du secret, le Saint-Ollce n'admet pas d'avocats étrangers; aussi, pour sauvegarder les droits de l'accusé, y a-t-il d'ollce un avocat des accusés ». L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, 3^e éd.. Paris. 1929, p. 60-61. Il y a enfin des notaires, pour rédiger les actes, et d'autres officiers inférieurs : sommsle, archiviste, protûcoliste, écrivain.

Au Saint-Ollce sont adjoints des consultants et «les qualificateurs. Les consulteurs, appelés à donner leur avis dans «les séances particulières, sont nommés par le souverain pontife. Le supérieur général de l'ordre de Saint-Dominique, le Maître du Sacré-Palais également dominicain, et le vice-gérant du vicariat sont consulteurs de droit. Il y a toujours, parmi les consulteurs, un prêtre profès des mineurs conventuels; les autres sont choisis parmi des prêtres ou prélats séculiers ou religieux.

• Les qualificateurs sont chargés de faire des rapports théologiques sur les doctrines, en spécifiant, en qualifiant... le caractère téméraire, erroné, hérétique, etc... de chaque proposition. Ils étudient une question déterminée, et leur travail, qui sera imprimé, servira de base à la réunion des consulteurs et des cardinaux. Les qualificateurs n'assistent point à la réunion des consulteurs, sauf quand celle-ci traite la matière qui leur a été confiée. » A. Battandier, dans *Annuaire pontifical*, 1899, p. 393.

3. Son fonctionnement. — Le Saint-Ollce, actuellement, tient deux séances par semaine. « La première a lieu le lundi : c'est la séance des consulteurs, présidée par l'assesseur. Ils sont avertis à l'avance des questions qu'ils auront à traiter. Le jour venu, ils discutent et décident les affaires qui doivent être soumises à la congrégation des cardinaux. Leur suffrage est simplement consultatif.

• La seconde réunion a lieu le mercredi : c'est la séance des cardinaux. L'assesseur leur fait part «les affaires à traiter, du vote des consulteurs; et les cardinaux délibèrent et résolvent les questions à la majorité des voix (*collegiatiter*). Toutes les questions soumises aux cardinaux dans ces séances, leur ont été communiquées auparavant, et ils ont pu les étudier à loisir; ce n'est qu'après un mûr examen qu'ils viennent discuter, donner leur avis dans ces réunions, où l'assesseur leur fournit encore un supplément de lumière en résumant la discussion, les observations des consulteurs, et en donnant leur suffrage. C'est donc en parfaite connaissance de cause qu'ils agissent et prononcent leur sentence. Le suffrage «les cardinaux est décisif, et c'est ce vote seul qui, à la majorité des voix, constitue la sentence juridique proprement dite et fait autorité.

« Le lendemain, jeudi, l'assesseur, dans une audience spéciale, communique la décision «lu Saint-Office au saint père, qui ordinairement l'approuve *in forma communi*. La sentence est ensuite publiée. » L. Choupin, *op. cit.*, p. 68. Pour les questions très importantes. Il y avait même autrefois le jeudi une réunion «le tous les cardinaux présidée par le souverain pontife en personne (*coram sanctissimo*).

• Dans les cas extraordinaires, lors qu'il s'agit «l'affaires très graves, par exemple «l'un point «le doctrine important à décider, les qualificateurs sont d'abord chargés de faire un rapport sur la question, sur les propositions à condamner, et «le qualifier chaque proposition. Juridiquement, ce jugement doctrinal «les qualificateurs n'a aucun caractère officiel; c'est une

simple consultation qui vaut par les raisons sur lesquelles elle s'appuie. Elle sera soumise à l'appréciation « des consultants et des cardinaux qui pourront l'adopter ou la rejeter. » L. Choupin, *op. cit.* p. 68⁶⁹.

Un secret spécial protège toutes les « causes, affaires, et autres choses, dites, traitées, faites dans le Saint-Office. » « Ce secret oblige les cardinaux, les consultants, les qualificateurs, les reviseurs de livres, les employés du Saint-Office, et tous ceux (évêques, médecins, experts...) qui ont été légitimement mis au courant des dites choses. L'accusé, les témoins, ne sont soumis qu'à la loi du secret ordinaire. Le secret du Saint-Office oblige même une fois l'affaire terminée *in tantum rebus exceptis quæ in fine et expeditione carumdem causarum et negotiorum legitime publicari contigerit*. (Les) ceux qui sont astreints à ce secret peuvent cependant s'entretenir de ce qui en est l'objet avec ceux qui sont légitimement au courant de l'affaire, à condition de ne rien leur révéler de ce qu'ils ne doivent pas savoir.

Ceux qui violent le secret du Saint-Office encourent *ipso facto* une excommunication réservée au souverain pontife, dont le pape seul, en dehors du péril de mort, peut les absoudre. Voir les deux décrets de Clément XI (1^{er} décembre 1709) et de Clément XIII (1^{er} février 1759) relatifs à ce secret, dans *Le canoniste contemporain*, 1898, p. 134-139, et le commentaire qu'en a donné le cardinal Gennari, *Consultazioni morali*, Rome, 1902, cons. 108, p. 511-553. Pie X a étendu ce secret aux membres consultants, officiers et employés de la Consistoriale (1908) et Pie XI à ceux de la Congrégation des affaires ecclésiastiques extraordinaires (1925).

Nous ne mentionnons que quelques ouvrages postérieurs à la réorganisation des congrégations romaines par Pie X (1908) : A. Monin, *De curia romana*, Louvain, 1912; J. Sinner, *Im curie romaine*, Paris, 1909; L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, 3^e 61., Paris, 1929; Wernz-Vidua, *Jus canonicum*, t. II. *De personis*, Rome, 1923; V. Martin, *Les congrégations romaines*, Paris, 1930.

F. CIMETIER.

OFFICE DIVIN. — Par office divin, le code de droit canonique désigne à la fois les heures canoniques, et la messe conventuelle, soit dans les chapitres cathédraux ou collégiaux (can. 413), soit dans les communautés religieuses tenues à l'office du chœur (can. 610). On n'envisagera dans cet article que les *heures canoniques* dont la psalmodie ou la récitation *en commun* est obligatoire dans les chapitres et dans certaines communautés religieuses (can. cit.), mais dont la récitation *privée* est également prescrite aux clercs dans les ordres sacrés (can. 155), aux bénéficiers (can. 1475), et aux profès solennels non convuls des ordres religieux, lorsqu'ils n'ont pas assisté à l'office du chœur (can. 610).

On n'exposera pas la formation et le développement de ces heures. Ces questions sont traitées par les historiens du bréviaire : dom S. Baumer, *Geschichte des Ürcuier*, Fribourg, 1895, trad. en français par dom H. Biron, *Histoire du bréviaire*, 2 vol., Paris, 1905; P. Batiffol, *Histoire du bréviaire romain*, 3^e édition refondue, Paris, 1912; J. Baudot, *Le bréviaire*, Paris, 1929; A. Molien, *L'office romain*, dans *Liturgia*, Paris, 1930, p. 555-611.

Les questions proprement liturgiques ne seront pas non plus abordées dans cet article, où l'on examinera seulement, du point de vue canonique et moral, l'obligation des heures canoniques. I. Histoire de l'obligation. II. Discipline actuelle.

I. Histoire de l'obligation. — Le C'est le dimanche seulement que les premiers chrétiens se réunissaient pour pratiquer leur culte. Dans ces réunions,

on célébrait l'eucharistie, et cette célébration était précédée, dans la nuit du samedi au dimanche, d'une veille de prières occupée par le chant des psaumes, la lecture de la Bible, et la récitation d'oraisons. De bonne heure cependant furent institués, dans la semaine, des jours de jeûne, le mercredi et le vendredi, qui comportèrent aussi des prières, des lectures, des chants, des exhortations, mais non partout la célébration de la messe. Dans les trois premiers siècles, il ne semble pas qu'il y ait eu de prières collectives, *communales*, faites par le clergé et les fidèles, en dehors de ces réunions de culte. « La prière commune, collective, faite au même endroit par toute l'église locale, n'avait lieu qu'aux jours et heures des assemblées. » L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 5^e éd., Paris, 1920, c. xvi.

Cependant ces réunions ne suffisaient pas à la piété des fidèles. « L'usage s'établit de bonne heure de consacrer à la prière *privée* les derniers instants de la nuit, le temps qui s'écoule entre le chant du coq et le lever du jour; puis, à la fin de la journée, l'heure mélancolique où le soleil disparaît, où l'ombre se fait, où il faut allumer les lampes de la maison. C'étaient là les prières fondamentales, universellement en usage, la prière du matin et celle du soir, matines et vêpres. » L. Duchesne *loc. cit.* Dans le cours de la journée aussi, les chrétiens prirent l'habitude de sanctifier par la prière, comme l'avaient fait les Juifs, la troisième, la sixième et la neuvième heure. Le clergé se conformait sans doute en son particulier à ces pieux usages, mais cela ne changeait en rien le caractère essentiellement privé de ces prières.

2° A partir du iv^e siècle, dans les congrégations d'ascètes et les monastères, on récita *en commun* ces prières aux différentes heures du jour et de la nuit, et bien vite les communautés chrétiennes, sous l'influence des ascètes et des vierges vivant au milieu d'elles, adoptèrent ces pratiques. « L'auteur des *Constitutions apostoliques* insiste déjà pour que l'évêque réclame des fidèles l'assistance aux offices du matin et du soir, même à ceux des trois heures du jour. Il suppose que ces offices se célèbrent *dans l'église*, et que l'évêque y prend part avec son clergé. » L. Duchesne, *loc. cit.* Dès le v^e siècle, l'office est célébré tous les jours dans les églises aux heures canoniques, avec la participation du clergé et sous sa direction.

3° « Une fois installée dans l'église, la prière privée n'en devait plus sortir. Les ascètes isolés, les vierges vivant dans le monde, disparurent bientôt, ou se rattachèrent aux monastères pourvus d'oratoires, dans lesquels la congrégation célébrait ses offices. Mais le pli était pris. Les fidèles, tout en n'y assistant pas, trouvèrent très convenable que les offices fussent célébrés dans leurs églises par le clergé, et celui-ci dut accepter la continuation d'un service assez onéreux dans sa régularité, auquel il avait été d'abord étranger. L'obligation de l'office, comme celle du célibat, est un legs de l'ascétisme au clergé. On peut même dire que, sur ces deux points, il s'est produit une sorte de concordat tacite. La popularité des parfaits, des continents, des hommes de Dieu, comme on disait, était et se maintint si grande, qu'elle aurait pu mettre en question les titres du clergé à la direction des communautés chrétiennes, si, sur les points principaux, le clergé ne s'était empressé d'adopter le programme des moines... Ainsi naquit pour le clergé l'obligation de célébrer dans les églises publiques, dans les cathédrales de ville et dans les églises paroissiales des campagnes, l'office canonique de jour et de nuit. » L. Duchesne, *loc. cit.* Cette obligation est supposée plutôt qu'établie par les textes de l'époque. Voir L. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. I, l. II, c. lxxi-lxxiv. Elle est rappelée aux

clercs, parfois sous des peines sévères, par les conciles : L^e concile de Tolède (100), can. 5; Vannes (465), can. 14; Agde (506), can. 30; l^e d'Orléans (511), can. 26; Épaone (517), can. 25; II^e de Vaison (529), can. 3-5; II^e d'Orléans (533), can. 11; II^e de Tours (567), can. 18, etc. Dans son «ode, Justinien en prescrit énergiquement l'accomplissement : *Sancimus ut omnes clerici per singulas ecclesias constituti per seipsos nocturnas et matutinus et vespertinas preces canant, ne ex sola ecclesiasticarum rerum consumptione clerici appareant, nomen quidem habentes clericorum, rem autem non implentes clerici circa ministerium domini Del. Turpe enim est, pro ipsis scriptos, necessitate ipsis inducta, canere. Si enim multi laicorum, ut sure aninue consulant, ad sanctissimas ecclesias confluentes studios circa psalmos se ostendunt, quomodo indecens non /uerit clericos ad id ordinatos non implere suum munus?* L. XLII. § 10, Cod., de *episcopis*, l. 3.

1° Il ne s'agit, dans tous ces textes et dans ceux qui suivent, que de l'assistance obligatoire aux offices publics; mais il semble bien que la coutume ait demandé peu à peu aux clercs de suppléer en particulier à ces prières, lorsqu'ils n'y avaient pas pris part. Saint Basile l'avait exigé de ses moines : *Si corporaliter adesse cum ceteris non occurrat ad orationis locum, in quocumque loco inventus /uerit, quod devotionis est expleat.* Reg., c. cvii. Saint Benoît avait prévu aussi dans sa règle, c. L, « que les frères qui sont tout à fait loin du travail et ne peuvent arriver à l'heure voulue à l'oratoire, accomplissent l'œuvre de Dieu là même où ils travaillent...; et de même feront aussi les moines en voyage. » Beaucoup de saints personnages, et même de pieux laïques en agissaient ainsi. Voir Thomassin, *loc. cit.* Comment les ecclésiastiques ne les auraient-ils pas imités, eux qui avaient été ordonnés pour le service divin : *quomodo indecens non /uerit clericos ad id ordinatos non implere suum munus*, pour reprendre le raisonnement de Justinien.

5° C'est la même discipline, la infime coutume, que nous retrouvons du VI^e au VII^e siècle. Voir Thomassin, *op. cit.*, c. lxxv-lxxix. Elle s'affirmit encore avec l'institution des communautés de clercs au temps des Carolingiens : témoin le texte d'Irénée de Helms (*Capitula*, c. 9) cité au Décret de Gratien, dist. XCL c. 2, comme emprunté à un concile de Nantes, et cité de nouveau dans les Décrétales de Grégoire IX, l. III, Ht. xi.i, c. 1, comme un texte du concile d'Agde. *Presbyter marie, matutinali officio expleto, pensum servitutis sure canendo primam, tertiam, sextam, nonam [vesperamque] persolvat, ita tamen ut postea horis competentibus... publice compleantur.* Voir aussi : concile de Cloveshoe (717), can. 15; Aix-la-Chapelle (817), can. 126 sq.; Bégynon de ITüm, *De synod, causis*, l. 1, c. xxvi-xxvii. Voici, d'après ce dernier texte (vers 900), ce dont les visiteurs doivent s'enquérir : *S7 clericum habeat presbyter qui cum eo psalmos cantet. Si nocturnis horis ad matutinas laudes persolvendas omni nocte surgat. Si primam, tertiam, sextam, nonam certo tempore signo ecclesie denuntiet*, etc. Cf. Thomassin, *op. cit.*, c. lxxx-lxxxii. D'après la règle de saint Chrodegang, c. xxiv et xxvii, les clercs de la vie commune qui n'avaient pas assisté à l'office du chœur devaient le réciter en particulier : *S'i longe ab ecclesia aliquis /uerit, ut ad opus Dei per horas canonicas occurrere non possit, agat opus Dei cum timore divino, ubi tunc /uerit... Quicumque ex clero in itinere cum episcopo vel cum alio proficiscuntur, ordinem suum, in quantum iter vel ratio permiserit, non negligant.*

6° Après la dissolution de la vie commune dans le clergé, l'Office divin ne fut plus guère psalmodié en commun que dans les églises cathédrales, collégiales et conventuelles; mais les clercs, au moins les clercs majeurs et les bénéficiers, restèrent tenus à la récitation

privée des heures canoniques. Voir Thomassin, *op. cit.*, c. lxxxiv-lxxxviii. Le IV^e concile du Latran (1215) blâme l'irrégion de ces clercs qui, après avoir passé une partie de la nuit en conversations oiseuses, se lèvent au point du jour pour réciter à la hâte leurs matines, can. 17. Le concile de Trèves (1227) oblige tout prêtre à avoir un bréviaire dans lequel, même en voyage, il puisse réciter les heures, can. 9. À partir du XIII^e siècle, les canonistes et les moralistes enseignent couramment qu'il y a obligation pour les clercs (majeurs) et les bénéficiers de réciter les heures canoniques. En 1302, un concile tenu à Penafie¹, en Espagne, décrète : *ut quilibet clericus in sacris ordinibus constitutus, vel alias beneficium ecclesiasticum cum rura vel sine cura obtinens, legitimo impedimento cessante, quotidie horas canonicas recitet, ut tenetur...*, can. 1, et il porte des peines contre les négligents. Le concile de Bâle en 1435, sess. xxi, can. 5, rappelle cette obligation et donne à ce sujet d'utiles avis. *Quoscumque beneficiatos, seu in sacris constitutos, cum ad horas canonicas tenentur, admonet luce nanta synodus... ut non in gutture, vel inter dentes, seu deglutendo aut syncopando dictiones, nec colloquia vel risus intermiscendo, sed sive soli, sive associati, diurnum nocturnumque officium reverenter verbisque distinctis peragant, ac (ali in loco unde a devotione non retrahantur.* Le 5 mai 1514, par sa constitution *Suprema? dispositionis*, § 38, Léon X porte des peines sévères contre les bénéficiers qui ne réciteraient pas leur office, et Pie V, les renouvelles, en les interprétant, dans la constitution *Ex proximo*, § 1, du 12 septembre 1571.

7° Toutefois, cette obligation n'était nulle part exprimée dans un texte de loi s'appliquant à toute l'Eglise; elle était constatée plus que décrétée (*ut tenetur...; cum ad horas canonicas teneantur...*) et reposait plutôt sur une coutume universelle que nous avons retrouvée aux différentes époques, et dont nous avons essayé de retracer brièvement l'origine et les progrès. Voilà pourquoi, au concile du Vatican (1870), pour répondre à la demande de nombreux évêques, on prépara un texte précis qui fut inséré dans le schéma *De vita et honestate clericorum*, c. ii. *Clerici cujusvis ritus et nationis beneficiati, vel sacris initiati ordinibus, quamvis nullum ecclesiasticum beneficium /uerint assecuti, meminerint (ce n'est donc pas une nouvelle obligation, mais le rappel d'une obligation ancienne) se ad divinum officium integrum quotidie sive in ecclesia sive privatim recitandum sub gravis culpte reatu teneri.*

On sait que le concile n'eut pas le temps de voter des décrets disciplinaires, et il fallut attendre jusqu'au code de droit canonique (1917) pour avoir enfin ce texte de loi sur la récitation des heures canoniques.

11. Discipline actuelle — Nous exposerons rapidement : 1° quels sont ceux qui sont tenus à la récitation de l'office divin; 2° comment doit être récité l'office divin; 3° quelles causes font cesser l'obligation de l'office.

10. *Quels sont ceux qui sont tenus à la récitation de l'office divin.* — Sont tenus à la récitation de l'office divin les clercs dans les ordres sacrés, can. 135, et les bénéficiers, can. 1175. Cette récitation est par ailleurs, obligatoire dans les chapitres, can. 413, et dans certains instituts religieux, can. 610. — Voici du reste à ce sujet les différents canons du code de droit canonique.

1. Les clercs qui ont reçu les ordres majeurs, à l'exception de ceux qui ont été réduits à l'état laïque, (can. 213 et 214), sont obligés de réciter entièrement chaque jour les heures canoniques, en se conformant à leurs propres livres liturgiques approuvés. * Can. 135.

2. « En plus des charges particulières de son bénéfice, tout bénéficiaire, même s'il n'est pas dans les ordres sacrés, est tenu de réciter chaque jour les heures cano-

niques. » Can. 1175. Cette obligation est même sanctionnée pour lui par une peine : « Si, sans empêchement légitime, il n'y satisfait pas, il ne fait pas siens les fruits de son bénéfice, au prorata de son omission, et doit les distribuer aux pauvres, ou à la fabrique de l'église, ou au séminaire diocésain. » C'est la peine autrefois portée par Léon X, et interprétée par Pie V (foc. d.). D'après l'interprétation authentique de Pie V, l'omission de tout l'office fait perdre tous les fruits du bénéfice; l'omission de matines, ou de toutes les autres heures, en fait perdre la moitié; l'omission d'une heure (autre que matines) en fait perdre un sixième. Suivant une opinion assez commune, et qu'on peut suivre en pratique, il ne s'agit pas là de tous les fruits du bénéfice, mais seulement de ceux qui correspondent à la récitation de l'office. Or, pour beaucoup de bénéficiaires, pour les curés notamment, cette récitation n'est qu'une partie minime de leurs obligations; et par suite il semble bien qu'un curé s'acquittant de ses autres devoirs n'aura pas grand'chose à restituer en raison de l'omission de son bréviaire. Voir Génicot-Sahmans, *Institutiones theologiae moralis*, 11e éd., t. I, Bruxelles, 1927, n. 47.

3. » Tout chapitre est obligé de s'acquitter chaque jour de l'office divin au chœur, *salas foundationis legibus*. L'office divin comprend la psalmodie des heures canoniques, et la célébration avec chant de la messe conventuelle. » Can. 113. Les canons suivants, 111 à 417, précisent cette discipline.

4. Dans les *instituts religieux* d'hommes ou de femmes où existe l'obligation du chœur, l'office divin doit être récité par la communauté dans toutes les maisons où il y a au moins quatre religieux obligés au chœur et présentement libres d'empêchement légitime, et même moins de quatre si les constitutions en ont ainsi décidé. La messe répondant à l'office du jour selon les rubriques, doit aussi être célébrée chaque jour dans ces mêmes instituts d'hommes, et même, autant que possible, dans ceux de femmes. Dans ces mêmes instituts d'hommes ou de femmes, les profès de vœux solennels absents du chœur doivent, à l'exception des convalescents, réciter en leur particulier les heures canoniques. » Can. 613. Le religieux sécularisé ou renvoyé, après avoir quitté son institut, n'est plus tenu, en vertu de sa profession, à la récitation des heures canoniques. Can. 640, 618, 669. Il n'y serait tenu, à un autre titre, que s'il était dans les ordres sacrés, ou titulaire d'un bénéfice.

2° *Comment doit être récité l'office divin.* — L'office divin est déterminé dans les moindres détails dans les livres liturgiques, approuvés par l'Église, qui le contiennent, et qu'on nomme bréviaires. Il y a obligation de s'en conformer, pour le choix de l'office, pour la succession des heures, etc., aux prescriptions ou rubriques contenues dans ces livres. Cette obligation est plus ou moins grave suivant l'importance de ces prescriptions : voici quelques précisions données par les moralistes.

1. *Sur l'office à réciter.* — On doit réciter chaque jour l'office indiqué dans son *Ordo*. Si, par erreur, on a récité un autre office, on n'est pas obligé de réciter en plus l'office omis, et on applique le principe : *officium pro officio*. Si on découvre l'erreur au cours de l'office, *error corrigitur ubi deprehenditur*, à moins que la récitation de l'office erroné ne soit trop avancée, il y aurait faute à remplacer volontairement et sans raison un office par un autre : faute grave, si l'office choisi était beaucoup plus court; faute légère si les deux offices étaient à peu près équivalents.

2. *Sur la succession et l'interruption des heures.* — Il y aurait faute légère à intervertir sans raison l'ordre des heures canoniques; à s'interrompre sans raison dans la récitation d'une heure : on autorise cependant

une interruption de trois heures entre chacun des nocturnes de matines. Même s'il y a obligation de ne pas interrompre, il n'y a jamais obligation de recommencer.

3. *Sur le temps de la récitation.* — C'est de minuit à minuit (usuel, local, ou légal) que doit être récité l'office. Toutefois on peut réciter matines et laudes la veille à partir de 11 heures; certains induits permettent même de le faire à partir de midi. Bénévolement, le prêtre devrait avoir dit matines et laudes avant sa messe, prime et tierce avant midi, et ne dire vêpres et compiles qu'après midi.

4. *Sur les qualités requises de cette récitation.* — La récitation de l'office doit être *vocale* : il ne suffit pas de lire son office, il faut le dire. — Elle doit être *entière* : l'omission d'une heure, même d'une petite heure, est considérée par les théologiens comme grave. Si on récite l'office avec un compagnon, même non tenu à l'office, on n'a pas à réciter vocalisant les versets ou leçons dits par lui : la récitation alternée suffit. — Cette récitation doit être *attentive*, voir *Amatorem*, t. I, col. 2219-2220, et *dévot*. L'intention générale habituelle de faire de cette récitation un acte religieux suffit du reste à l'accomplissement du précepte.

3° *Quelles causes font cesser l'obligation de l'office ?* — Les théologiens en indiquent quatre : *L'impossibilité physique* : manque de bréviaire, cécité. Dire alors les parties (pic l'on sait par cœur, si elles forment un tout; — *l'impossibilité morale* : maladie, fatigue sérieuse, scrupule; — *des occupations urgentes*, moralement obligatoires (confessions, sermons...), lorsqu'elles ne laissent pas le temps de dire l'office; — *enfin la dispense*. Celle-ci ne peut être accordée par les Ordinaires que provisoirement, dans les cas urgents, et pour de justes motifs (can. 81). Lorsqu'on a obtenu de Rome non pas la dispense, mais la commutation de son obligation, la récitation des prières substituées au bréviaire est régulièrement obligatoire *sub gravi*, comme le bréviaire lui-même.

F. CIMETIER.

OLAH Nicolae, prélat hongrois (1191-1568). Né à Hennansladt (Transylvanie), en janvier 1191, d'une famille qui s'apparentait aux princes de Moldavie, il entra dès 1510 à la cour du roi Ladislas VII (1490-1516). La mort de celui-ci arrêta un instant sa carrière; Nicolas entra dans la cléricature et obtint un canonical d'abord à Pécs (Fünfkirchen), puis à Eszlergrom (Gran). Appelé comme secrétaire à la cour de Louis II et de Marie, en 1521, il accompagna la reine Marie, après le désastre de Mohacz (1526), où Louis avait perdu la vie, dans les Pays-Bas dont celle-ci avait reçu de Charles-Quint le gouvernement (1531). Il remplit dans les Pays-Bas les fonctions de ministre pendant huit ans. Devenu en Hongrie, il fut, en 1513, nommé par Ferdinand Ier chancelier du royaume et désigné pour l'évêché de Zagreb (Agram), mais cette ville étant alors occupée par les Turcs, la nomination n'eut pas d'effet; dans la bulle qui le nomme le 1 juillet 1550 au siège épiscopal d'Eger (Erlau), Olah est désigné comme *clericus Transilvanensis*. En 1551, il est transféré sur le siège primatial de Gran, dont il sera titulaire jusqu'à sa mort, avec résidence à Tymau. Il s'employa très activement à réformer tant l'archidiocèse que les évêchés suffragants. Plusieurs synodes importants furent tenus à Nagy-Szombat (Tyrnau) en 1560, 1561, 1562, 1563, 1566 dont les deux premiers furent des synodes provinciaux. Pour lutter plus efficacement contre l'hérésie protestante, le primat contribua à la fondation du collège des jésuites de Nagy-Szombat et à l'institution d'un séminaire. En 1562, il avait été nommé par Ferdinand Ier lieutenant-général du roi; en 1563 il

couronnait Maximilien. Il mourut à Tymau le 11 janvier 1668.

Erudit et lettré, Nicolas Olah avait composé un certain nombre d'ouvrages qui ne furent pas tous publics de son vivant. Mentionnons, à titre de curiosité, un *Processus universalis*, traité d'alchimie publié sous le pseudonyme de Nicolaus Melchior, dans le *Musicum hermeticum* imprimé à Francfort en 1525. Plus important est-il comme historien de la Hongrie: durant son séjour à Bruxelles, il avait composé une description de la Hongrie et une esquisse de l'histoire d'Attila. C'est ce dernier travail, *Attila sloe de initiis Atilani per Pannonias imperii*, qui vit d'abord le jour, à Bâle, en 1568, puis dans les *Herum Hungarlearum decades* de Bonlinius; l'autre, *Hungaria sire de originibus geniis, regni Hungariae situ, habitu atque opportunitatibus*, parut seulement dans *VApparatus ad historiam Hungariae* de Matthias Bel, Presbourg, 1735, avec *VAttila* et un *Compendarium sub alatis chronicon*; édition séparée des deux ouvrages: *Nicolai Olahi melropolitae Strigoniensis Hungariae et Attila*, Vienne, 1763. On a publié, en 1876, dans les *Monumenta Hungariae historica*, 1^{re} sect., t. xxv, le *Codex epistolaris* de notre auteur, comprenant les lettres reçues et expédiées par lui entre 1526 et 1538, celle de correspondance est du plus vif intérêt. Mais c'est surtout le réformateur ecclésiastique qu'il conviendrait d'étudier, A ce point de vue la collection du P. C. Pöterfy, S. J., rendra les plus grands services: *Sacra concilia Ecclesiae romano-catholicae in regno Hungariae celebrata*, I. n, Presbourg, 1712, p. 1-181. Outre les diverses actions judiciaires entreprises pour la réforme des monastères et des collégiales, outre la description des divers synodes célébrés par Nicolas Olah, on y trouvera un volumineux exposé de la doctrine chrétienne composé par le primat: *Catholica ac Christiana religionis praecipua quadam capita de sacramentis, fide et operibus, de Ecclesia, de utraque justificatione ac aliis*, *ibid.*, p. 45-127. L'exposé se limite aux questions que venait de soulever la controverse protestante, mais, dans son vigoureux raccourci, il donne une image très exacte des positions dogmatiques et disciplinaires prises par l'Eglise catholique; on dirait d'une première édition du *Catéchisme du concile de Trente*. — On trouvera également, dans le recueil mentionné, la bulle adressée à N. Olah par Pie IV, l'autorisant à permettre dans sa province ecclésiastique la communion *sub utraque* dans des conditions nettement définies; de même le décret de l'empereur-roi Ferdinand I^{er} réglant l'exercice de cette concession, décret à la rédaction duquel l'archevêque de Gran dut avoir quelque part. On sait que la concession du calice aux laïques fut, bientôt après, retirée par le pape Pie V.

Notice* littéraire* dans M. Bel, *Hungaria nova*, t. I. Vienne, 1735, p. 472 »q.; N. Mtuzka. S. J., *Series palatinorum regni Hungariae*, Tymau, 1752; reproduite presque textuellement dans A. Horányi, *Memoria Hungarorum et provincialium scriptis teditis notorum*, t. n. Vienne, 1776, p. 004-705; pour les «latins de l'épiscopat. Culte), *Hierarchia catholica Medii Aevi*, I. m. Munich, 1910.

É. AmANN.

OLAVIDÉ Pablo Antonio José, comte de Pilos (1725-1803). homme d'État et économiste, naquit à Lima, en 1725; il fut auditeur de la province de Lima et se dévoua au bien public, lors du tremblement de terre qui détruisit la plus grande partie de la ville, le 29 octobre 1746. Accusé de dilapidation et d'impiété, pour avoir simultanément fait ériger une église et un théâtre, il fut appelé à Madrid. Après des aventures romanesques, qui aboutirent à son mariage avec dona Isabella de los Bios, veuve opulente, il s'abandonna à la vie de plaisir et fut ha-

biles spéculations commerciales, qui lui valurent une grande célébrité. Il travailla à l'expulsion des jésuites en 1767, et devint intendant des quatre provinces de l'Andalousie. Dans cette fonction, il enrichit le pays qui l'honora comme son bienfaiteur, mais suscita de nombreuses attaques contre les pratiques de la religion catholique le firent soupçonner d'hérésie; il fut enfermé dans les prisons du Soinl-Oflice, en 1776, jugé le 21 novembre 1778 et condamné; en 1780. il put s'échapper d'Espagne et se réfugia en France, où il fut accueilli comme un martyr de l'intolérance, et célébré par les poètes. Il se retira à Toulouse, puis à Paris, et, durant la Révolution, vécut sur les bonis de la Loire. Il retourna plus tard en Andalousie, où il mourut en 1803. Revenu à la religion de son enfance, il entreprit d'en faire l'apologie tout en racontant sa propre histoire, dans un écrit qui eut un très grand succès en Espagne: *El Eoangeho en trionjo*, 1798. Cet écrit a pour but de défendre la religion catholique contre l'incrédulité; il eut de nombreuses éditions et fut traduit en français par Buynaud des Echelles, 4 vol. in-8°, Lyon, 1805. et 3 vol. in-8°, Lyon, 1821, sous le titre: *Triomphe de l'évangile ou Mémoires d'un homme du monde, revenu des erreurs du philosophisme moderne*.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxxi, p. 222-224; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxvni, col. 383-391; Quérard, *La France littéraire*, t. Vf, p. 178; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VT, 1849, p. 278; J.-F. Botirgoing, *Tableau de l'Espagne moderne*, 4^e édit., Paris, 1807, t. i, p. 376-387, t. II, p. 407; t. m. p. 88-84; t. TV, p. 150, 385. 408; *L'Ami de la Religion* du 6 février 1822. t. xxx, p. 385-390 et du 15 juin. t. xxxii, p. 145-118.

J. Cahheyhe.

OLDOINI Augustin, de la Compagnie de Jésus (1612-1683). — Né à la Spezzia, il entra au noviciat en février 1628, prononça ses vœux à Naples où il professa quelque temps; après avoir séjourné à Home, il passa à Pérouse où il composa la plupart de ses ouvrages; il mourut à Pérouse le 23 mai 1683. — Son œuvre littéraire est surtout d'ordre philologique et historique. Le théologien doit connaître ceux de ses ouvrages qui se rattachent à l'histoire des papes dont Oldoini s'était fait une spécialité: *Necrologium pontificum ac pseudo-pontificum romanorum*, Home, 1671; *Atheiurum romanum in quo pontificum et cardinalium scripta exponuntur*, Pérouse, 1676; mais surtout la réédition, avec de nombreuses notes supplémentaires, de l'ouvrage de Ciaconi, O. P., *Villic et res gestae pontificum romanorum*; les deux in-folios de Ciaconi parus à Home en 1630, deviennent ainsi 4 énormes in-folios, Home, 1677. — (7. Mcuschcn a publié en 1731, dans *Ctrmonialia electionis PP. RR.*, Francfort, un *Catalogus eorum qui de romanis pontificibus scripserunt*, extrait de *i'Athemrum romanum*.

Hoefcr, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxvni: Sonuncr-vogel. *Ribl. de la Comp. de Jésus*, t. v, col. 1880.

E. Amann.

O'LEARY Arthur, capucin irlandais (1729-1802). — Né à Fanlobbus. près de Dunmanway (comté de Cork), en Irlande, en 1729, il prit l'habit des capucins à Saint-Malo en France, où il fit ses études et où il fut ordonné prêtre. Pendant la Guerre de sept ans, il fut chapelain des prisonniers de guerre irlandais, détenu en France. En 1771. il retourna en Irlande, où il s'adonna au ministère des âmes. Accusé, en 1789, de trahison envers ses compatriotes (ce que de sérieux historiens contestent cependant), le P. Arthur quitta sa patrie et s'établit à Londres, où il exerça, jusqu'à sa mort, les fonctions de chapelain de l'ambassade espagnole. Il fréquenta assez assidûment Burke, Sheridan, Fox, Fitzwilliam et d'autres grands personnages à tendances libérales. Il mourut à Londres le 8 jan-

vicr 1802. Célèbre connue prédicateur, écrivain et contmversisto, il a publié de nombreux /ouvrages, qui se distinguent par ln profondeur de la doctrine, par ln tolérance avec laquelle il traite scs adversaires et par rattachement à l'Église romaine. Mais son zèle exagéré pour la religion a été la cause qu'il admit trop vite des personnes au catholicisme et qu'il s'exposa inconsciemment au danger d'hétérodoxie. Parmi les nonibeux ouvrages dus à la plume de O'Leary, citons : 1. .1 de/ense o/ the divinity o/ Christ and the immortality o/ the soul ; -2. *Loyalty asserted or the Test Oath vindicated*, s. l., 1777; — 3. *An address to the catholic people of Ireland concerning the apprehended french invasion*, Cork, 1779; — 4. *Three adresses to the Whiteboys*, s. l. et s. d. (vers 1787); — 5. *Sermon in behalf of the french refugees*, prononcé à Londres le 8 mars 1797 et publié dans *Monthly review*, t. xxm, 1797, p. 119; — 6. *Funeral sermon on pope Pius VI*, prononcé à Londres, le 16 novembre 1799, devant le cardinal Erskine, de nombreux évêques, un grand nombre de nobles anglais et quelques aristocrates français exilés; ce sermon a été imprimé dans *Monthly review*, t. xxxn, 1800, p. 97. — 7. *Address to the Lords spiritual and temporal of Great Britain*, Londres, 1800: splendide défense du clergé catholique et des ordres religieux, prononcée au Parlement; — 8. *Tracts and sermons of O'Leary*, Londres, 1781; cet ouvrage contient tous les tracts et les sermons de O'Leary, publiés jusqu'en 1781; — 9. *Essay on toleration*; — 10. *A reply to John Wesley*, dans *Freeman's Journal*, 1786.

Jean de Hntlsbonne Klein, *Appendix ad Bibliothecam scriptorum capaccitiorum*, Home, 1852, p. 11; England, *Life of Rep. Arthur O'Leary*, Cork, 1822; Froude, *The English in Ireland In the eighteenth century. Life und times of Henry Gratian*, Londres, 1832-1816; *Monthly review*, t. xxiii, 1797, p. 119, t. xxxn, 1800, p. 97; M. B. Buckley, *Life of Rett, Arthur O'Leary*, Dublin, 1868; *Historicxl and archeological journal*, Cork, septembre 1892; E. O'Leary, *O'Leary Arthur*, dans *The catholic encyclopedia*, t. xi. New-York. 1911, p. 210; O'Leary (*Arturo*), dans *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, Barcelone, l. xxxix, p. 991.

A. Teet aer t.

OLIER Joan-Jacques. ecclésiastique français, fondateur de la Compagnie de Saint-Sulpicc (1608-1657). 1. Vie. 11. Œuvres. III. Doctrine.

L Vie. — 11 naquit le samedi 20 septembre 1608, à Paris, rue du roi de Sicile sur la paroisse Saint-Paul. Baptisé le même jour sous le nom de Jean, il fut vers sa dixième année, appelé Jean-Jacques dans la famille, en souvenir de son plus jeune frère, mort en bas âge; usurpation de nom qu'il approuva lui-même en prenant à la confirmation le nom de Jacques. Sa famille était originaire de Chartres, mais, depuis le premier tiers du xvr siècle, plusieurs membres s'étaient fixés à Paris, eu qualité de maîtres des requêtes et de conseillers au Parlement. Son père Jacques Olier, seigneur de Verncuil, maître des requêtes, grand audiencier de France, s'était uni en 1599 à Marie Dolu, d'une famille noble du Bern.

L'enfant n'avait que 9 ans (1617) quand son père fut nommé Intendant à Lyon. Ce fut au Collège de la Trinité, tenu par les jésuites, qu'il lit ses études classiques. En 1622, saint François de Sales, de passage à Lyon, le bénit et dissipa les craintes de la mère effrayée des saillies vives et Impétueuses de son caractère qui lui semblaient s'allier difficilement avec l'état ecclésiastique, où on l'avait engagé par la tonsure et par des bénéfices: le prieuré de Saint-Georges de Bazalnvillc, et le prieuré de la Trinité de CUsson « Dieu prépare, lui dit-il, en cc bon enfant un grand serviteur à son Église. » De retour à Paris en 1624, il continua scs études au Collège d'Harcourt

où, durant les deux années réglementaires, il suivit les cours de philosophie sous deux célèbres professeurs, Pierre Padet et Jacques de Chevreuil. Il fut reçu maître es-arts le 18 juillet 1627. Alon il s'inscrivit à la faculté de théologie, où, pendant trois années, il fut à l'école de maîtres éminents tels que André Duval, Pierre Leclerc, Nicolas Lambert, Jacques Hcnncquin, Jacques Lescot et Alphonse Le-moine. La tentative qu'il soutint dans les premiers jours de janvier 1630, terminait la série d'examens qui lui donnaient le litre de bachelier en théologie.

Ccs trois années de sérieuses études théologiques lui préparèrent un solide fondement auquel il put rattacher plus tard les voies mystiques apprises dans les auteurs spirituels ou par scs propres expériences.

Durant ces études, s'il n'y eut pas dans sa vie d'écarts graves, il n'avait pas toutefois le souci de sa perfection. En février 1629, étant allé à la foire Saint-Germain avec deux de scs amis, étudiants ecclésiastiques, une sainte veuve inconnue de lui, Marie Mousseau, leur reprocha de se laisser entraîner aux divertissements et vanités du siècle. « Hélas l ajouta-elle, que vous me donnez de peine l il y a longtemps que je prie pour votre conversion. » Cc premier avertissement l'impressionna vivement, mais ne fut pas de nature à le jeter corps perdu dans la voie de la perfection. D'autres interventions semblables devaient bientôt suivre pour le livrer tout entier à la grâce.

Les règlements de la faculté imposant après le baccalauréat une relâche de deux ans avant d'être admis à suivre les cours de licence, il utilisa cette trêve scolaire pour un voyage et un séjour à Rome, avec la pensée d'y étudier la langue hébraïque. A peine arrivé, une maladie des yeux empêcha toute étude. Les remèdes humains s'étant montrés sans effet, il résolut de se rendre à Lorctte pour demander sa guérison. Là, dans le sanctuaire de Notre-Dame, il reçut le coup décisif de la grâce qui le jeta désormais tout entier dans le chemin de la sainteté.

La mort de son père, qu'il apprit à son retour n Home, le ramena à Paris. Les années 1631-1632 se passent dans les pratiques les plus audacieuses, souvent héroïques, du zèle et de la charité surtout envers les pauvres. Il reçoit le sacerdoce le 21 mai 1633. Saint Vincent de Paul, qui était alors son directeur, seconde les désirs d'apostolat qui le dévorent. Sn première mission fut, en Auvergne, la contrée aux environs de son abbaye de Pébrac. Il s'y prépare à Saint-Lazare par une fervente retraite, durant laquelle il fut favorisé de deux apparitions de la Mère Agnès, prieure des dominicaines de Langcac, qui avait reçu de la sainte Vierge la charge de prier pour l'abbé de Pébrac. A peine cut'il commencé sa mission à Pébrac (1631), que la réputation de sainteté de la prieure de Langcac lui lit désirer de la voir et de s'entretenir avec clic.

Dans la première entrevue il reconnut en elle la sainte visiteuse de sa retraite à Saint-Lazare et leurs deux âmes furent étroitement unies en Dieu. Les années 1636-1637 furent marquées par une seconde mission en Auvergne. En 1638-1639 le champ d'action fut la Bretagne, les environs de son prieuré de CUsson : tout près, se trouvait un monastère de l'ordre de Fontcvrault, appelé la Hégripllerc, dont le relâchement était un scandale pour la contrée. Il le ramena à l'observance régulière et à la ferveur. Ccs cinq années passées dans les missions lui avalent été ménagées par la Providence pour qu'il se rendit compte, avant la fondation des séminaires, du besoin que les peuples avaient de bons prêtres.

Mais pour devenir l'instrument de l'œuvre à laquelle

Dieu le deslinnit, il (allait qu'il passai par l'épreuve, il l'avait demandée pour épurer son amour. Elle lut très rude et dura deux années (décembre 1639-1611). Pour purifier son Âme de tout amour-propre, Dieu lui fit expérimenter le besoin que nous avons de son concours dans l'ordre naturel comme dans l'ordre surnaturel. Il sentit Dieu lui retirant son concours dans les actions ordinaires de la vie, en en paralysant jusqu'à un certain point les effets sensibles. Il lui semblait ressentir les peines intérieures de la réprobation et du dédain de Dieu, avec un continuel ressentiment de la superbe. Il a décrit lui-même dans ses Mémoires les phases de cette, douloureuse épreuve qui eut son contre-coup sur sa santé. Son tempérament n'avait rien cependant d'un névrosé, d'un neurasthénique. L'épreuve qui avait commencé sans que rien la fit pressentir, si ce n'est la demande faite à Dieu, prit fin à Chartres au début de 1611 et aussitôt tout rentra dans l'équilibre et jamais plus dans la suite Il ne ressentit rien de semblable. Mais son Âme était purifiée de toute recherche d'amour-propre et se livra tout entière à l'amour divin.

C'est alors, en 1611, qu'eut lieu un essai infructueux de séminaire à Chartres, après une retraite à Notre-Dame-des-Vertus où Notre-Seigneur lui promit sa protection pour une compagnie d'ecclésiastiques destinée à former des prêtres. M. Olier avec deux autres disciples du P. de Condren, M.M. de Foix et du Ferrier, se fixèrent, le 29 décembre. 1641, à Vaugirard dans l'intention d'y établir un séminaire, comptant que la Providence leur enverrait des disciples ; ce qui ne tarda pas. Dès le mois de janvier eurent lieu les premières entrées. Mais, dans le cours de l'année 1642, le curé de Saint-Sulpice, Julien de Fresque, désespérant de convertir sa paroisse, vint leur offrir sa cure, demandant en échange un prieuré proche de son pays natal, le prieuré de la Trinité de Clusson que possédait M. Olier. Après des refus et des hésitations, sur l'avis de dom Tarrissac, supérieur des bénédictins de Saint-Maur, au monastère de Saint-Germain-des-Prés, duquel dépendait la paroisse Saint-Sulpice, l'offre fut acceptée et signée M. Olier comprit alors le sens d'un songe mystérieux qu'il avait eu deux fois à une époque de sa jeunesse où il avait pensé se faire chartreux. Il vit saint Grégoire le Grand sur un trône, au-dessous de lui saint Ambroise, plus bas une place de curé vacante et plus bas encore quantité de chartreux. Dieu lui avait marqué par là sa place dans la hiérarchie et sa vocation.

La paroisse Saint-Sulpice était alors la plus vaste des paroisses de Paris. Elle comprenait tout le faubourg Saint-Germain d'alors, c'est-à-dire depuis les limites actuelles de la paroisse Saint-Sulpice, à l'Est, toute la rive gauche de la Seine jusqu'au Gros-Caillou inclusivement, et à l'Ouest le terrain plus ou moins bâti allant jusqu'aux territoires des villages de Vaugirard et de Vanves. Elle comptait plus de 15000 habitants*. Cette immense paroisse était la plus dépravée de Paris; l'hérésie, l'impiété, le libertinage y régnaient sans opposition. En face d'une lâche qui avait découragé son prédécesseur M. Olier se prépara par une retraite où il fit le vœu de servitude à Dieu et aux âmes, et Dieu lui fit connaître que cette paroisse la plus déréglée de Paris serait tellement renouvelée par sa miséricorde que les paroisses de la capitale se reformeraient sur elle et qu'elle pourrait servir de modèle à d'autres encore : prédiction qui pouvait alors passer pour invraisemblable et extravagante et qui s'est vérifiée d'une façon incontestable.

Le mal venant d'abord de l'ignorance religieuse, le nouveau curé se proposa de faire connaître Jésus-Christ et ses mystères*. Il commença par réunir eu

communauté les ecclésiastiques* qui des aient le seconder, en leur donnant des règles d'une vie vraiment évangélique. Ne pouvant atteindre par lui-même toute cette immense paroisse, il la divisa en huit quartiers, préposant à chacun d'eux un prêtre chargé de veiller spécialement sur les âmes de cette circonscription, après en avoir dressé un état nominatif. Pour remédier au mal de l'ignorance, il commença par les enfants, établissant pour eux des catéchismes à l'église de Saint-Sulpice et douze autres en différents endroits de sa vaste paroisse. Avec ses collaborateurs il composa un catéchisme que des juges compétents* regardent comme un des plus pratiques. Il eut des réunions pour instruire les gens de service, pages, laquais, très nombreux dans le faubourg, habité par des seigneurs de la cour ou du palais d'Orléans. Il atteignit les gens de métier enrôlés dans les confréries, très multipliées dans le faubourg, mais dégénérées de leur esprit primitif. A l'occasion de leur fête patronale il les instruisit, leur réforma et les prépara à approcher des sacrements. Il ne négligea pas le salut des gentilshommes, les amenant d'abord à refuser les duels, auxquels les engageait alors si fréquemment la tyrannie du faux honneur et en conduisant même un bon nombre à la perfection, comme le maréchal Fabert, M. de Henty et d'autres.

Les dames de condition, les princesses eurent leurs réunions, où il les forma à la solide piété. On peut juger du degré de perfection où il les élevait par les lettres adressées à la princesse de Condé. En un mot toutes les classes de la société furent atteintes par son zèle. S'il eut une prédilection, ce fut pour les pauvres, surtout pour les pauvres honteux, pour lesquels sa charité n'eut pas de bornes, chantée bien ordonnée comme on peut le voir par les règlements dressés pour leur venir en aide.

Son zèle ne négligea point les hérétiques. Les groupements de huguenots dans le faubourg lui avaient fait donner le nom de « petite Genève ». Il chercha à les atteindre par des conférences publiques et particulières qu'il confia aux plus habiles controversistes* comme le célèbre Père Véron. Dieu suscita des hommes simples, mais remplis de science divine, le couleux et Jean Clément et le mercier Baumals, qui ramenèrent à lui un nombre incroyable d'hérétiques. Lorsque le jansénisme tenta de s'établir dans la paroisse, le vigilant curé s'opposa nettement et avec succès à cette hérésie naissante, et malgré les efforts en sens inverse établit et maintint la communion fréquente.

Avec l'instruction, le grand moyen de conversion c'est la prière. Aussi que de prières de jour et de nuit fit-il lui-même et demanda-t-il aux communautés de sa paroisse. Il mit tout son zèle à restaurer le culte public. Le centre du culte est l'eucharistie : il instruisit soigneusement les fidèles sur la dévotion au Saint Sacrement; les pressant de venir fréquemment à la messe et, le dimanche, à la messe de paroisse à laquelle il donna toute la solennité possible: les invitant aussi à venir aux quarante heures. ; l'adoration perpétuelle. Il ranima la ferveur des membres de la confrérie du Saint-Sacrement très anciennement établie dans la paroisse, L'office canonial se chantait tous les jours; des prêtres, les plus âgés, en étaient spécialement chargés, les autres membres de la communauté étant souvent absorbés par les œuvres du ministère. A côté des œuvres de piété, il développa les œuvres de charité pour toutes les nécessités; pressant les fidèles d'y donner de leur personne aussi bien que de leurs biens, étant convaincu qu'elles sont aussi utiles à ceux qui les exercent qu'à ceux qui en sont l'objet.

Le tableau de cette activité pastorale a servi de modèle à beaucoup de curés, même de nos Jours.

En face de ce zèle les oppositions ne manquèrent pas. Trois ans après son entrée dans la paroisse, en 1614, une persécution violente fut soulevée par des gens que gênaient ces réformes, sous prétexte de soutenir les droits de l'ancien curé. Le presbytère fut envahi, pillé, lui-même traîné par les rues, frappé de coups; il ne dut son salut qu'au dévouement d'amis qui réussirent à le faire entrer au palais d'Orléans. L'ordre fut rétabli par l'autorité de la reine, et la persécution ne servit qu'à affermir le bien déjà commencé. En 1632, les deux Frondes donnèrent un singulier exercice à son zèle : la paroisse était alors déjà si bien formée, que, dans l'ensemble, le faubourg resta fidèle au roi; mais les misères profondes, dont ces luttes furent cause, lui donnèrent occasion de multiplier d'une façon incroyable son zèle et sa charité.

Grâce à ces œuvres diverses d'instruction, de piété, de charité, et à la sainteté du curé et de ses collaborateurs, au bout de dix années seulement la prédiction, qui lui avait été faite au début, se réalisa : la paroisse devint la plus fervente de la capitale et le bien produit alors a persévéré à travers le temps et les révolutions et dure encore.

Il avait été également prédit à M. Olier qu'il ne serait curé que pendant dix ans. En 1652, rien ne faisait prévoir qu'il dut bientôt être obligé d'interrompre son ministère, lorsque tout à coup, à la date indiquée, il fut atteint d'une fièvre si violente, qu'il ne restait plus d'espoir au médecin; le 20 juin, il crut devoir donner sa démission et M. de Bretonvilliers, son disciple préféré, fut installé curé de Saint-Sulpice. L'année suivante il fut frappé de paralysie : sa vie se prolongea dans la souffrance, quatre années encore, durant lesquelles il perfectionna l'œuvre du séminaire.

Séminaire. — La mission principale de M. Olier était l'établissement du séminaire. Mais son acceptation de la cure de Saint-Sulpice avait été utile à la fondation de ce séminaire et la fondation achevée, la paroisse fut près de celui-ci comme une école d'application des principes qu'on y recevait.

« Maintenant que Dieu va nous établir sur la paroisse de Saint-Sulpice, il nous montre qu'il veut former en ce lieu un séminaire ouvert à toutes les provinces. Voilà pourquoi Dieu veut l'établir dans un lieu qui n'est ni borné, ni rétréci par aucune juridiction particulière, car cette paroisse n'est d'aucun diocèse : elle relève immédiatement du pape. Ce séminaire étant destiné pour le service de l'Eglise universelle, il était convenable qu'il fût fixé dans un lieu qui n'eût d'autres bornes ou d'autre dépendance que celle du Siège, à l'honneur duquel il se consacrerait entièrement. » Établi d'abord rue Gulsard derrière le presbytère, il fut transféré, en 1615, rue du Vieux-Colombier, dans une construction nouvelle élevée par Le Mercier, l'architecte du Louvre.

M. Olier donna à ce séminaire un règlement, non celui d'un collège, ni celui d'un noviciat, mais qui devait être accommodé à son double caractère de maison d'étude et de formation spirituelle. Il en traça un qu'il dit avoir pris dans les conciles, les Pères et les institutions de saint Charles : ce fut d'abord une ébauche : car il laissa au temps et à l'expérience la charge de préciser et de donner la forme que nous ont conservée les anciens règlements du XVIII^e siècle. Ce qu'il y a de particulier, c'est que la méthode pour obtenir l'accomplissement de la règle diffère du régime de surveillance continue et assez méfiante des séminaires de saint Charles. On compte davantage sur la conscience, sur des procédés de cordialité et

de confiance, sur une discipline paternelle qui assure une obéissance plus spontanée. De plus, la communauté de vie entre maîtres et élèves est plus complète que dans les autres séminaires fondés en même temps à Paris. Dans ceux-ci, les directeurs, tout en demeurant dans la même maison, ont une certaine vie à part, vie de congrégation. Séparément de la communauté ils font une partie de leurs exercices, l'un d'eux durant ce temps, étant chargé de la surveillance. A Saint-Sulpice, maîtres et élèves suivent la même règle, participent aux mêmes exercices comme l'oraison, l'examen particulier, les offices de la chapelle, les récréations, etc. Tout se fait au nom de la règle à laquelle tous sont assujettis. Cette vie commune, ce contact assidu, cet exemple journalier ont une vertu particulière pour faire accepter la règle, et la faire pratiquer par conscience. Le règlement qui dirige maîtres et élèves n'est que l'armature extérieure. Le principe de vie, dans la pensée de M. Olier est l'esprit même de Jésus-Christ. La maxime fondamentale du séminaire est marquée en tête de l'opuscule *Pietas seminarii* rédigé par le fondateur: *Primarius et ultimus finis hujus seminarii est vivere summe Deo in Christo Jesu.*

Le séminaire n'est pas seulement un lieu de formation aux vertus et à la vie ecclésiastique, il est aussi une maison d'études. Dans un écrit sur la fin du séminaire Saint-Sulpice, M. Olier s'exprime ainsi au sujet des études : « On aura soin que rien ne manque de ce qui peut servir à l'instruction des élèves. On s'efforcera donc d'instruire chacun selon sa portée, dans la philosophie, la théologie scolastique, morale et positive, et aussi dans les controverses, afin qu'ils soient toujours prêts à rendre raison de leur foi. »

Ceux qui désiraient obtenir les grades théologiques allaient chaque jour en Sorbonne. Après y avoir écouté les leçons des professeurs, de retour au séminaire, ils avaient des répétitions ou conférences sur les mêmes matières. Pour ceux qui n'allaient pas en Sorbonne, il était plus difficile, surtout durant les quarante ou cinquante premières années, d'établir des cours adaptés à un auditoire aussi varié que celui d'ce temps-là. A côté de jeunes gens qui venaient de terminer leurs études littéraires et philosophiques, on voyait un bon nombre de pensionnaires plus âgés, déjà prêtres, chanoines, curés, qui venaient chercher dans la maison autre chose que la science théologique, étant déjà licenciés ou docteurs. Cette composition du séminaire au début explique la part plus considérable donnée dans les règlements primitifs aux exercices de piété, oraison, récitation en commun de l'office, et aussi la nature des études qui occupaient le reste du temps : cas de conscience, cérémonies ecclésiastiques, administration des sacrements. Au profit des plus jeunes qui n'allaient pas en Sorbonne, se donnaient des conférences sur la théologie dogmatique, mais l'enseignement était avant tout pratique, visant à donner à chacun ce qui permettait d'exercer le saint ministère. Pour les uns et les autres on ajoutait des conférences sur l'Écriture sainte et l'histoire ecclésiastique.

Après un stage plus ou moins long, les élèves du séminaire passaient souvent deux ou trois ans à la communauté de la paroisse Saint-Sulpice, qui demeura ainsi jusque vers la fin du XVIII^e siècle une école d'application (Fénelon y passa trois années). C'est ce qui explique le nombre des ecclésiastiques vivant à la communauté de la paroisse, qui s'éleva jusqu'à 90 à l'époque de M. Tronson.

Plusieurs évêques demandèrent au fondateur de Saint-Sulpice des prêtres de sa compagnie pour diriger leurs séminaires. Il ne put accepter, et c'était son inclination, que la direction d'un petit nombre. Il

ne fonda que les séminaires de Nantes, Viviers, Le Puy, Clermont. Sous ses successeurs, animés du même esprit de prudence et de modestie, d'autres séminaires vinrent peu à peu se placer sous la direction de Saint-Sulpice. A l'époque de la Révolution, la Compagnie de Saint-Sulpice ne dirigeait qu'une vingtaine d'établissements. Son influence ne s'explique donc pas par le nombre des séminaires dirigés. Saint-Lazare en comptait davantage sous sa dépendance et Saint-Nicolas-du Chardonnet à peu près autant. Cependant Saint-Sulpice eut incontestablement alors une action supérieure sur l'ensemble des séminaires et sur le clergé de France. Cette influence est due surtout au séminaire de Paris, qui recevait des sujets de toutes les provinces et qui, écrivaient M. Olier, « une fois formés et instruits du respect et de l'amour qu'ils doivent à Jésus-Christ dans la personne des prélats, s'en vont après pour les servir dans rétablissement et les emplois des séminaires. » En parcourant les monographies des divers séminaires de France, imprimées ou manuscrites, on y constate fréquemment l'action d'anciens élèves de Saint-Sulpice, ou l'influence de ses règlements et de son esprit. D'autre part l'épiscopat sorti de Saint-Sulpice comptait une cinquantaine de sujets pour la fin du xvii^e siècle et plus de 200 dans le cours du xviii^e. C'est ainsi, beaucoup plus que par la date de l'établissement, que se réalisa la parole de la Mère Agnès de Langeac à M. Olier dans sa retraite de Saint-Lazare. « Dieu vous a choisis pour jeter les fondements des séminaires de France. »

Le Canada. Montréal. — La réforme de la paroisse, la fondation du séminaire ne suflirent pas au zèle de l'Âme apostolique de M. Olier. Il conçut le projet de bâtir, dans l'île de Montréal, encore inoccupée, une ville nouvelle, consacrée à la sainte Vierge, d'y établir des familles choisies qui, par l'intégrité de leur foi et la pureté de leurs mœurs, donneraient naissance à un peuple nouveau, celui de la Nouvelle France. La ville qui devait s'appeler Villemarle (celle qui est devenue Montréal) devait servir de barrière aux incursions des sauvages, être un centre de commerce avec leurs tribus et le siège des missions appelées à rayonner dans tout cet immense pays.

On ne saurait écarter le côté mystique de cette entreprise sans fausser l'histoire. C'est à cent lieues de distance, sans se connaître, que M. Olier et M. Le Boyer de la Dauversière, pieux gentilhomme de la Flèche, concourent à ce projet qu'ils regardent l'un et l'autre comme leur venant du ciel. Chacun d'eux y fut préparé par des manifestations d'en-haut. Le 2 février 1636, en entendant chanter le *Lumen ad revelationem gentium* de la cérémonie de la Chaudelour, M. Olier avait reçu « le Notre » l'assurance qu'un jour, il aurait lui aussi le bonheur de faire luire le flambeau de la foi aux yeux des Gentils.

Bientôt après, Dieu lui montra sa vocation sous l'image d'un pilier sur lequel venaient se joindre deux églises, dont l'une était ancienne et l'autre nouvelle. C'était le symbole des deux grandes œuvres qui devaient remplir sa vie : une action de renouvellement dans l'Eglise de France par la réforme de la paroisse Saint-Sulpice et la fondation du séminaire, et, d'autre part, l'établissement d'une nouvelle Eglise au Canada. En même temps, Jérôme de la Dauversière se sentait vivement pressé d'instituer une congrégation de religieuses hospitalières pour l'île de Montréal, où il n'y avait encore que quelques cabanes de sauvages. Venu à Paris, M. de la Dauversière rencontra M. Olier dans la galerie de l'ancien château de Mondion. Alors ces deux serviteurs de Dieu qui ne s'étaient jamais vus, et ne se connaissaient nullement, furent poussés l'un vers l'autre par une

inspiration intérieure qui leur révélait leur nom et leurs pensées sur Montréal. Le résultat de cette entrevue fut un projet d'association qui, sous le nom de Compagnie de Notre-Dame de Montréal, se proposerait pour unique fin la gloire de Dieu par rétablissement de la religion dans cette partie de la Nouvelle-France. La conception de ce projet et sa réalisation pleine de péripéties émouvantes forment une véritable épopée que M. G. Goyau, dans le récit, a très justement appelée *une épopée mystique*.

Le 17 mai 1632, les premiers colons, recrutés en France au nombre de 55 et envoyés par la Société de Notre-Dame de Montréal, débarquèrent dans l'île le lendemain le P. Vimont, jésuite, venu avec eux de Québec, célébrait le saint sacrifice sur cette terre promise, où le Saint-Sacrement n'a jamais cessé depuis de résider. L'année de sa mort, M. Olier envoya les premiers missionnaires sulpiciens, MM. Souart, Galinier, d'Alet avec M. de Queylus à leur tête. Depuis, l'œuvre devait, au prix de durs sacrifices et de moments pénibles, prospérer au delà de toute prévision et la parole adressée aux premiers colons par le P. Vimont, le jour de la prise de possession de l'île, devait avoir une pleine réalisation : « Ce que vous voyez n'est qu'un grain de sénévé. Je ne doute pas que ce petit grain ne produise un grand arbre et ne fasse un jour des milliers de semences. »

En racontant cette vie nous avons signalé plusieurs manifestations surnaturelles, cependant il est à remarquer qu'une âme si mystique ne s'est jamais résolue à agir d'après ces interventions surnaturelles, mais toujours elle s'est déterminée par les règles de la prudence chrétienne et sur le conseil des hommes les plus sages et les plus vertueux. Olier y voyait cependant une indication, pleine de consolation et d'encouragement, qu'il était bien dans la voie voulue de Dieu. Tout ce qu'elles lui avaient annoncé sur la paroisse, le séminaire et Montréal s'est réalisé à la lettre. Il avait mis M. de Bretonvilliers à la tête de la paroisse, placé M. Ragnier de Poussé à la direction du séminaire, envoyé un autre de ses disciples, M. de Queylus, à Montréal : pendant le temps qu'il survécut il offrit ses prières et ses souffrances pour ces trois œuvres de son zèle. Sa mission achevée, il mourut le 2 avril 1657, âgé seulement de 49 ans.

Bossuet (*Mystici in tuto*, c. xxx) appelle M. Olier, *virum praestantissimum ac sanctitatis odore parentem*. En 1730, l'assemblée du clergé de France, dans sa lettre au pape Clément XI, fait de lui cet éloge : *eximium sacerdotem, insigne cleri nostri decus et ornamentum*.

IL (LIVRES. — Ses œuvres littéraires sont des manifestations de son zèle de curé ou fondateur du séminaire. Sa vie est expliquée

1° La charge de la cure de Saint-Sulpice engagea M. Olier à composer des *Reglements pour la censure/régulation de la charité établie d 1 ans dans la paroisse Saint-Sulpice* (en 1613) pour la visite et le soulagement des pauvres malades; un *Règlement pour les mariages*; *déclaration faite par un grand nombre de gentils-hommes et de militaires* (touchant le duel); *L'ordre établi dans la paroisse Saint-Sulpice pour le soulagement des pauvres honteux*. Ces opuscules publiés à part en 1652, 1662. ont été reproduits dans les *Œuvres sur l'église et la paroisse de Saint-Sulpice*, par l'abbé Simon de Doncourt. au tome II, pièces Justificatives*. En collaboration avec plusieurs prêtres de Saint-Sulpice qui servaient à la paroisse, il composa le *Catéchisme des enfants de la paroisse Saint-Sulpice*, publié en 1665 et dans les pièces Justificatives de Simon de Doncourt. C'est un des plus pratiques et des mieux adaptés à son but. au Jugement de plusieurs éminents catéchistes.

20^e /a *lounice chrétienne*, par un prêtre du clergé. in-21. Paris, J. Langlois, 1655. Dans la préface expliquant le but de l'ouvrage il s'exprime ainsi : « Cette vérité que nous devons vivre comme Jésus-Christ a vécu sur la terre, dans ses mœurs et ses sentiments, m'a donné la pensée de former quelques pratiques et de proposer diverses intentions pour faire saintement chacune de ses œuvres. » L'ouvrage se divise en deux parties : 1^o Actions de piété qui nous appliquent particulièrement à Dieu ; 2^o Actions communes qui sont pour la nécessité ou le soulagement de la vie. Rééditions in-12, 1657, 1661. 1672. 1681. et in-32, 1857. 1875, 1907, 1925.

3^e *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure*, par un prêtre du clergé, in-12, Paris, Langlois, 1656. en deux parties ; 1^{re} De l'esprit chrétien : 2^e d'un moyen principal pour acquérir et conserver l'esprit chrétien (la prière). En tête de quelques exemplaires, une très belle vignette d'après les dessins de Le Brun, gravée par Boulenger ; l'idée en avait été fournie au célèbre peintre par M. Olier. Jésus-Christ, instruisant ses disciples, est représenté debout, la main gauche levée et tenant de la droite la croix et le saint Evangile. Rééditions in-12 en 1657. 1662, 1671, 1692, 1697, 1703 ; et in-32. 1822. 1825. 1831. 1836. 1837. 1811. 1817. 1851. 1856, 1867, 1872. 1888 édition précédée d'une introduction par M. Goubin, prêtre de Saint-Sulpice, 1922, 1925. On le trouve au t. n des *Catéchismes* édités par Aligne en deux in-16 en 1812. Il a été traduit en flamand, 1686, en italien. 1858.

4^e *Explication des cérémonies de la grand-messe de paroisse selon l'usage romain*, par un prêtre du clergé, in-12, Paris, Langlois, 1656. (L'explication est dans le sens mystique Dom Guéranger, (*Institutions liturgiques*, t. II, p. 110) dit que M. Olier • l'un des derniers écrivains mystiques de la France, avait reçu d'en haut l'intelligence des mystères de la liturgie, à un degré rare avant lui, nous dirions presque inconnu depuis. Il fut en cela le digne contemporain du cardinal Bonn. • Le manuscrit original conservé au séminaire a très peu de ratures et de corrections. L'auteur semble avoir écrit d'inspiration. Rééditions in-32, 1661. 1667. 1687, 1695. 1835. 1858.

5^e *Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes*. in 12. Paris, Langlois, 1658. L'approbation de M. de Maupas, évêque du Puy, est datée du 2 avril 1657, jour de la mort de M. Olier. Rééditions in-12, en 1659. 1661, 1672, 1684, 1692, 1698 ; et in-32, 1828, 1830, 1833, 1837, 1853, 1859. 1875, 1880, 1927. Pour ces quatre derniers ouvrages, en plus des éditions authentiques, on rencontre plusieurs contrefaçons. Lyon. Rouen Toulouse, Bordeaux. Grenoble, Avignon, etc.

6^e *Traité des saints ordres* par M. Olier, ancien curé de la paroisse Saint-Sulpice. Paris, Langlois. 1676. Publié par les soins de M. Tronson qui enrichit l'ouvrage d'un nombre considérable de textes latins, tirés des Pères, des conciles, des théologiens. Rééditions in-12. 1681. 1685. 1817 ; en 1831. belle édition in-8^e ; in-12. 1831. 1856, 1861, 1868 ; in-32, 1873. 1879. L'édition 1896 a été publiée par M. Branchereau. et depuis édit., 1925. 1928. Traduction en italien

7^e *lettres* de M. Olier. La 1^{re} édition parut à Paris. Langlois. in 1672. in-8^e, sous le titre de *Lettres spirituelles de M. Olier* avec une préface de M. Tronson qui ne lit entrer dans son recueil qu'un nombre limité de lettres (250) et encore souvent incomplètes sans indiquer les destinataires. Le but de cette publication était de donner un abrégé des dispositions spirituelles et des maximes de M. Olier. Il y eut de ce recueil plusieurs rééditions en 1673, 1681, et in-32, 1831, 1854, 1862. Dans les *Mystici in tuto*, c. xxx.

n. 99. Bossuet fait grand cas de ces lettres spirituelles de son auteur. En 1885, en 2 in-8^e, Paris, Leclerc, parut une édition aussi complète que M. Goussier, prêtre de Saint-Sulpice, avait pu la faire d'après les autographes et les copies authentiques. Elle comprend 133 lettres. Pour le plus grand nombre, il indique le nom du destinataire et la date au moins approximative de l'envoi. Il se prépare en ce moment une nouvelle édition plus complète.

8^e *Pietas Seminarii Sancti Sulpitii*. Ce petit opuscule très connu dans les séminaires de Saint-Sulpice parut pour la première fois seulement en 1819, dans un recueil intitulé : *Pia exercitia ad usum seminarii Sancti Sulpitii*. Depuis il n'a été inséré dans des recueils semblables, qu'en 1820, 1839, 1877. 1901 fidèlement à part. in-32, Desclée, 1928. La 1^{re} édition critique en fut faite à Bourges en 1879 et rééditée en 1885 : *Pietas seminarii Sancti Sulpitii opusculum ad idem autographi Oleriani, explanatione perpetua et notis auxilii* F. Labbe de Champgrand.

9^e Quelques autres opuscules ont été publiés dans le *Manuel du séminariste* de M. Tronson, édition de 1823 : *Examen sur les vertus chrétiennes et ecclésiastiques* et des *Avis salutaires aux ministres du Seigneur*. 1^{er} petit opuscule de 32 pages ; *Sentiments de M. Olier sur la dévotion à Saint-Joseph* fut publié en 1813 : l'édition de 1858 in-32, fut très répandue en France et au Canada. On en tira plus de quarante mille exemplaires. On trouve cet opuscule à la fin de la dernière édition de la *Journée chrétienne* de dans le *Pietas Seminarii*, dernière édition. En 1845, à Lyon, fut imprimé un opuscule contenant avec les *Maximes chrétiennes et ecclésiastiques* de M. Houdouin, les *Maximes sur l'obéissance* de M. Olier. réédition en 1862.

10^e *Œuvres complètes de M. Olier...* réunies pour la première fois en collection... et publiées par l'abbé Aligne, 1 vol. grand in-8^e, 1856. Le mot *complètes* s'entend de toutes les œuvres éditées en quelque lieu, en quelque temps et en quelque format que ce soit, non de celles manuscrites qui peuvent exister dans les archives de Saint-Sulpice. » (*Note de l'éditeur*.)

11^e Des écrits autographes de AL Olier. AL Faillon tira deux volumes publiés à Rome : *Vie intérieure de la très sainte Vierge*, 2 vol. gr. in-8^e. 1866. L'ouvrage est revêtu de l'imprimatur du Maître du Sacré Balais et en outre des approbations de trois membres de la Congrégation de l'Index. Cependant quelques objections furent faites contre cet ouvrage. Comme les fragments sont tirés d'écrits différents de date, de style, de bid. et ne sont souvent que de simples ébauches. M. Faillon en les groupant a pu facilement leur donner une portée qui dépassait la pensée du serviteur de Dieu. Cet éditeur répondit aux difficultés qui lui furent faites dans un appendice imprimé, mais non publié : *De quibusdam difficultatibus minoris momenti a PH. censoribus Olerio obiectis*.

Il se proposait d'ailleurs de mettre les choses au point dans une nouvelle édition. La mort l'a empêché de la donner. En 1875, AL Lcard donna celle édition, nuds abrégée, dégagée des réflexions de M. Faillon et des textes de Pères et de théologiens qu'il avait recueillis pour expliquer et justifier les expressions de AL Olier. La 1^{re} nouvelle édition fut publiée par AL Lcard en 1880. Mgr Pellel, évêque d'Acquapendente, près « l'Oratoire » a pulsé dans l'ouvrage édité par M. Faillon, le fond d'un volume qui a été traduit en français sous ce titre : *La très sainte Vierge, fignatrléeen JéspA-Chrtsl de. ta sainte Église*

12^e 1^{er} bon nombre d'autres écrits plus ou moins achevés, quelques-uns simples fragments, sont restés manuscrits, ils ont pour objet la création, les anges, les sacrements l'oraison, des sermons et des

panégyrique* « saints; les mystères et les files de la liturgie, les vertus chrétiennes, des esquisses ou essais relatifs au séminaire et à la Compagnie de Saint-Sulpice.

Des extraits de ces manuscrits sont entrés dans l'ouvrage suivant : *L'esprit de M. Olier*, où sont représentés ses grâces, ses sentiments, ses dispositions, ses pratiques touchant les principaux mystères et les vertus chrétiennes, tirés de ses écrits, de ses entretiens, de sa vie. L'ouvrage fut commencé par M. de Bretonvilliers, continué par M. Tronson, qui n'eut pas le temps d'y mettre la dernière main. M. Goubin, supérieur de la Solitude, l'a complété et publié en 2 vol. in-4°, lithographiés à cent exemplaires, En 1916. M. Letourneau, curé de Saint-Sulpice, en a extrait lui-même un petit volume in-18, Paris, Gabalda : *Pensées choisies sur le culte de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge, des anges et des saints*,

13. On conserve aussi, mais en copie (le*, autographes n'existant plus), divers écrits : *La vie divine, les attributs divins, les mystères de Notre-Seigneur appliqués à chaque action de la journée*. explication du *Pater*, *La retraite d'un curé*, opuscule désigné dans quelques copies sous le titre ; *Le maître des exercices*, titre qui est celui de l'introduction. Divers écrits pour la direction de la paroisse.

14. Le premier dessein de l'ouvrage connu sous le nom d'*Examens particuliers* de M. Tronson remonte à M. Olier, qui commença à le réaliser avec la collaboration de M. de Poussé placé à la tête du séminaire Saint-Sulpice. Une lettre d'octobre 1618, que le serviteur de Dieu lui écrivait, montre que les sujets d'examens concernant les vertus étaient sur le métier.

On conserve au séminaire un exemplaire manuscrit où les examens sont encore dans l'état premier de leur composition. Les sujets sont au nombre de 85 et traités d'une façon très brève sans les détails pratiques et les citations des Pères et des conciles qu'y ajouta M. Tronson. Il porte le titre de : *Méthode très utile aux ecclésiastiques qui veulent arriver à la perfection de leur état et qui leur enseigne comme ils doivent vivre dans une fonction si sublime*, La 1^{re} partie traite des vertus; la seconde porte sur ce qui se pratique dans le séminaire de Saint-Sulpice (Cf. Préface de l'édition des *Examens particuliers*, de M. Tronson. édition de 1927).

15. Le catalogue manuscrit de l'ancienne bibliothèque du séminaire conservé à la bibliothèque Mazarine signale : *J. Olier ecclesior Sancti Sulpitii pastoris et seminarii undecim Loci communes*, in-4°. Le n. 3582 de la Mazarine est bien l'autographe de M. Olier. C'est un répertoire ou recueil de textes par ordre alphabétique des sujets, par exemple sur l'Écriture sainte, sicut Ambroise, les révélations de sainte Brigitte, Denys l'Aréopagite. Ce sont les écrits de ce dernier qui reviennent le plus souvent. Les textes sont en français, en latin, ou même en grec, toujours exactement accentués.

16. *Mémoires autographes*.— Dans le récit qu'on appelle *Mémoires de M. Olier*, il y a deux parties distinctes : une partie qui est un récit de sa vie passée, « orle de revue ou confession générale faite pour son directeur; le ton en est simple et s'arrête aux choses principales. Une autre partie plus longue est une sorte de confidence faite au jour le jour. Son directeur, le p. Bataille, alors à Saint-Germain-des-Prés, lui demanda d'y consigner toutes ses pensées, ses sentiments, même ce qu'il n'accepterait pas entièrement, ce qui traversait son esprit, son imagination, comme ses rêves et les songes. On y trouve les pensées théologiques, mystiques* qui l'occupaient dans l'oraison ou au cours de la journée : ce sont tantôt des vues sublimes*, tantôt des ébauches imparfaites jetées au

courant de la plume, avec des *ens mystiques parfois subtils et même un peu étranges. N'écrivant pas pour le public, mais pour son directeur. Il ne s'arrête pas à prêcher, à expliquer. Un jour il jette sa pensée sur le papier, puis, une cause extérieure l'interrompant, il n'achève pas le lendemain et passe à un autre ordre d'idées. Pour avoir sa vraie pensée sur les questions dogmatiques ou mystiques, il est préférable de lire ses lettres et ses ouvrages imprimés ou traités manuscrits. D'ailleurs, il ne relisait pas les cahiers, qu'il remettait à son directeur pour qu'il en fasse ce qu'il jugerait à propos, les jetât au feu, ou les conservât s'ils devaient servir à la gloire de Dieu. En les écrivant il s'arrête parfois et se demande pourquoi son directeur l'oblige à écrire et s'en excuse : « Mon courage est parfois abattu, voyant les impertinences que j'écris, qui me paraissent de grandes pertes de temps, et il me semble le même pour mon cher Directeur dont je plains les heures qu'il y doit employer et que j'ai crainte d'amuser. Aussi il me semble à toute heure qu'il me doit défendre d'écrire, tout cela étant niaiserie* insupportables. » Mais en attendant que son directeur lui dise de cesser, il écrira tout par obéissance, sous l'impression du moment dans l'état où les choses* se présentent à son esprit, même incomplètement. « Je prie mon Sauveur, écrit-il le 15 juillet 1642, ne souffrir plus que je perde et consume mon temps en autre chose qu'en son amour » M. Olier resta en relations avec le P. Bataille Jusque vers la fin de 1646.

Lui, congrégation de Cluny, après quelques années d'union avec celle de Saint-Maur, s'étant séparée, le P. Bataille quitta Saint-Germain-des-Prés et devint prieur de Saint-Martin-des-Champs (1645-1646). Après son départ à Cluny, M. Olier se mit sous la direction de M. Picolé, qui semble l'avoir engagé à continuer à noter ses pensées. Toutefois, de 1646 au 15 février 1652, les *Mémoires* sont dix fois moins amples et beaucoup moins personnels que de 1642 à 1646. Durant les six dernières années de sa vie, les *Mémoires* sont interrompus. Après la mort de M. Olier les cahiers ont été remis par dom Bataille à M. de Bretonvilliers, quelques-uns depuis se sont égarés. On les a ensuite réunis en 8 volumes très bien reliés. Mais ils n'ont alors été en partie disposés dans l'ordre chronologique des faits rapportés, au lieu d'être laissés dans l'ordre de leur composition. Une copie exacte en a été faite, et plus complète que l'original actuel.

III. Doctrine. — La doctrine de J. J. Olier est celle de l'école française dont les premiers maîtres furent le P. de Bérulle et le P. de Condren. Voir ci-dessous l'art. Οηντοικη. Il a su en exprimer parfaitement les principes et en faire les applications les plus pratiques. Dirigé pendant plusieurs années par le P. de Condren, il se rattache plus étroitement à lui : il dit lui-même qu'il hérita de son esprit.

Le centre de cette spiritualité de l'école française est le Verbe incarné dont le P. de Bérulle mérita d'être appelé l'apôtre par le pape Urbain VIII. En entendant des auteurs graves, comme le P. Bourgoing ou le P. Amclot, affirmer dans ce même sens que le P. de Bérulle eut pour mission de faire connaître Jésus-Christ au monde, qu'il a renouvelé l'application des esprits à Jésus-Christ, on n'est pas sans éprouver quelque étonnement. Toute spiritualité ne converge-t-elle pas vers Jésus-Christ, l'Homme-Dieu, vers le mystère de l'incarnation ? Les mystiques du Moyen Âge ont aimé singulièrement Jésus-Christ, le Verbe incarné. L'élude et l'amour de Jésus-Christ se seraient-ils ensuite obnubilés parmi les chrétiens sous l'influence de la connaissance païenne, ou les spéculations métaphysiques des docteurs catholiques des xv^e et xvi^e siècles, auraient-elles fait trop oublier Jésus-Christ ? On l'a dit. Cependant le

suçrés du mouvement déterminé pnr les enseignements du P. dc Bérulle, du Il. dc Condren, de M. Olicr. tient surtout nu caractère même de cette doctrine spirituelle Cf. H. Bremond, *Hist. titt du sentiment religieux*, t. ni, p. 16 sq.

Pour le mieux comprendre il nous faut remonter à la source de toute spiritualité, l'Évangile. Il apparaît à première vue que la doctrine spirituelle dans saint Jean et dans saint Paul présente un autre aspect que dans les synoptiques. Dans ces derniers elle paraît plus simple, plus élémentaire, comme un enseignement préparatoire par rapport à un enseignement supérieur. C'est < renseignement élémentaire sur le Christ », Hcbr., vi, 1, qui le considère plus par le dehors et dans son action extérieure que dans sa nature et son action intime. Les synoptiques se tiennent pour ainsi dire au rez-de-chaussée et ne montent pas dans la chambre haute des mystères, des choses célestes. Ce sont les *terrena* par rapport aux *arlestia*. Joa., m, 12.

Dans les synoptiques, la vie chrétienne nous est présentée comme une imitation de la vie du Christ. Il faut marcher à sa suite, imiter ses exemples, l'humilité, l'obéissance, le sacrifice de soi, etc., qu'il a fait paraître dans les diverses actions de sa vie. Dans les épîtres de saint Paul surtout, et dans l'évangile de saint Jean, la vie chrétienne n'est pas seulement une imitation de Jésus-Christ, elle est une communion de vie avec lui. Toute la grâce est en Jésus-Christ dans sa plénitude; c'est de lui que nous recevons tout; et nous recevons cette grâce pour entrer dans les dispositions mêmes du Christ, y communier, pour participer à ses mystères et en reproduire en nous les *états*. C'est le Christ qui vit en nous. Dans un corps, c'est le même sang qui circule dans la tête et les membres, dit saint Paul. C'est la même sève, dit de son côté saint Jean, qui monte du cep dans les rameaux.

Les différentes écoles de spiritualité ont insisté de préférence sur l'un ou l'autre de ces aspects. Mais la recherche particulière d'un de ces aspects n'exclut pas l'autre. L'imitation aboutit à la communion; la communion entraîne l'imitation; seulement l'accent est mis soit sur l'imitation soit sur la communion. La première méthode met plus en relief l'effort de l'homme qui marche vers le Christ et tâche de reproduire le modèle. La deuxième fait ressortir davantage la part de la grâce. Les obstacles à cette grâce sont écartés par le renoncement; et on y répond en communiant aux dispositions intérieures du Christ. Au lieu de marcher vers le Christ, nous l'attirons en nous.

La catéchèse élémentaire, conservée dans les synoptiques, ne parle guère que de suivre Jésus-Christ, au prix même de tous les sacrifices, et d'imiter les vertus dont il nous a donné l'exemple. C'est un évangile de conquête et de première formation des fidèles. Saint Paul, après avoir prêché, comme les autres apôtres ou disciples du Christ, la première catéchèse dont on trouve des traces çà et là dans ses lettres, s'attache surtout à mettre en relief le second aspect de la vie chrétienne, plus profond, plus intime, plus mystique. Il en est de même de saint Jean.

Suivant que les Pères ou les auteurs spirituels s'attachent aux synoptiques ou à saint Paul, ils appuient sur l'un ou l'autre de ces deux aspects de la vie chrétienne. On peut dire qu'au xvi^e siècle les *Exercices spirituels* ont porté l'accent sur le premier aspect. Saint Ignace est un soldat qui conserve les images de la vie guerrière pour décrire la vie chrétienne. Le Christ est pour lui un chef, qui marche devant nous avec son étendard; il faut le suivre, l'imiter. Les *Exercices* sont une œuvre de conquête, comme les synoptiques. Il faut ramener à la pratique de la vie chrétienne les gens du monde, il faut les entraîner

à se convertir et à servir Dieu. Ce rôle plus accessible de la vie chrétienne est mis surfont en lumière, l'autre restant à l'arrière-plan.

Cherchant plus directement à conduire à la perfection les âmes déjà données à Dieu, Bérulle, Condren. Olier ont mis l'accent sur la vie d'union, la communion aux dispositions du Verbe incarné. Ils se rattachent directement à saint Paul dont ils avaient fait une étude spéciale. Les ouvrages de M. Olier sont tout parsemés de textes de l'Apôtre. Ce n'est pas à dire qu'on ne puisse atteindre à la plus haute perfection avec la première méthode, qui s'éclaire plus ou moins consciemment des lumières de l'autre aspect plus profond de la vie chrétienne, de même que les synoptiques, qui furent écrits directement pour la première formation des fidèles, grâce à la lumière des enseignements de saint Paul et de saint Jean, laissaient entrevoir des profondeurs d'abord insoupçonnées.

Le principe fondamental de la doctrine du P. de Bérulle et de l'école française de spiritualité est lire de l'intime même du mystère de l'incarnation. Cf. Pourrai, *La spiritualité chrétienne*, t. ni, p. 516. En Jésus-Christ la nature humaine ne s'appartient pas; prix de personnalité propre, elle est à la personne divine du Verbe. L'humanité sainte de Notre-Seigneur, écrit M. Olier, *Pensées choisies*, p. 40, est anéantie comme personne; elle n'a pas d'intérêts particuliers et ne peut agir pour soi. La personne du Verbe à laquelle elle appartient voit et recherche en tout les intérêts de son Père. Ainsi en est-il du vrai chrétien. > Cf. *Catéchisme chrétien*, part. I, leçon. xx. Il ne peut être tout à Dieu qu'à la condition de renoncera lui-même, cesser pour ainsi dire de s'appartenir. De là les deux aspects de la vie chrétienne; le renoncement et l'union ou adhérence à Jésus-Christ. « La vie chrétienne a deux parties, la mort et la vie. La première sert de fondement à la seconde. Cela est réitéré dans les écrits de saint Paul, particulièrement dans le 6^e chapitre de l'Épître aux Romains... et en mille autres endroits il répète ces deux membres de l'état chrétien, en sorte toutefois que la mort doit toujours précéder la vie. Et cette mort n'est autre que la ruine entière de tout nous-même. afin que, tout ce qu'il y a d'opposé à Dieu en nous étant détruit, son esprit s'y établisse dans la pureté et dans la sainteté de ses voies. » *Introd. à la vie chrét.*, c. ni.

Le renoncement s'impose donc. Il s'impose, à l'homme à titre de créature et à titre de pécheur. La créature tirée du néant tend au néant par sa condition. C'est sur ce néant de nature en face de l'infinie grandeur de Dieu, que le P. de Condren insiste particulièrement. Dans son *Catéchisme chrétien*, part. I, leçon. xi, et dans son *Introduction à la vie et aux vertus*, c. xi, sect. 8 et en parlant de l'amour-propre, de l'esprit de propriété, M. Olier touche ce motif. Mais il insiste plutôt sur le néant de grâce ou le péché, soit le péché originel, qui après le baptême laisse en nous des tendances au péché, soit le péché actuel.

Avant sa chute, Adam se trouvait établi par les dons de Dieu dans un état d'innocence et de rectitude, dans un parfait équilibre de sa nature : les sens obéissaient à la raison et la raison à Dieu. Le péché n'a rompu cet équilibre. De là l'opposition entre la chair et l'esprit, plus ou moins violente selon les tempéraments. Sur cette opposition, M. Olier, à la suite de saint Paul, insiste fortement. *Catéchisme chrétien*, leçon. xvi et xviii. Le baptême sans doute a redressé l'âme qui n'est plus en opposition avec Dieu. Mais la vie de l'esprit qu'il communique à l'âme est combattue par la vie de la chair. C'est le duel entre l'homme nouveau et le vieil homme lequel n'est jamais entièrement détruit. La lutte demeure plus ou moins vive

seton to fidélité aux inclinations de l'Esprit, De là j'ai nécessité de la mortification.

En parlant de la malignité de la chair, de la corruption de la nature déchue, M. Olier emploie parfois des expressions qui, prises à la rigueur de la lettre, paraissent trop absolues, trop pessimistes. Il est vrai qu'elles sont dans le ton d'un bon nombre de saints auteurs de son temps, par réaction sans doute contre les excès de l'humanisme de la Renaissance, l'e cardinal Bonn, saint Vincent de Paul, saint Jean Eudes ont des expressions semblables. Il en est de même des auteurs mystiques des temps antérieurs. Cl. leard, *Doctrine de M. Olier*, c. v, cl P. Faber, *Progrès de l'âme*, c. xx, note. Les auteurs mystiques n'ont pas toujours sur cette question la rigueur et la précision de termes des théologiens : c'est que, se plaçant au point de vue, non uniquement du péché proprement dit, mais de la perfection, la simple imperfection leur paraît, comme aux saints, une énormité eu face de la sainteté infinie de Dieu.

Union, adhérence à Jésus-Christ. — Le renoncement, la mortification ne sont pas le but : ce n'est guère qu'un moyen pour écarter les obstacles à la vraie vie. Il faut dépouiller le vieil homme pour revêtir le nouveau qui est Jésus Christ. Cette doctrine de l'apôtre est fortement commentée dans le *Catéchisme chrétien*, *Introduction à la vie et aux vertus* etc., « Quand nous nous dépouillons de nous-mêmes, nous sommes revêtus de Jésus-Christ par une consécration totale à Dieu, car dans le moment où la sainte humanité était anéantie en sa propre personne, on lui donnait la plénitude de la divinité, et une capacité infinie pour recevoir les opérations de l'Esprit. » *Pensées choisies*, p. 40. Revêtir Jésus-Christ, c'est lui être conforme, c'est reproduire en nous les dispositions de Jésus-Christ, participer aux mystères de sa vie.

Participation aux mystères du Christ. — Ces mystères sont les événements principaux de la vie du Christ comme son incarnation, son enfance, sa passion, sa mort, sa sépulture, sa résurrection, son ascension.

Toutes les actions principales de la vie de Notre-Seigneur sont des mystères. Mais M. Olier, dans son *Catéchisme pour la vie intérieure*, s'arrête à ceux que nous venons d'énumérer, sauf l'enfance dont il parle dans ses lettres. Dans ses *Mémoires*, il mentionne le mystère de la présentation de Notre-Seigneur au temple, uni à celui de la purification de la sainte Vierge. Ces mystères extérieurs sont « des symboles efficaces de la vie chrétienne », « comme des sacrements des mystères intérieurs qu'il opère dans les âmes ». « Comme Notre-Seigneur a été crucifié extérieurement, il faut (pic nous le soyons intérieurement. Comme il a été mort extérieurement, il faut que nous le soyons intérieurement, etc. » Et cette vie intérieure exprimée par les mystères extérieurs et les grâces acquises par ces mêmes mystères doivent être en tous, puisqu'elles ont été méritées pour tous.

Comme on le voit, c'est bien la doctrine même de saint Paul. Avec lui il va plus avant encore. Nous devons aussi être conformes à l'intérieur de Jésus-Christ en ses mystères, en sorte que nos âmes soient rendues conformes aux états, c'est-à-dire aux dispositions et sentiments intérieurs que Notre-Seigneur avait dans ces mêmes mystères. C'est là proprement la vie chrétienne. Le chrétien doit vivre intérieurement par l'opération de l'Esprit en la manière que Jésus-Christ vivait. *Introduction à la vie et aux vertus*, c. n et ni.

Le serviteur de Dieu se plaît à exposer l'opération de la grâce de chacun de ces mystères. Dans le mystère de l'incarnation, mystère d'anéantissement de l'humanité en sa propre personne, appartenant à la

personne du Fils de Dieu, cette humanité est totalement consacrée à Dieu. Ainsi le mystère de l'incarnation doit opérer en nous un entier dépouillement et renoncement à tout nous-même, et de plus une consécration totale à Dieu. Par ce mystère d'anéantissement devant l'infinie majesté de Dieu, le Christ est le seul vrai et parfait adorateur de Dieu, le religieux de Dieu; il nous fait participer à cet état d'adoration. L'adoration, la religion, étant le principal devoir du prêtre, c'est dans son *Traité des saints ordres* et dans *l'Explication des cérémonies de la messe de paroisse* que M. Olier se complaît à développer cette doctrine. Le même sentiment lui a inspiré l'admirable prière « pour le saint office » dans la partie de la *Journée chrétienne* et la merveilleuse lettre où il explique la signification du chant de l'Église. *Lettres de J. J. Olier*, t. n, 1885, p. 587-589. Voir aussi la belle prière en l'honneur de la Sainte Trinité, qui est donnée comme prière du matin dans la *Journée chrétienne*.

Le second mystère est celui de l'enfance du Christ, passé sous silence dans le *Catéchisme chrétien*, mais exposé dans les lettres exiv, xv, cccclxxxi (édit. 1885). Ces lettres ont été écrites à la suite de l'union spirituelle, formée par la dévotion à l'Enfant Jésus, entre Marguerite du Saint-Sacrement, carmélite de Beaune, et le serviteur de Dieu. C'est alors qu'il manifesta une plus grande application à ce mystère. Aussi dans son *Pietas seminarii* il en fait une des dévotions de son séminaire. Les grâces de ce mystère sont : l'innocence, la pureté, la simplicité, l'obéissance. L'un des disciples de M. Olier, Jean Blanlo, a exposé la doctrine de l'enfance chrétienne dans un petit volume devenu classique sur la matière, intitulé : *L'enfance chrétienne qui est une participation de l'esprit et de la grâce du divin Enfant Jésus, Verbe incarné*, opuscule plein d'onction et d'un fort bon style, très fréquemment et actuellement encore réédité.

Les mystères de mort. — Les mystères du crucifiement de la mort et de la sépulture du Christ expriment les degrés de l'immolation totale par laquelle nous devons crucifier le vieil homme, nous efforcer de le faire mourir et de l'ensevelir. Le serviteur de Dieu n'eut qu'à suivre les enseignements et les expressions mêmes de saint Paul sur ces mystères de Jésus-Christ. Nous sommes crucifiés avec lui (*confixus*, Gal., n, 19), morts avec lui (*commortui*, 11 Tim., n, 11), ensevelis avec lui (*consepulti*, Boni., vi, 4; Col., n, 12). Les mystères du crucifiement, de la mort, et de la sépulture du Christ, en nous donnant cet enseignement nous communiquent la grâce pour les réaliser en nous. *Catéchisme chrétien*, part. I. leçon xxi; *Pensées choisies*, p. 47-48.

Mystères de vie. — Les mystères de la résurrection et de l'ascension expriment le détachement parfait des créatures dans la vie nouvelle et toute céleste que nous devons mener à la suite du Christ. Nous sommes vivifiés et ressuscités avec lui (*convivificavit, conresuscitavit*, Eph., n, 5; Col., n, 13), glorifiés avec lui, assis avec lui dans le ciel et régnant avec lui (*conglorificemur, consedere fecit, conregnabimus*, Rom.) vin. 17; Eph., ii, fi; 11 Tim., n, 12). L'ascension complète l'état de la résurrection et le fixe.

Pour honorer non seulement ces mystères du Christ mais aussi tous ses états et dispositions intérieures, le P. de Bérulle avait institué la fête de la *Solennité de Jésus*. A Saint-Sulpice celle fête fut appelée la *fête de la vie intérieure de Notre-Seigneur*. • Celle vie intérieure de Jésus-Christ, dit M. Olier, consiste dans ses dispositions et sentiments intérieurs envers toutes choses, par exemple dans sa religion envers Dieu, dans son amour pour le prochain, dans son anéantissement par rapport à soi-même, dans son horreur pour le péché et dans sa condamnation du

monde cl dr scs maximes *Catéchisme chrétien*, leçon i; *Introduction à la vie*, c. n et ni Pour exprimer cette dévotion à la vie intérieure dc Notre-Scigneur, M. Olier adopta la prière que lui avail apprise le P. de Condren et la compléta : *O Jesus vivens tn Maria*. Paillon, *VU de M. Olier*. 4e édit., t. i, p. 168. Pour faciliter la pratique de l'union ft Notre-Scigneur, non seulement dans scs mystères principaux, mais en toutes ses actions, il composa la *Journée chrétienne* que H. Bremond appelle le *Génie du Jhérullisme* et dont il exalte le rythme mystique et lyrique, //is/. A//., t. ut. p. -162 sq. Qui agira el vivra ainsi en union journalière, constante avec Jésus-Christ, pourra dire avec saint Paul : Le Christ est ma vie ». ct réalisera la maxime dc ia *Pietas seminarii : Vivere summe Deo in Christo Jesu*.

La christianisme, dit M. Olier, consiste, en trois choses: avoir Noire-Seigneur devant les yeux, dans le cœur et dans les mains, (/est la, en même temps qu'une régit dc vie, une méthode d'oraison : * Regarder Jésus, s'unir à Jésus, ct opérer en Jésus. Lr premier porte au respect ct à la religion; le second à l'union ou à l'unité avec lui, le troisième à l'opération, non pus solitaire mais jointe ft la vertu de Jésus-Christ que nous avons attiré en nous par la prière. Le premier s'appelle, adoration, le second, communion, le troisième, coopération. »

Mystère de l'eucharistie. — Le « mémorial dc tous les mystères du Christ » c'est l'eucharistie. L'esprit intérieur qui les vivifie y est présent. Là il nous donne en nourriture tous scs mystères el nous communique leur vie et leur vertu. » *Pictas seminarii*, tv, ix. Pour M. Olier, la véritable formation du prêtre s'opère surtout par une participation a l'étal dc Jésus-Christ au Très Saint-Sacrement. Sa vocation, étant de former des prêtres dans les séminaires, demandait qu'il cul une dévotion toute particulière au Saint-Sacrement ct une grâce spéciale pour la communiquer. « Priant sur le Saint-Sacrement, il me fut montré qu'il fallait former des prêtres auxquels on devait inspirer la dévotion et le zèle de la gloire du Très Saint-Sacrement pour le porter partout. H me fut mis devant les yeux un homme toujours priant ct d'un autre côté des prêtres grim pant par les montagnes ct portant avec zèle dans 1rs lieux les plus pauvres la piété au très auguste Sacrement. *Mémoires*, i. 75. Il était persuadé avoir reçu ccttc grâce de Notre-Scigneur. En HM2, après la fondation du Séminaire, il écrit dans ses *Mémoires* (ni, 72): « Notre-Scigneur me faisait voir que deux personnes avaient déjft travaillé il le faire honorer dans scs mystères, à savoir : Mgr dc Bertille pour faire honorer son incarnation, le P. de Condren. sa résurrection, cl qu'il voulait que je le tisse honorer en son Saint-Sacrement ct pour cela qu'il me voulait donner la grâce cl l'esprit de cc divin mystère, m'apprenant a vivre conformément à cc divin mystère ct l'apprendre encore aux autres, à savoir comme hosties vivantes. »

Aussi le serviteur dc Dieu s'étonne-t-il que Dieu ait voulu faire dc lui une image dc son l-ils unique, de son Fils, hostie au Saint-Sacrement. en lui faisant éprouver les sentiments de ce divin intérieur pour les communiquer par lui inscnslbcmnt aux âmes. Faillon, *Vit- dr M. Olier*. t n. p. 209.

Pour exprimer les devoirs que Notre-Scigneur au Saint-Sacrement rend à son père et auxquels nous devons communier, le serviteur dc Dieu fit dessiner par Lebrun et graver par Claude Mellon, l'image d'un ostenwir au-dessus duquel on voit l'Esprit-Saint planant tous la forme d'une colombe, ct le Père étendant ses bras, et, de chaque côté, la sainte \iergr ct saint Jean en adoration. Au centre, l'hostie sainte représentant un agneau immolé cl consumé par les flammes.

ct émettant quatorze rayons sur chacun desquels wnt écrits des actes religieux comme adoration, amour, louanges, etc., et sur l'un d'eux *devoirs ineannm* : lesquels actes religieux sont :

Les saintes occupations
Dr Jésus-Christ dans cc mystère,
Qui veut vivre en ce sacrement
Comme Punique supplément
Dr nos devoirs envers son Père.

ainsi qu'il est dit dans la légende Imprimée au bas dc l'estampe.

La dévotion au Saint-Sacrement de l'autel cl pratiquée dans l'esprit qui vient d'être exposée est pour M. Olier la dévotion fondamentale du séminaire, comme on peut le voir dans les 12 premiers articles de la *Pictas seminarii*, et dans le *Traité des saints ordres*. C'est la meme dévotion ainsi entendue qu'ri propagea dans sa paroisse. (Cf. *Explication des cérémonies de la grand-messe de paroisse*). L'image du Saint-Sacrement dont nous venons dc parler, a été faite originairement ponr la confrérie du Saint-Sacrement à Sainl-Sulpicc.

A la dévotion au Très Saint-Sacrement sc rattache étroitement la dévotion à l'état d'hostie du Verbe incarné. Mais, pour le P. de Condren ct M. Olier, cet élat d'hostie n'est pas considéré seulement dans le sacrifice de la croix ou dans celui de la messe. Pour eux cet état d'hostie résume toute la vie du Christ sur la terre et dans le ciel. C'est par l'incarnation même que le Verbe incarné a été constitué prêtre. Sa vie ne fut qu'un sacrifice unique dont les différentes parties sont composées de ses divers mystères. (Cf. *Idée du sacerdoce ct du sacrifice dc Jésus-Christ* du P. dc Cnn-dren: M. Lepin, *JJidée du sacrifice dans la religion chrétienne, principalement d'après le P. dc Condren et M. Olier*. in-8°. Paris-Lyon. 1807). Jésus a été prêtre de son sacrifice et hostie de son sacerdoce. En lui. prêtre et hostie c'est tout un. Ainsi en doit-il être du prêtre. Cf. Olier. *Traité des saints ordres*, passim. P. Giraud. *Prêlrr rt Hostie* (2 vol. in-8°), regarde le *Traité des ordres* de M. Olier, « chef-d'œuvre dc doctrine et de piété », comme la source principale dc son travail.

La sainte Vierge et les saints. — Tout dans la Religion se rapporte ft Jésus-Christ. Mais n'est-ce pas honorer Jésus (pie d'honorer la très sainte Vierge el les saint* (L'est la vie de Jésus qu'on contemple cl honore en eux : c'est un aspect de ccttc dévotion sur lequel l'école française ù la suite de Bérulle aime ft attirer l'attention. Marie a droit à un culte spécial, unique, parce que Jésus n vécu en elle d'une, manière unique. M. Olier n admirablement développé les motifs de relie dévotion dans plusieurs dc ses ouvrages, surtout dans ses *Mémoires*. On peut en voir des extraits dans les *Pensées choisies*, 2e partie, r. i, n, in. à la fin dc la dernière édition «le la *Journée chrétienne*, l'opuscule *La vie de Jésus en Marie*. Voir aussi la *Pictas seminarii*. art. in et 11. ct le dernier chapitre du *Catéchisme chrétien de la vie intérieure* (ct. l'ouvrage Indiqué plus haut édité par M. bâillon, *Vie intérieure dc la très sainte Vierge*, 2 vol. in-8°, dont M. lcnrd a donne une édition abrégée).

Toute sa vie le serviteur de Dieu eut une particulière dévotion envers la \ierge; H cherche partout à ki communiquer dans scs missions, ft la paroisse, dans le séminaire. La fête de la Présentation fut choisir pour ln fête patron de du séminaire : la Vierge se consacrant à Dieu était pour lui le modèle du clre dans sa donation nu Seigneur. Pour lui, il fil, à l'exemple dc plusieurs saints, le vœu de servitude ft Mario, qui contribua à runic plus étroitement ft Jésus-Christ. le liens h bonheur cl la gloire d'une servitude ft Jésus dc relie que j'avais vouée ft la très sainte Vierge, écrit il

dans ses *Mémoires* (I, 161). De même que la sainte Vierge attire tout le monde d'abord à son amour et à son service pour les porter après à Jésus-Christ Notre-Seigneur, la grande étude de cette divine Mère regarde la gloire et l'honneur de son cher Fils. Ce qui est exprimé par les paroles qu'elle dit au festin des noces de Cann. qui représente l'Eglise et le ciel même. *Quidquid dixerit vobis, facile.*

C'est dans le même esprit qu'il honorait les anges et les saints. Dans ses *Mémoires* et son *Traité des anges*, il les montre remplis de l'Esprit de Jésus-Christ et communiant à sa religion envers Dieu. De même il honorait les saints comme membres vivants de Jésus-Christ, reproduisant chacun selon sa grâce les états et les vertus de Notre-Seigneur. Il lit honorer spécialement au séminaire ceux qui avaient eu le plus de rapports avec Jésus, comme saint Joseph, saint Jean-Baptiste, les saints apôtres, particulièrement saint Jean, saint Pierre et saint Paul; et parmi les saints plus récents, il donnait comme patrons au Séminaire saint Martin, saint François de Sales. Voir dans les *Pensées choisies* ses vues générales sur les saints et celles qui concernent les saints que nous venons de citer: *Pietas seminarii*, art. 11 et 12. À la fin de la dernière édition (1928) de la *Journée chrétienne. Les Grandeurs de saint Joseph*.

Le *Manuscrit* (Irs n. 1, 2, 3 conservé au Séminaire) : les sources de la vie de M. Olier sont : 1. ses Mémoires autographes, dont il n'a été fait une copie ancienne en 3 vol. contenant même quelques cahiers perdus de l'original. — 2. *Imvls de M. Olier* par M. de Bretonvilliers, son disciple et successeur immédiat, qui vécut quinze ans dans son Intimité. 4 vol. in-12; il en existe aussi une copie revue et corrigée par M. de Bretonvilliers lui-même. — 3. *L'esprit de M. Olier*, ouvrage dont le fond est de M. «le Bretonvilliers (qui le tira des écrits et des conversations du serviteur de Dieu), mais a été mis en ordre et achevé par M. Tronson, 3 vol. in-4°. Il y a peu de faits, on traite surtout des vertus. — P. *Mémoires sur la vie de M. Olier et le séminaire de Saint-Sulpice*, par M. Baudrind, curé de Saint-Sulpice. Une ancienne copie se trouve à la Bibliothèque nationale; elle a été imprimée à la fin du t. III de la *bibliothèque sulpicienne* de M. L. Bertrand. — 5. *Mémoires de M. du Terrier*, un des premiers compagnons de M. Olier, qui le composa vers 1680, l'original se trouve à la Bibliothèque Sainte-Genève.

2. *Imprimés*. — La première vie fut composée par M. I. Schnssler, troisième successeur de M. Olier, d'après les mss. de M. de Bretonvilliers et les *Mémoires* de M. Olier. Composée vers 1682, elle a été insérée par le P. «Lr» dans *Les vies des Saints... et grand nombre de vies nouvelles*, etc Paris, Léonard, 1683-1685, 2 vol. in-fol., t. I, col. 1191-1718, et publiée à part : *La vie de M. Jean-Jacques Olier*, s. l., 1687, petit in-12. La même notice est entrée en 1773 dans les *Ilmarques historiques sur l'eglise et la jmoissr Saint-Sulpice*, par Simon de Doncourt, t. m. p. 198-570. En 1702, le P. Charles de Saint-Vincent publia dans l'*Année dominicaine*, *La vie de M. Jean-Jacques Olier, prêtre du tiers-ordre de Saint-Dominique, fondateur et premier supérieur du séminaire de Saint-Sulpice*. 20 p. in-12. Joseph Grandet, ami de M. Tronson et supérieur du grand séminaire d'Angers, a écrit une vie de M. Olier dans h. *Saints prêtres français*, IIP série, p. 279-395, imprimée par M. G. laquournati en 1897. — h. Nngot, directeur du séminaire Saint-Sulpice, puis fondateur du séminaire de Sainte-Marie de Baltimore, composa en 1711 une Vie plus étendue, dont il lit plusieurs copies corrigées, complétées, imprimées à Versailles, I-rlx-1, ISIS, in-8°, sous le titre : *Vie de M. Olier, curé de Saint-Sulpice*. — Pans, fondateur et premier supérieur du séminaire du même nom. — M. Faillon, *Vie de M. Olier, fondateur du séminaire de Saint-Sulpice, accompagnée de notices sur un grand nombre de personnages contemporains*. 2 vol. in-8°, Paris, Poiriel, 1812; ouvrage que le cardinal Wiseman regardait comme «un très grand service rendu au chrétien et à l'Eglise». En 1853, seconde édition. En 1813, il en parut un abrégé en 1 vol. in-12; *Le pasteur modèle ou le salut des peuples*, in-12. Alx, 1819, abrégé anonyme de l'ouvrage de M. Faillon. 1811 et 1843, Muni de «humi ni* noux<-au\

M. Faillon donna une édition nouvelle en 3 gr. in-8°. M. Faillon étant mort durant l'impression, M. Gamon continua de corriger les épreuves, d'ajouter des notes et rédigea une table. L'œuvre parut en 1873. — G. M. de Fruges, *J.-J. Olier, Essai d'histoire religieuse sur le XVII^e siècle*, in-8°, Paris; G. Letourneau, *La mission de J.-J. Olier et la fondation des grands séminaires de France*, 1906, Paris. Leclercq, in-12; F. Monter, *Vie de Jean-Jacques Olier*, t. I, I^{re} an*, J. de Gigord, 1914; l'auteur est mort pendant qu'il corrigeait les épreuves du P^{re} volume. — Sur les œuvres et leurs diverses éditions, cf. L. Bertrand, *bibliothèque sulpicienne au Histoire littéraire de la compagnie de Saint-Sulpice*. I. i, Paris, 1900, p. 1-10 et 523-524. — Sur la doctrine : H.-J. Irani, supérieur de Saint-Sulpice, *Doctrines de M. Olier expliquées par sa vie et par ses écrits*, Paris. 1889, in-8°, vn-118 p.; deuxième édition, I^{re} an*, 1891, vin-601 p.; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. m. Paris. 1921, in-8°, c. IV et V; P. Pourrai, *La spiritualité chrétienne*, I. in. *Les temps modernes*. Paris, 1925, c. xii et xiv.

E, Levesque.

OLIEU ou OLIVIER (Pierre de Jean), frère mineur (1218-1298). I. Vie. II. Écrits et doctrine.

I. Vie. — Né à Sérignan dans le Languedoc, vers 1218, Pierre de Jean Olier fut reçu, à l'âge de douze ans, au couvent des frères mineurs de Béziers. Après (pi'il eut passé les premières années de sa formation religieuse et scientifique dans la province franciscaine de Provence, les supérieurs renvoyèrent au *Studium generale* de l'ordre à Paris. Il y suivit avec succès les leçons de maîtres éminents qui avaient été les disciples de saint Bonaventure, tels que Guillaume de la Mare, Jean Peckham et Guillaume d'Acquasparta. Dès ce moment peut-être, ce d'entier conçut pour Olier l'estime particulière dont il devait donner longtemps après une preuve éclatante. Après avoir passé l'épreuve du baccalauréat vers 1270, il débuta dans l'enseignement. d'après l'habitude courante, par un exposé sommaire de la Bible et des *Sentences*. Ensuite, ayant accompli dans ce professorat les quatre années requises, il devint bachelier formé, comme en témoigne Barthélemy de Pise dans son *De conformante*. Mais, soit excès de modestie de sa part, soit défiance de la part de ses supérieurs, Olier ne parvint pas à la maîtrise.

Il n'en continua pas moins à traiter avec compétence questions et disputes de toute espèce. Nul n'aurait songé à l'en reprendre, s'il ne s'était signalé en même temps comme un chaud partisan des tendances rigoristes et des aspirations joachimites qui depuis une vingtaine d'années troublaient l'ordre franciscain en Italie, en France et en Espagne. En lui le penseur scolastique se compliqua dès le début d'un spirituel ondoyant et d'un subtil exporteur de l'Evangile éternel. Sa personnalité complexe inquiéta bien vite les maîtres et les ministres franciscains du groupe de la communauté contraire aux zéloteurs, et les prévint en sa défaveur, tant au sujet de sa vie religieuse dont ses admirateurs proclamaient la sainteté, qu'au sujet de ses écrits, qui pourtant sont presque tous orthodoxes et dont la plupart honorent l'école franciscaine.

Jérôme d'Ascoli, devenu ministre général en 1274, s'en prit, sans qu'on sache trop pourquoi, à sa dissertation sur la sainte Vierge et lui ordonna de la brûler : ce qu'il s'empressa de faire sans témoigner le moindre ressentiment. Il eut encore à se justifier devant le même supérieur d'autres erreurs qui lui étaient imputées, dont une concernait le sacrement du mariage (sixième question du traité *De perfectione eoangelica*). Sous le ministre général suivant, Bonagrazz de Saint-Jean in Persicco, Olier eut un regain de faveur : en 1279 il était à Borne et y rédigeait. A la demande de son ministre provincial, un mémoire sur la pauvreté collective et individuelle promise dans la règle

franciscaine: que les ministres et les docteurs de Tordre appelés par Nicolas III à délibérer sur la décrétale *Exiit qui seminat* curent très probablement sous les yeux. Mais au chapitre général de Strasbourg (1282), les accusations reprirent de plus belle et, cette fois, on confia l'examen des écrits d'Olicu à sept docteurs et bacheliers de Paris, parmi lesquels on remarquait Arlotto de Prato, Richard de Middleton et Jean de Murro.

À la suite de cet examen, ceux-ci remirent au ministre général une lettre munie de leurs sceaux contenant, soi-disant en opposition aux cireurs attribuées à Olicu, 22 propositions orthodoxes auxquelles celui-ci devrait donner adhésion pleine et entière. Outre cette lettre, dite des sept sceaux, ils rédigèrent un Mémoire ou *liotulus* qui frappait de censure 34 thèses extraites de ses *Questions*. De plus, les examinateurs demandèrent que la lecture de ses écrits fût sévèrement défendue. À cette condamnation, faite sans qu'il lui eût été permis de s'expliquer, Olicu répondit avec autant de fermeté que de prudence. Requis par le délégué du ministre général qui l'avait convoqué au couvent d'Avignon (automne 1283), il signa la « Lettre des sept sceaux », tout en distinguant, parmi les propositions qui lui étaient soumises, celles qui étaient de foi et demandaient une adhésion absolue, celles qui contredisaient certaines de ses thèses mal comprises, et enfin celles qui, étant purement philosophiques, ne touchaient en rien au dogme et vis-à-vis desquelles Olicu professait un détachement absolu. Au *Kotulus* qui censurait 34 de ses thèses, il répondit par un long *Mémoire justificati*/daté de Nîmes, 1285. Il y déclara que seules les décisions doctrinales du souverain pontife doivent être admises avec une soumission sans réserve; les jugements prononcés en matière de foi par des docteurs privés, comme celui des maîtres de Paris, ne peuvent prétendre à d'autre adhésion qu'à celle qui découle de l'évidence même des preuves Alléguées. Sans nier que des Inexactitudes pussent s'être glissées dans certaines *Questions*, il s'efforça de les rectifier par le contexte et, tout en faisant une rétractation conditionnelle des thèses censurées, il affirma le sens orthodoxe dans lequel il les avait enseignées.

Ces attaques avaient ému ses disciples qui, vers la même époque, le prièrent, par l'entremise de Raymond Gaudredi, de s'expliquer sur ceux des articles condamnés qui semblaient s'éloigner davantage de renseignement scolastique traditionnel. Olicu leur répondit par une longue lettre d'allure spirituelle, dans laquelle il se justifia de son mieux de dix-neuf propositions erronées que lui attribuaient ses adversaires. Au reste, il faut bien avouer que ceux-ci exagéraient quelque peu, quand on songe que, sur trente-quatre articles dénoncés, le concile de Vienne en retint seulement trois. Mais, si les explications du théologien provençal étaient admises sans réserve par ses admirateurs, le parti de la communauté au contraire, exaspéré par son succès croissant, n'y voyait que faux-fuyants et sophismes. Le ministre de Provence lui-même, Arnaud de Roccafolio, prit l'initiative d'une nouvelle dénonciation, signée par lui et par trente-cinq confrères, et remise en 1285 au chapitre général de Milan. Olicu y était traité de chef d'une secte superstitieuse qui semait la division et l'erreur. Cette démarche ne resta pas sans succès: en effet, le chapitre, où Arlotto de Prato, l'un des sept censeurs d'Olicu, fut élu général, ordonna aux provinciaux de retirer de la circulation tous les écrits de ce dernier, et défendit aux religieux de s'en servir jusqu'à ce que le ministre général en eût décidé autrement. Celui-ci comptait bien poursuivre le procès ouvert contre Olicu, qui déjà avait été cité à comparaître

à Paris; mais la mort prématurée du général vint, une fois de plus, ajourner la sentence définitive.

Au chapitre général de Montpellier (1287), Olicu connut une éclatante revanche: devant toute l'assemblée, le ministre général nouvellement élu, Mathieu d'Acquaspartn, approuva sans réserve tant sa doctrine théologique que son opinion en matière de pauvreté. De plus, voulant montrer toute la confiance que son enseignement lui inspirait, il le nomma lecteur de théologie au *Studium* franciscain de Santa-Croce à Florence. Olicu y compta parmi ses disciples Libertin de Casale, qui se fera son éloquent défenseur au concile de Vienne. Deux ans plus tard (1289), il fut promu à la chaire de théologie du *Studium generale* de Montpellier, où son séjour ralluma la querelle entre spirituels et modérés au sujet de l'observance de la pauvreté. Appelé à s'expliquer sur ce thème brûlant au chapitre général de Paris (1292), il le fit de façon à contenter tout le monde, en se retranchant derrière la décrétale *Exiit qui seminat* de Nicolas III. Pleinement justifié, il se retira au couvent de Narbonne, d'où il continua à exercer une profonde influence sur les milieux joachimites épris de rénovation religieuse, qui, trop facilement et contre son gré, traduisaient en applications pratiques ses considérations impersonnelles sur la décadence de l'Église. Aussi, lors de la révolte des spirituels d'Italie contre Boniface VIII, il condamna leur attitude en termes énergiques, dans une lettre au bienheureux Conrad d'Offida (il septembre 1295). La même année, les trois fils de Charles II de Naples, Louis (le futur saint Louis de Toulouse), Robert et Raymond Bérenger, retenus comme otages en Catalogne, l'invitèrent à plusieurs reprises auprès d'eux, afin qu'il pût les reconforter dans leur épreuve. S'il ne put accéder à leur désir, il leur envoya du moins une longue lettre dans laquelle il leur exposa en s'appuyant surtout sur saint Paul, la nécessité et le sens surnaturel de la souffrance (18 mai 1295).

Peu après, le 11 mars 1298, la mort l'enlevait en pleine maturité. La déclaration qu'il fit après avoir reçu l'extrême-onction, commence par une suprême mise au point de son enseignement sur l'observance de la règle franciscaine, et finit en profession illimitée de foi catholique. Durant une vingtaine d'années, ses partisans purent à loisir le vénérer comme un saint. Au témoignage d'Ange Clarenio, la foule qui, le 14 mai 1313, se porta à son tombeau, ne pouvait se comparer qu'à celle qui annuellement se voyait au jour de la Portionculc. Mais Jean XXII ayant retiré aux spirituels les couvents de Narbonne et de Béziers (1318), les frères de la communauté curent vite fait de mettre fin à son culte: ils détruisirent son tombeau et dispersèrent ses cendres. Ses écrits n'eurent pas un sort meilleur: les ministres généraux Jean de Murro et Gonzalve de Valboon les livrèrent au feu et punirent avec la dernière rigueur les religieux coupables d'en détenir. Ce n'est que vers la fin du xiv^e siècle, lorsque les ardentes polémiques engagées autour de sa doctrine se seront éteintes, qu'un traitement plus équitable sera fait à son œuvre et à sa mémoire.

L'Écrit et doctrine.— Les écrits de Pierre-Jean Olleu relèvent de la scolastique, de l'exégèse et de l'histoire franciscaine.

1° Au sujet de ses *écrits scolastiques*, on ignore jusqu'ici s'il a composé une *Somme*, complète, philosophique et théologique, à moins d'entendre par là son *Commentaire* des quatre livres des *Sentences*. De ce *Commentaire* le P. B. Jansen, S. J., a publié récemment, d'après le ms. *Vatic. lat. 1116*, *Les Questions in secundum Librum Sententiarum* (3 vol., Qmiracchi, 1922-1926). Olicu écrivit en outre des *Quodlibeta*,

édités au début du xvi^e siècle à Venise par L. Soardl. Les *118 Questions* empruntées au 1^{er} Livre des *Sentences* embrassent presque toute la philosophie spéculative et morale. Traitant de la création, Olleu rejette les raisons séminales ainsi que la pluralité des mondes habiles, et diffère d'avis avec saint Thomas sur l'extension de la matière aux esprits créés. Sa théorie sur la matière, acte par elle-même, séparable de sa forme sans être homogène, précède celle de Scot qui en sera tributaire. À la *Question* u, il expose sa théorie sur le mode d'union de l'âme avec le corps, qui souleva une opposition bien justifiée. À la thèse de la pluralité des formes substantielles de l'âme et de l'existence d'une matière spirituelle, dans laquelle s'accomplit leur union, professée aussi de son temps par le dominicain Hobert Kilwardby et le franciscain Kichnrd de Middletown, il en ajouta une autre, d'après laquelle seuls les principes de la vie végétative et sensible, formes substantielles distinctes, informent directement le corps humain et s'unissent formellement avec lui. Quant au principe de la vie intellectuelle, il n'informe pas directement, par lui-même, le corps humain, mais se lie à lui par une cohérence substantielle au moyen du principe de la vie sensible. Si l'union de la forme d'être intellectuelle avec le corps humain était directe et formelle, ce dernier deviendrait par le fait même, d'après Olleu, spirituel et immortel. Car la forme, non seulement se communique à la matière, mais en absorbe tout l'être. Cette thèse qui, parmi les disciples d'Olleu ne trouva d'autre partisan que Pierre de Trabibus, avait été blâmée dès 1283 par les sept censeurs de Paris comme malsonnante et dangereuse; elle fut dénoncée au concile de Vienne. Haymond Gaufredi et Ubertin de Cansalc, qui y assumèrent la défense d'Olleu, la représentèrent comme une opinion purement philosophique, qui n'entraîne pas communément une erreur dogmatique chez qui professe en tout la doctrine de l'Église. C'est peut-être grâce à leur défense que la mémoire d'Olleu fut préservée d'une condamnation nominale. Mais, sans que sa personne fût mise en cause, le concile réprouva cette doctrine incriminée du mode d'union de l'âme avec le corps, qu'Olleu avait enseignée au début de son professorat et qu'il semble n'avoir jamais formellement rétractée. Le décret *Fidel catholica: fundamentum* (6 mai 1312), déclara erronée et contraire à la doctrine catholique l'assertion d'après laquelle la substance rationnelle ou intellectuelle de l'âme n'informe pas vraiment et par elle-même le corps humain. *Quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter præsumpserit quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam hæreticus sit censendus*. Mais la question du nombre des formes dans l'homme y est laissée entière.

Le même décret contient deux autres déclarations concernant des opinions soi-disant erronées attribuées à Olleu, mais au sujet desquelles Lint lui-même que ses défenseurs s'étaient suffisamment expliqués: 1) que dans son récit de la passion, saint Jean a conservé l'ordre historique des faits en rapportant que le coup de lance fut donné après la mort du Christ; Olleu avait émis l'hypothèse contraire, mais sans vouloir contredire l'Évangile; 2) touchant la controverse sur l'effet spirituel du baptême administré aux enfants en bas âge. Le décret ne la tranche pas définitivement, mais estime qu'il faut suivre comme étant plus probable l'opinion, d'après laquelle ces enfants y obtiennent non seulement la rémission du péché originel mais aussi la grâce et les vertus habituelles (*etsi non pro illo tempore quoad usum*); Olleu avait exposé les deux opinions, sans se prononcer ni pour l'une, ni pour l'autre. En somme, des nombreuses

erreurs qui lui étaient imputées par ses adversaires passionnés, le concile de Vienne n'en condamna qu'une seule, et encore en passant sous silence le nom de celui qui l'avait formulée.

C'est aussi dans les *118 Questions* qu'Olleu expose sa théorie de la connaissance. Q. lxxiv. Il y définit le rôle des cinq sens, auxquels un sixième sens, interne celui-là et qu'il nomme sens commun, sert de trait d'union avec l'entendement. Tout en conservant son indépendance, il suit de près saint Augustin et saint Anselme, et fait de l'évidence objective, basée sur le réel atteint en lui-même ou dans ses effets, le critère de la certitude. Ses traités sur l'immortalité de l'âme et sur le libre arbitre (q. lvi et lvii) sont des modèles d'exposition. Les arguments sur lesquels Olleu fonde le libre arbitre sont, les uns, directs, lumière manifeste de la raison et fruits de l'expérience; les autres, indirects, exposés des conséquences désastreuses qu'entraînerait l'absence du libre arbitre dans la vie pratique, sans si démonstration indirecte, il réfute en outre le déterminisme sous ses différentes tonnes: physiologique, métaphysique, intellectualiste et théologique. Quant aux arguments directs, il les tire du témoignage de la conscience, de la part qui revient à la volonté dans la recherche de la vérité et dans la réflexion, de la maîtrise de la volonté sur elle-même et du primat de la volonté sur l'entendement. À le lire, on se croirait plutôt en présence d'un philosophe moderne que d'un scolastique du xiv^e siècle.

À propos de son traité des anges (q. xv: sq.), on peut noter que, en vertu de sa thèse sur le mode d'union consubstantiel mais non formel de la forme intellectuelle avec le corps humain, il nie que la forme intellectuelle de l'âme soit spécifiquement distincte de l'esprit pur ou angélique. En psychologue averti, il fait la genèse du vice et se livre à une profonde analyse pour montrer que l'amour désordonné de soi-même est la racine de tout péché. Q. cxviii et an. Là où il traite du péché originel, il suit la doctrine de saint Augustin au sujet de sa transmission et de la culpabilité implicite des mouvements involontaires de la concupiscence. Q. cx sq.. Il en dépend aussi dans sa dissertation sur le péché véniel, où il lui emprunte plusieurs thèses, comme celle sur la difficulté de discerner le péché véniel du mortel, sur l'accumulation des péchés véniels, et sur la note variable de leur gravité d'après le degré de perfection qui caractérise ceux qui les commettent. Q. cxviii. Toutefois, il n'a pas réussi à définir clairement l'essence du péché véniel, dont il exagère la indécidabilité, influencé qu'il est par les doctrines rigoristes des siècles précédents. Notons aussi l'intérêt spéculatif des *Questions* cx-cxiii dans lesquelles, s'affirmant nettement théocentrique, il montre comment la Justice divine a pu permettre que le péché originel se commit et se transmette. Dans l'appendice *De Dea cognoscendo*, Olleu examine les trois questions suivantes: 1) Dieu est-il vu par nous? 2) L'homme connaît-il tout en Dieu? 3) Dieu est-il connu par lui-même, ou démontrable par des raisons nécessaires, ou objet de croyance par la foi? Il y expose amplement la théorie de la connaissance de saint Augustin et se montre bien informé de la doctrine de saint Thomas sur la lumière de l'intellect agent et sur son rôle dans l'acte de la connaissance. Les spéculations auxquelles se livre Olleu sur les vérités éternelles sont dignes des plus grands scolastiques: tout le sujet en un mot est traité avec tant de pénétration, de sobriété et de mesure que le censeur moderne le plus averti y trouverait difficilement à redire. Métaphysicien puissant et fin psychologue, il a exposé mieux qu'aucun autre scolastique l'influence des corps sur l'esprit, la relation entre les forces

physiques et les puissances vitales, par laquelle les premières agissent sur les secondes sans qu'intervienne entre lrs deux une raison de causalité efficiente proprement dite. Su irez s'est mis à son école et traite comme lui des degrés de la connaissance, sensible et intellectuelle, conduisant à réveil de l'affection dans les puissances appétitives. *De anima*. l. III, c. ix.

2. L'œuvre *scripturaire* d'Olieu comprend des *Apostilles* sur tous les livres sacrés, restées inédites jusqu'à présent. Bon nombre de manuscrits sont indiqués dans la nouvelle éd. (te J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriplores trium Ordinum S. Francisci*, t. n, Rome, 1921. p. 315 sq. Auparavant, le P. Ehrle en avait déjà donné une brève description dans son étude sur la vie et les écrits d'Olieu qui est le premier travail d'ensemble sur ce personnage. *Olivis Leben und Schrifflens*, dans *VArchio fdr Litteratur-und Kirchengeschie des Mittclallcrs*, t. ni, 1887, p. 181 sq. De tous ces commentaires, celui qui fit le plus de bruit fut *J'Exposition de l'Apocalypse* dont Baluze a publié soixante articles censurés vers 1318 par huit maîtres en théologie. *Miscellanea*, éd. Mansi, t. n, 1761, p. 258-270. Olieu y expose les théories de Joachim de Flore sur la décadence de l'Églisc charnelle et sur l'avènement du règne «le l'esprit, en faisant ressortir la part prépondérante qui reviendra aux franciscains spirituels dans la rénovation de la chrétienté. Comme le voyant calabrais, il divise l'histoire du monde en trois époques, et l'histoire de l'Églisc en sept états, dont le sixième est celui de la renaissance spirituelle, opérée par saint François et ses fidèles. C'est durant cette période que les ministres de l'esprit propageront la perfection et la sagesse du Christ. Malgré la persécution déchaînée par l'Antéchrist mystique et l'Antéchrist réel, le sixième état se terminera par le triomphe de l'esprit et la défaite de la prostituée de Babylone, c'est-à-dire de l'Églisc charnelle repue de richesses et de jouissances. La pauvreté apostolique sera mise en honneur, et tout en protestant qu'il n'entend pas la confirmer, Olieu rapporte la rumeur d'après laquelle saint François ressusciterait à l'exemple du Christ, pour combattre les suppôts de l'Antéchrist. A l'ordre des frères-mineurs incombe la mission de recommencer et de parfaire l'œuvre des apôtres : c'est pourquoi ils ont à reprendre la prédication de (l'Évangile dans le monde entier. D'après l'opinion commune, l'Antéchrist mystique sera un antipape entouré de pseudo-prophètes et l'Antéchrist réel et proprement dit un emjwreur à la manière de Néron, peut-être un descendant de Frédéric II, qui vaincra les souverains chrétiens et par la terreur, créera le vide autour du pape légitime. Alors l'Églisc chamelle régie par l'antipape, ne sera plus que la synagogue de Satan dont il faudra se hâter de sortir afin de se préparer à la venue du Christ qui, à l'avènement triomphal du règne de l'esprit, célébrera ses noces mystiques avec l'Églisc régénérée.

On peut dire qu'Olieu écrivit ses *Apostilles* de l'Apocalypse dans l'esprit de Joachim de Flore : sans prétention doctrinale ni intention hostile à l'Églisc romaine. Attiré par le mirage d'un avenir idéalement parfait, il a fait crédit, comme tant d'autres, à l'oracle de l'Italie mystique, et fermant les yeux aux mérites de son temps, il n'en voulut plus voir que les abus et les vices, qu'il transforma tendancieusement en signes indiscutables d'une décadence fatale. Mais il n'eut jamais le dessein, ni d'ntnqucr le pape régnant. Boniface VIII, ni de s'en prendre à la hiérarchie ecclésiastique, ni de se livrer à n'importe quelle allusion personnelle. Dans ses *Apostilles* comme dans ses *Questions*, il reste purement spéculatif. Si ses disciples s'étaient conformés à ses intentions, ils l'auraient lu les *Apostilles* que pour •'exhorter à

l'observance parfaite de la pauvreté et à l'imitation fidèle de saint François, en vue de coopérer à la rétonne de l'Églisc. Mais, avec la logique des simples, ils les interprétèrent conformément à leur mentalité étroite et rebelle : entre leurs mains, les contemplations apocalyptiques du pieux rêveur provençal devinrent un instrument de combat, tant contre les supérieurs de l'ordre que contre l'autorité ecclésiastique, dont ils proclamèrent effrontément la déchéance en vertu des *Apostilles*. C'est dans celles-ci que, au témoignage de l'inquisiteur Michel Monachi, les quatre franciscains spirituels condamnés au bûcher en 1318 à Marseille, avaient puisé leurs erreurs. Dans son *Arbor vitiv*, l'bertin de Casnle n'a fait qu'appliquer à Boniface VIII et à Benoît XI la description impersonnelle de l'Antéchrist mystique donnée par Olieu. Aussi peut-on dire que toute l'œuvre de ce dernier a souffert durant longtemps du scandale soulevé autour des *Apostilles*, à cause surtout des interprétations subversives qu'en liront les spirituels et les béguins. C'est ainsi qu'il faut expliquer la condamnation générale des écrits d'Olieu, faite en 1319 au chapitre général de l'ordre à Marseille. Le 8 février 1326, Jean XXII réprouva les *Apostilles* sur l'Apocalypse en consistoire public, pour hérésie contre l'unité de l'Églisc catholique et contre l'autorité du souverain pontife. Parmi les constitutions générales de l'ordre, celles de Fumier (1351) et celles d'Alexandre VI (1500) en défendirent la lecture. Mais le célèbre prédicateur franciscain Bernardin de Busto ne craignit pas d'en faire usage dans son *Rosarium* (part. II, semi, xi, p.5) et, nu témoignage de Marien de Florence cité par Wadding (*Annules minorum*, an. 1325, n. 21), Sixte IV aurait permis de les lire avec discrétion.

3. Les *Apostilles* sur l'Apocalypse nous conduisent naturellement aux écrits *franciscains* d'Olieu. Ceux-ci se rattachent avant tout à deux questions qui, à son époque, furent chaudement discutées dans l'ordre : la parfaite observance de la règle et la renonciation de saint Célestin V à la tiare. — A propos de la première question, il convient de citer, outre les lettres et mémoires déjà mentionnés, l'*Expositio in Regulam S. Francisa*, les dlx-sept *Quæstiones de perfectione euangelica* (à l'exception des *Questions* xn-xm qui traitent de l'infailibilité pontificale et de la renonciation de Célestin V) ainsi que le *Tractatus de paupere rerum usu*. Dans ces trois ouvrages édités seulement en partie, Olieu, se faisant l'éloquent défenseur de la thèse des franciscains spirituels, réduit l'observance de la règle à l'usage étroit en matière de pauvreté, accentue la vie contemplative au détriment de l'apostolat et du travail manuel, et identifie la pauvreté franciscaine avec la perfection apostolique. C'est dans ces traités que les porte-parole du parti rigoriste chercheront leur arguments lors de la grande controverse sur l'observance franciscaine nu concile devienne. -Du point de vue de la théologie fondamentale et de l'histoire ecclésiastique, les *Questions* xn-xm du trdté *De perfectione euangelica* et la lettre au bienheureux Conrad d'Offlda sur la renonciation de Célestin V (l l septembre 1295), dépassent en importance les dissertations sur la pauvreté franciscaine. A la *Question* xn, Olieu se demande si tous les catholiques doivent obéissance en matière de foi et de mœurs nu pontife romain *lanquam regain inerrabili*. Il répond affirmativement, sans aucune réserve, et examine successivement la nécessité d'un seul souverain pontife dans l'Église; la nécessité de la création du siège de Borne et l'étendue de son autorité; le mode d'infailibilité (*modus inerrabilitatis*) tant de l'Église en général que du siège de Borne et du souverain pontife; la mesure et la nécessité de l'obéissance que le monde catholique doit nu souverain

pontife. C'est ainsi qu'il est amené logiquement à traiter de la renonciation de Célestin V et de l'obéissance que les fidèles doivent à son successeur Boniface VIII : c'est le sujet de la *Question xm.* composée peu avant la lettre à Conrad d'Ollida.

Passant du fait personnel de Célestin V à la question de principe, Olivi pose la question : Le pape régnant peut-il renoncer à la papauté, de telle façon que» lui vivant, un nouveau pape lui soit substitué ? Suivant la méthode scolastique, il commence par exposer douze arguments contraires à la licéité de la renonciation, empruntés soit aux Décrets du Pseudo-Isidore, soit aux objections soulevées par les adversaires de Boniface VIII. Ensuite il prouve sa thèse, d'après laquelle le pape peut renoncer pour une cause légitime, eu égard à l'utilité générale de l'Église. Son argumentation repose avant tout sur la plénitude du pouvoir du souverain pontife, en vertu de laquelle il peut promulguer des lois nouvelles et résoudre les doutes qui pourraient surgir : les fidèles doivent accepter en toute soumission les déclarations pontificales. Quant à la renonciation en cause, clairement définie par le pape démissionnaire lui-même, mise à exécution avec le conseil et l'assentiment des cardinaux et accueillie en esprit d'obéissance par l'Église universelle, elle ne s'oppose ni au droit divin ni au droit ecclésiastique. À ce propos, Olieu examine d'abord quel est le pouvoir dogmatique du pape et plus spécialement sa faculté d'établir des normes en vue de sa succession; ensuite, quelle est à ce sujet la compétence de l'Église et particulièrement du collège des cardinaux auquel revient l'élection du pape; comment la juridiction tant épiscopale que papale est et doit être mobile et par conséquent, d'après les cas possibles, indépendante des personnes et des lieux; enfin il montre que la juridiction n'est pas jointe nécessairement à l'ordre sacerdotal ou épiscopal, bien que de l'union de l'ordre avec la juridiction naisse la plénitude respective du pouvoir papal, épiscopal et sacerdotal. C'est surtout à la démonstration de la plénitude du pouvoir papal que s'arrête l'auteur, à l'appui de laquelle il allègue une foule de citations canoniques. Là où il détermine la part du collège des cardinaux dans la renonciation, il témoigne encore du vif souci de sauvegarder la plénitude du pouvoir pontifical : c'est une part purement passive, en ce sens que le collège des cardinaux peut accepter la renonciation quand celle-ci est évidemment aussi utile et nécessaire que la création d'un nouveau pape à la mort du pontife régnant. Les cardinaux ne pourraient assumer un rôle actif en vue de la renonciation du pape que dans le cas hypothétique, prévu par le Décret de Gratien, où un pape ferait profession publique et obstinée d'hérésie. Cette *Question xm.*, qui est un véritable traité *De renuntiatione papae*, éditée pour la première fois en entier par L. Oliger O. F. M. (*Archivum franc. hist.*, t. xi, 1918, p. 310-361) place Olieu parmi les meilleurs défenseurs de la papauté, à une époque où le pape régnant, Boniface VIII, était combattu ôprement par les uns, tandis que l'étendue de la juridiction pontificale était définie d'une façon indécise par les autres. Même Gilles de Rome, tout en admettant dans son *Dr renuntiatione papae* que la part principale dans l'acte de renonciation revient à la volonté du pape, fonde son argumentation sur le principe : *Quo quid factum est, eodem destruitur*; celui que le consentement des cardinaux a mis à la tête de l'Église, peut être amené par un consentement contraire à céder la place à un successeur. Jean de Paris. O. P., ouvrant la voie aux prétentions erronées qui s'affirmeront aux conciles de Pise et de Constance, soutient dans son *Dr potestate regia et papali* (1302) que le pape

peut non seulement renoncer mais peut aussi être déposé malgré lui par ses électeurs. La claire et droite démonstration que fit Olieu de *Vinrrrabilitas et potestas papae in constituendis et definiendis et spectatiter super substitutione sui successoris*, est d'autant plus méritoire qu'elle l'obligea à prendre position contre bon nombre de spirituels d'Italie qui traitaient Boniface VIII d'antipape. C'est pour réfuter leurs erreurs, tant au sujet de l'élection pontificale qu'en matière de pauvreté, qu'il écrivit le 14 septembre 1295 une lettre remarquable au bienheureux Conrad d'Offid. i. Il y résume excellemment, et d'un ton familier bien fait pour être compris par des exaltés qui raisonnaient fort peu, son argumentation scolastique de la question *De renuntiatione papae* : < Ils comparent au mariage l'union du pape avec l'Église; elle est par conséquent indissoluble. -Mais que ces téméraires volent donc combien grossière est leur erreur? Dans leur hypothèse, aucun pape, même s'il était hérétique notoire et destructeur de l'Église, ne pourrait être déposé. De même le souverain pontife ne pourrait jamais destituer un évêque ou le transférer à un autre siège, ni un évêque ne pourrait renoncer à sa juridiction, puisqu'il est uni à son diocèse par un mariage spirituel. Mais il ne semble pas que cette lettre, dont on admire autant la sûreté doctrinale que la logique serrée et la vigueur de l'expression, ait produit beaucoup d'effet sur des fanatiques hantés par la vision de l'Antéchrist, *Archio, franc. hist.*, t. xi, 1918, p. 366. Signalons enfin, parmi les écrits franciscains d'Olieu, sa *Quæstio de indulgentia Portiunculae*, dont seul un fragment nous est parvenu. Dans cet écrit, qui date au plus tôt de 1279, l'auteur répond à la question : Convient-il de croire que l'indulgence de tous les péchés fut accordée dans l'église de Saint-Marie-des-Anges, où l'ordre des frères mineurs prit naissance? Après avoir énuméré neuf arguments contraires, Olieu en commence la réfutation : malheureusement, le seul manuscrit connu de cette question (bibliothèque vaticane, *Ilorghe*, 190) s'interrompt après la réponse à la troisième objection. L'auteur y invoque, outre un souvenir personnel assez vague, des considérations apocalyptiques et des raisons de convenance, en vertu de la conformité parfaite de saint François au Christ. Au reste, des allusions de ce genre se rencontrent aussi dans sa *Question xm.*, *Dr renuntiatione papae*, et dans sa lettre à Conrad d'Ollida.

Bien qu'il soit assez difficile jusqu'ici d'émettre un Jugement d'ensemble sur l'œuvre littéraire considérable d'Olieu, étant donnés sa valeur inégale et le caractère inédit d'un bon nombre de ses écrits, il faut reconnaître toutefois qu'elle mérite de retenir l'attention à plusieurs titres. S'adonnant à une production sans répit, le théologien provençal est tantôt diffus et abondant, tantôt sobre et clair. D'autre part, son joachimsme donne une note tendancieuse à ses dissertations sur la règle franciscaine et sur l'avenir de l'Église. Mais sur le terrain scolastique, surtout dans les *115 Questions du deuxième Livre des Sentences*, il fait bonne figure à côté des maîtres franciscains de la génération Intermediaire entre saint Bonaventure et Jean Duns Scot. Quant à sa lumineuse démonstration de la validité de l'abdication de saint Célestin V et de la légitimité de Boniface VIII, elle le met au premier rang parmi les apologistes de la papauté à son époque, et l'élève bien au-dessus du commun des franciscains spirituels, dont par ailleurs le sépare aussi son tempérament purement spéculatif. Les spirituels ne lui en conservèrent pas moins une sincère admiration, et il faut avouer que, en prenant la défense de ses écrits, aux chapitres généraux de l'ordre et au concile de Vienne, ils ont été sin-

gullèrcmcnt mieux inspirés que ne le fut le parti de la communauté en les vouant à une réprobation générale.

En dehor* des ouvrages déjà cités, il convient de mentionner encore : René de Nantes, *Histoire des spirituels dans l'ordre de S. François*, Paris, 1009, p. 200 sq.; F. Cnl-hey, *L'idéalisme franciscain spirituel au XIV* siècle. Étude sur Ubertin dr Casale*, Louvain, 1911; A. Thomas, *Le vrai nom du Frère mineur · Petrus Johannis OIM ·, Annales du Midi*, t. xxxv, 1913, p. 68; F. Sarri, *Pier di Giovanni Olude l'bertino da Casale*, dans *Studi /raucescant*, t. XXII, 1925, p. 88sq.; Hcfclo-LccJercq, *Histoire des conciles* t. vi b, 1915, p. 060 sq.; Gnitlcn, *Une lettre inédite de. P. de J. O., Études franciscaines*, t. xxix, 1913, p. 111 sq.; Sentence et dernière déclaration d'Olieu, dans *Archlv. franc, hist.*, t. xi, 1918, P. 261 sq. Du point de vue scolastique, celui qui a étudié le mieux OHeu est B. Jansen, l'éditeur des *113 Qu.rstiones in secundum Librum Sententiarum*, Dans les Prolégomènes aux trois volumes que comprend cette édition, il cite les nombreux articles de revues (*Philosnphtsches Jahrbuch, Franziskanische Studien, Gregorlanum*), sa dissertation *Die Erkcnnntnislehre Olivis (Berlin, 1921)*, dans lesquels il n exposé les théorie* d'Olieu sur la relation entre le corp* et l'âme, sur le libre arbitre, le mouvement, le mécanisme de la connaissance, et a examiné la portée hhtorico-phllosophiquo do ses preuve* de l'immortalité de l'âme. Enfin, il faut noter aussi : S. Belmond, *Detu penseurs franciscains, Pierre-Jean Olive et Guillaume Occam*, dan* *Éludes franciscaines*, t. xxxv, 1023, p. 1*88 sq.; /,ci défense du libre arbitre par Pierre Jean () ive, dans *La France franciscaine*, t. x, 1927, p. 33 sq.; /x* mécanisme, de la connaissance d'après Pierre OHeu, *ibid.*, t. XII, 1929, p. 291 sq.; W. Pohl, *Ein bedeutsames Wrrk der Franzlskancrscholaslk des XIII. Jahrhundertrs, Hemerkungen zn Jansens Otiidausgabc,dnn\ Franziskanische Studien*, t. xvj, 1929, p. 65 *q.; F. M. Delorme, S. *Bonaventure et e nombre apocalyptique 6G6*, dan* *La France franciscaine*, t. vm, 1925, p. 519 sq.; P. J. Olivi, *Qu/CSilo hucusque inedita de indulgentia Portiuncula-*, dan* lea /leta *ordinis /r, minorum*, t. xiv, 1895, p. 139 sq.

P. F. Callaey.

1. OLIVA Alexandro(I 107-1 163). - Né à SaSSO-ferrato en Ombrie, Il entra de fort bonne heure dans l'ordre des ermites de Saint-Augustin, dont il revêтира les principales dignités, jusqu'à celle de général qu'il reçut en 1159. Le 5 mars de l'année suivante, Pie II le nommait cardinal du titre de Sainte-Suzanne et, le 16 novembre 1161, lui confiait l'administration du diocèseAlc Camerino. Le cardinal Alexandre de Saxo-ferralo, comme on l'appelait, mourut le 20 (ou le 22) août 1163. — Il avait été surtout un infatigable prédicateur dont l'éloquence fut célèbre dans toute l'Italie; un vigoureux réformateur des mœurs; un pacificateur dont l'action se Ht sentir en divers domaines. Les bibliographes de son ordre lui attribuent divers recueils de sermons el quelques traités ascétiques qui sont demeures Inédits:Pc *Christi actu sermones centum ; Dc Cerna cum apostolis facta ; De peccato in Spiritum Sanctum; Dc remedio amoris*; et aussi un recueil de lettres.

G. J. Eggi, *Purpura docta*, t. n, Munich, 1711. p. 152-162, qui résume le* ancienne* notices;il y a une monographie récente, M. Model, *It cardinale Alessandro OUva prr-dieaïore quatltocentida*, Florence 1899; Hurler, *Nomenclator*, 3· édit., t. π, col. 081; Eubd, *Illicrarchta catholica Medi /llyi* I. it (1431-1503). Munich, 1901.

É. Amann.

2. OLIVA Jean-Paul,de la Compagnie de Jesus (1600-1681). - - Né à Gênes le 1 octobre 1600, d'une famille illustre qui a donné deux doges à la république, Il entra au noviciat Je 22 décembre 1616; devenu prêtre il s'acquit bientôt un grand renom de prédicateur. Supérieur du noviciat et recteur du Collège germanique, il n'en continua pas moins ses prédication* avec beaucoup d'éclat, soit à la cour pnnli-ilc.dc, soit dans les principales villes d'Italie Le R. P. i general Goswin Nickel ayant demandé ù la congré-

gation générale do 1661 dc lui désigner un vicaire avec droit de future succession, Paul Oliva fut élu avec l'approbation spéciale d'Alexandre VIL La mort <hi Père Nickel (31 juillet 1661) le lit général de droit comme dc fait. Il mourut à Rome le 26 novembre 1681.

Son généralat fut traversé par un certain nombre d'afTalres épineuses; il fallut défendre la Compagnie contre l'accusation d'encourager par la doctrine du probabilisme le laxisme moral, accusation qui trouvait des échos dans la Compagnie elle-même (La Quintinye, Thyrese Gonzales); il fallut empêcher les jésuites français, tout spécialement le P. de La Chaire, de soutenir trop ouvertement le roi de France dans «a lutte contre le Saint-Siège, et expliquer, non sans peine, au pape Innocent XI les raisons dc leur attitude; il fallut régler tant bien que mal les conflits soulevés en Indo-Chinc entre les missionnaires jésuites et les vicaires apostoliques. Tout ccd appartient dc-avantage à l'histoire qu'à la théologie. On retiendra néanmoins l'attitude prise par le général dans la question du probabilisme.

Dès 1666, Oliva recevait du P. de la Quintinye, un jésuite français de la province d'Aquitaine, un long rapport où celui-ci se plaignait «les mesures prises contre lui par ses supérieurs immédiats, à cause de l'attitude qu'il se permettait vis-à-vis des doctrines morales de la Compagnie. Texte dans DOLLINGcr cl Reusch, (*ieschichtc der Moralstrcitiykcitcn*, I. n, Nôrd-llngen, 1882, documents, p. 1-12. A diverses reprises La Quintinye s'était rigoureusement élevé contre la théorie que · la bonne foi excuse toujours du péché », cl il avait dénoncé les funestes conséquences qui en résultaient tant au point de vue de la vie chrétienne, qu'à celui du bon renom dc la Compagnie. Non moins vigoureusement protestait-il contre un aspect de cette thèse qu'autour de lui scs collègues prônaient comme la doctrine propre de la Compagnie : *En in-quiunt, germana societatis doctrina, en dogma quod tenent omnes jcsuitie. ut a multis auditu scœpius, quod nempe ibi nunquam sit peccatum ubi non sit actualis tl pnvnsens cognitio qua judicet operans se male operari; quia, ut volunt, talis cognitio est necessarium quid el essentielle ad peccandum*. On volt que notre jésuite avait lu et médité les *Provinciales*, - - Le 17 août 1666, Oliva répondait à ce mémoire, et sa réponse était en définitive une fin «le non recevoir; le général ne voulait pas comprendre qu'il y avait une *question du laxisme*. Le P. de la Quintinye devrait se persuader qu'il y avait des docteurs plus savants que lui : *Cum Jf* Va non dubitet pro sua religiosa humilitate, quin doctiores ipsa passim occurrant plures, sic etiam detrectare nullatenus debet corumdcu placitis, sua visa suasque sanctorum Patrum aliorumque doctorum interpretationes pacate religioseque posthabere*. Notre volonté, continuait le général, est que toutes ces discussions cessent, et <llie l'on obéisse modestement et religieusement aux ordres des supérieurs; il renvoyait aux paragraphes de la règle prescrivant cette obéissance. l)öllinger-Rcusch, *loc, cil.*, p. 12-13.

La Quintinye se le tint pour dit. Mais l'accession nu trône pontifical du pape Innocent XI (21 septembre 1676), dont on savait qu'il était le ferme ennemi du laxisme, sembla lui fournir une occ sion plus favorable. Le jésuite français s'adressa donc directement au pape Lettre du 8 janvier 1679, *ibid.*, p. 17. Il s'y plaignait de ln façon dont le général avait reçu se* premières doléances et mettait sous les yeux d'innocent XI tant son mémoire de 1666 que la réponse d'OJiva Le 2 mars 1679 paraissait le fameux decret condamnant 65 propositions d'un laxisme i vident. Voir Laxisme, t i.x, col. 72 sq. Les plaintes du jésuite Thyrese Gonzales (voir son art., t. vi,

col. l 193), qui depuis quinze uns luttait <n Espagne contre le probabilisme et ne pouvait obtenir d’Oliva rautorisnlion dc publier son livre, arrivaient aussi aux oreilles du pape. Voir **hxocisi** XI, l. vu. col. 2009. Le Suint Ollier cl iil saisi et, dms sa séance du 26 juin 1680, usant entendu le rapport de Branealc de Laurin sui le livre de Gonzak s.il décida deux choses. On écrirait a Gonzales pour l’encourager à continuer énergiquement la lutte el l’assurer que tout ce qu’il avait dit ou écrit en faveur du *probabiliorisme* était agréable au pape, en second lieu on enjoindrait au général des Jésuites dc prendre diverses mesures pour enrayer le développement du probabilisme. l)e cc protocole il a été publié une double rédaction.

Injungendum puriter I*, (tenendi Societatis .l.«mi dc online Sanctitatis iUR*, ne ullo modo permittat Patri* bus Societatis scribere pro opinione minus probabili rt Impugnare sententiam asse- rentium licitum non esse sequi opinionem minus probabilem in concursu magis probabilis sic cognita* ct judicata*; verum et lain relate ad omnes l niversitates So- cietatis mentem Sanctitatis sua· esse ut quilibet pro suo libito libere scribal pro opi- nione magis probabili ct impugnet contrariam pne- dictam risque jubeat ut mandato Sanctitatis «u:r omnino se submit tant, lex le d’après Concina, .*Storm del probabtllsnio*, t. i, Liicque*. î7 13.p. 568; sur les redactions diverse* voir Dôlllnger-Keusch. *op. r/L*, I. j, p. 128. II. 1; el ici. t. vu. col. 2009-2010.

Quoi qu’il en soit des nuances assez importantes qui séparent ers deux rédactions, une chose reste claire : on voulait, au S tint-Olllcc, que la Compagnie ne persistât pas â considérer le probabilisme comme sa doctrine propre et qu'elle permit à ceux de scs membres (pii le voudraient (un l’hyrsc Gonzales par exemple) de s’en affranchir ct de soutenir l’opinion contraire, c’est a dire le probabillorisme. C’est bien d’ailleurs ce (pie comprit le général, comme en fait fol une annexe nu précédent procès-verbal, datée du 8 juil- let 1680.

Inlimito prredlcto online Sanctitati* suir P. <‘tenendi Societati» Jesu per It. P. I>. Assessorem, respondit, *c in omnibus quanto citius pariturum, licet nrc per *e ipsum nec per tuos pnedecessorrs fuerit unquam interdictum scribere pro opinione magis probabili cumque docere. Concino, *ibid.*; Den/.. *ibid.*, note.

Pourtant l exécution de l’ordre ne fut pas tout â fait ce qu’on aurait pu attendra. Le général envoya bien ù la Compagnie une circulaire. le 10 août 1680; celle circulaire met bien les jésuites en garde contre le frirwnr, mais elle ne parle pas dans le sens précis du décret du Saint-Office, elle ne donne pas aux membres do lu Compagnie latitude d’abandonner le probabi- lisme et A plus forte raison de le combattre. En voici le texte intégral.

Cum sinceritatem doctrina*, she ad iklcin, wive nd mores perlinenti* Indefesso studio coluerit hucusque Societas, nusn nuper est nihilominus aditum contra no* tenture calumnia, rt inspirante fortasse nonnulliu* ex domesticis vel impudentia vrl imperitia, m)* apud supremum Eccle- •lx tribunal reo* ngere, quasi compluribus in ncndemllf morum scientium profiteamur omnino degenerem, rt, relicto plerumque regio tramite, pro sententiis magi» pro*

mer. i>k τηι οί. cat ii

bnblibu* atque tuti*, nlln* vrndltrmm periculi plena», nec mimis auctorum numero, quam argumentorum pondere destitutas. Id quam immerito jactaverint adversarii, promptum fuit notii* ostendere, producti* prrter leges S, P. Ignalii, ut iln dicam, primogenia*, congregationum quoque generali.im decreti*, rt littrri* drcr**oniin meorum, mci*qir i|>*i* nunquam interrupta serie continuatis, uni- cum sub aspectu ponere sensum Societati* unlvneue atque conatum, quo sati* refelluntur obtrectatorum mendacia, tam fama· ntnlnr insultantlum, quam veritati.

Monet no* tamen hxc ip*n maligni rumori* aura pro- cludere querimoniis stain, et exquisitiore in dies delectu opinionum moralium, eam solidiori* rt securiori* doctrina* laudem, quam ab initio complexa «*t Socirtu*. et mordicus deinde retinuit, etiam ad posteras propagare. Sic prncul ab invidia seu laxitati* noxia* *ru novitati* j»rriculo*»r scopum nsseipicinur a S. l-rgidatnrr nobh in docendo propositum, qui rvmpc fuit : Proximo* ad cognitionem et amorem I>ri et salutem animaram juvare. Quare moralis cathedra· nbiquitr Profc**oribat, rt pra-strlim In quacumque l niversllate tertio mandam i* (ut meo nomine H. V. omni- bus cl singali* Intra istam Provinciam commcrdubiti corum <|uir in hunc finem decrevere simul cum congrega- tionibus generalibus decessore* mei, quaeque ipsr tolles addidi, excrutioriein, quam *i né gligerr quispiam comper- tus fuerit, ac discipline rigorm doctrinis mollioribus labefactare. Illum a docendi munere stitlm removeant Provinciales pro tempore, quorum in re tanti monunti conscientium oneramu*. .Xon /deo *lamrii aojinmr in gua- cunque controversia benigniores rapuere sententias*. Imo r contrariis intentum aliqua- cirtcroqui admodum prlKmlr ne proferantur a Magistri* in Socirlatr n<c a Moderatori- bus permittantur, per*uadel racta ratio et religiosa |m>- drntin. Displciet igitur nimio in jun divino humanogr interpretandi Indulgentia, moderatio justa di>|4icrt. \<n enim duritiem *rd soliditah m exigimus doctrina*, prr qi.nm denique, ut S. Aug <*linu* monuit : Xon solum srrita* *cd etiam charita* exhibeatur a nobi*. Texte publié par .L l rir- drich, d’après le in*, *latin. Monac. 26 472*. dans //cif/agr zur (*iro'hlcitr des Jrmitrn iirdmi*. édité* fuirmile* *Abhand- liinqm* dr l’Uuידemic de Munich, hist. KLi**e, t xvi Munich. 1883. p. 170-171.

Entre l’ordre formel donné par le Saint-Ollkc le 26 juin cl l’exécution par le P. Olivu le 10 août, le P. Brucker suppose une série de tractations entre le général et le pape. Oliva réussit évidemment à faire comprendre au Souverain Pontife que cette mesure (la lettre du 10 août) ét iit préférable à cc que lui prescrivait le décret du 26 juin; car il n’a jamais fail la notilic.ilion dennndve, cc qui ne s'expliquerait pas, si Innocent XI ne Peu avait dispense · Lu (*mm- pagnir de JAtUs*. Parie, 1919. p. 528. Seule la publi- cation des pièce* d’arehixes permettrait d’établir le bien-fondé de ces conjectures. Il reste qu’à un mo- ment grave le général n’a pas su donner le coup de barre que la plus haute autorité dc l’Eglisc jugeait nécessaire.

Prédicateur en renom, le P tiliva a laisse un cer- tain nombre dc volumes de *Sermons* (en italien) prêchés les uns au Palais apostolique, 2 In-fo!., Home, 1659; d’autres en divers lieux, in-1., Home, 1660, supplément en 1665: d’autres, ce sont les plus nom- breux. dans les maisons de la Compagnie (*Sermoni domestici*. 10 vol. In-8-. Home, 1670-1682). On lui doit aussi six volumes in-fol. de comment lres (mo- raux) sur li Sainte écriture : *In selecta Scripturae loca commentationes*, sur la Genèse et le Cantique, sur Esdras, sur les évangiles du c irène et des sujets divers, 1677-1679. On a recueilli aussi deux volumes de scs *Lettres*. in-l°. Home, 1681, même édit, à Venise et â Bologne; quelques lettres nouvelles dans une édit, de Bologne, 2 vol in 12, 1703 et 1701 Sommervogcl n relevé les diverses lettres publiées en d’autres recueils.

Soinrncrvogel, *Ihbliolhtquc de ta t'omp. dt* JZsiM.t.s, col 1881-1892, ct le* travaux mentionné* nu cour* de l'nrllrlc.

É. Amsnn.

XI 32

OLIVER (Jean d.). frère mineur déchaussé, (t 1599). — Né à Valence, il entra chez les frères mineur» déchaussés de la province de Valence cl passa ensuite à celle des Iles Philippines, où il devint définitcur. Prédicateur célèbre ct grand théologien, Jean d'Oliver nous a laissé plusieurs ouvrages : 1. *Duodecim tractatus : de beneficiis ; de vilie htunanie miseriis ; de beatitudinibus ; de quatuor novissimis ; de peccatis ; de pernitentia ; de eleemosyna ; de ss. sacramento eucharistia et communione ; de fide ; de charitate ; de consideratione ac meditatione cl de quindecim mysteriis ss. rosarii ;* -2. *Quatuor catechismi : de bonis moribus Christiani ; de doctrina Christiana et ejus negligentia ; de modo communicandi rt de modo baptizandi infideles ;* — 3. *Dialogus de confessione ;* L *Catalogus indulgentiarum ;* 5. *Sermocinationes vurûr*, imprimées à Manille; — 6. *Platicas sobre los principales misterios de nuestra sanla Fc ;* — 7. *Ars lingiur taquhe ;* 7. *Diccionario tagalog-espanol, escrito por el Fr. Juan de Plasencia, perfcccionado y aumentato por el Fr. Juan de Oliver.*

.1, 11. Sbunilca. *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Irunclsd*, 2. édit., Koine, t. η, 1921, p. 108-109.

A. Τεετλεκτ.

1. OLIVIER CONRAD, frère mineur de la province de Paris. — Originaire de Meaux, il doit avoir vécu pendant la première moitié du xvi^e siècle et il est mort vers 1516. Il a composé les ouvrages suivants : I. *Le Miroiter* (miroir) *des pécheurs*, imprimé à Paris, s. d. D'après la préface de l'auteur, cet ouvrage doit avoir été publié en 1526. Nous y lisons : < *Ex coenobio Magdunio ad Ligerim* (Mehun-sur-Loirc). *idtbu decembris, anno a natali Christiana millesimo quingentesimo vigesimo sexto*, . 2. *La vic, faicis rt louanges de saint Paul apostre*, Paris. 1516; - 3. *Epigrammata, orationes ad superos et epicedia*, Paris. 1510; I. *Xenia*, Paris, 1510; 5. *Pcnthalogtis : Saphicum carmen de conceptione Virginis Christifero*, Paris, 1510; -6. *Odæ aliquot de pnvfiguratione, conceptione, nativitate, assumptione li. V. Mariai, una filii Jcsu vitam complectentes, miraculum ejusdem virginis in defendendo ab hostibus oppidulo quod nunc pars est Aurcliie urbis : historia I). Sebastiani libri 11, cum aliis nonnullis*, Orléans cl Paris, 1530; — 7. *I.a vie et louenge du benoisl saint Joseph espoux de la 1res sacrer vierge Marie mère de nostre saulueur Jesus*, Lyon, s. d., mais pas avant 1535.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2^e édit., Homo, 1906, j». 181; .1. II. Sbanilea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Fraruclsd*, 2^e édit., t. n, Home, 1921, p. 298; -L <lh. Brunet, *Manuel du libraire*, j. n, Paris. 1801, col. 230-231, ct *Supplément*, 1. i, Paris, 1878, col. 290; A. Posscvin, *Apparatus tarer ad scriptores Veteris rt Nout Testamenti*, t. n, Cologne, 1608, anno 156-1.

A. Teetaeht.

2. OLIVIER MAILLARD, frère mineur de l'observance (xv^e siècle). — Né à Julgné, en Bretagne, vers 1130, il prit probablement l'habit franciscain chez les observants de la province d'Aquitaine. Il y exerçait les fonctions de vicaire provincial, quand, le 2 juin 1187, il fut élu vicaire général des provinces transalpines. Béélu deux fois, dans lu suite, à la même charge, il sc démit définitivement au chapitre général du 15 mai 1502. Il se retira à Toulouse où il mourut le 22 juillet 1502, nu couvent de Sainte-Marie-des-Anges. Prédicateur célèbre rt recherché, il exalta U brutale franchise du sermonnaire, combattit avec succès cl extirpa les vices du peuple cl força les femmes a sc vêtir avec plus de modestie L'Impression qu'il produisit sur scs auditeurs fut oxtr.ionlimirr S'attaquant principalement aux abus regrettables de son époque, il n'épargna personne et ne recula pas, quand il s'agit do condamner les < niuu-

tés <le Louis XL 11 prit aussi la défense de Jeanne de Valois contre le duc d'Orléans; Innocent VIII, d'autre part, chargea Maillard, en 1-18«. d'amener le roi «le France ù abolir la Pragmatique Sanction 11 échoua malheureusement dans celle dernière mission.

Olivier Maillard a laissé de nombreux ouvrages, parmi lesquels les sennonnaires occupent à coup sûr la place d'honneur : 1. *Sermones de adventu, guadnigcstmalcs et dominicales*, en trois volumes. La première édition de ces trois parties est celle de Paris, en 1197 el 1198, in-1., chez Ant. Caillant et Louis Martineau. Ces mêmes sermons ont été réimprimés plusieurs fois à Paris, pour Jean Petit, de 1500 à 1522, in-8., et aussi à Strasbourg et ù Lyon, à diverses époques cl en dillérvnls formats, telles sont les éditions de Lyon, en 1198 ct 1503; a Paris cn 1500, 1511-12 ct 1516; à Strasbourg, en 1506 et 1512; 2. *Sermones de sanctis*, Paris, 1507. 1508 ct 1510; 3. *Novum diifrsortini sermonum opus, hactenus non impressum, quod merito supplementum priorum sermonum jam dudum impressorum poterit nuncupari*, Paris, 1518, in 8°; I. *Sermones de adventu quadragesimales, dominicales rt de peccati stipendio et gratte premio, etc. Parisiis declamati*, Lyon, 1503; 5. *Sermones dominicales*, 2 vol. in-8°, Paris, 1515-1516; - 6. *Quadragesimalc, conscriptuni post factum sermonum ex ore ipsius reverendi putris Oliverii Maillardi...declamatum coram illustrissimo archiduer in oppido Brugensi, anno domini 1501*, Paris, sans date; — 7. *Sermon fait lan mil cinq cens le cingiesmr dimmer de Quarcsme en la ville de Bruges*; la première edition ne porte ni date, ni lieu; la deuxième a été publiée à Anvers, cn 1503, in 1°; c'est un livret rare cl très recherche; - 8. *Sermon prcschc à Bruges en 1500 et autres piècrs, avec une notice par M. Laboudcric*, Paris, 1826, in-8°; 9. *Opus quadragesimalc*, Paris, 1506, in-8., 1513 ct 1518. Ce volume comprend le carême prêché à Nantes. Tous ces sermons ont été recueillis avec plus de soin que l'on ne l'avait fait Jusqu'alors, et probablement tels qu'ils furent prononcés. Les morceaux à effet y sont presque toujours précédés d'un signal de gestes exprimé par les mots : *clama,percute pedibus*; ce qui vaut bien, comme l'a dit M. Laboudcric, les trois *hrm* en Vedette qui marquent, dans le sermon français, prêché à Bruges, les endroits où l'on pouvait tousser.

Parmi les ouvrages ascétiques, attribués à Olivier Maillard, il faut citer : 1. *Histoire de la passion douloureuse de nostre doulx sauveur ct rédempteur Jhesiu rentemoirée es sacres et sainte misteres de la messe*, Paris, 1193, in-1°; 2. *La recotation de la très pileuse passion de nostre seigneur JML, représenter par les saints rt sures mystères de la messe ct prcchee devint le (irand Maistre de l-rance, cn sa ville de Laval*, Paris, vers 1529, in-1° ; 3. *La conformité et correspondante très dévotte des sacres rt sainetz mistres de la messe a la passion de notre doulx sauveur et rédempteur Jésus-Christ, necessaire a tons ceulx d'celtes qui dévotement ueullent oiujr la dicte messe*, Paris. 1552, in-8°; L *Passio domini nostri Jesu Xristi Parisios declamata*, sans <latc, ni lieu, in-8°; 5. *Histoire de la Passion de Jésus-Christ, composée cn H90, ;xir le IL P. Olivier Maillard, publiée m 1828 comme monument de la langue française au Ar. siècle, avec une notice sur Tauteur, dr\ noirs et une table des matières, par G. Peignot*, Paris, 182«, in-8°; 6. *^instruction cl la consolation tir la vie contemplative*, Paris, sans date, mais avant 1500. in 1°; 7. *La confession de frère Olivier Maillard*, Paris, 1181, in-8e. Cette édition c t très ran. et la plus ancienne que l'on connaisse de cet ouvrage qui, dans la suite, n été fréquemment réimprimé, généralement an. Heu ni date. On con-

naît aussi une édition de Genève de la fin du ^{xv} siècle et deux éditions de Paris, sans date, dont l'une doit remonter vers l'année 1500; - 8. *La confession générale de frère Olivier Maillard*, Lu première édition in-1° de cet ouvrage ne porte aucune indication de lieu ni de date. Elle doit remonter à la fin du ^{xv} siècle. Un grand nombre d'éditions ne donnent aucune mention ni du lieu ni de la date à laquelle elles ont paru. D'autres portent le nom du lieu mais ne donnent aucune date. Ainsi nous connaissons une édition parue à Paris chez la veuve de Jean Treppier (vers 1518); une autre, de Bourges in-16; une autre encore de Paris, chez Alain Lotrian, une autre, enfin, de Lyon, en 1526. Nous connaissons également des éditions de cet ouvrage en langue toulousaine. *La confession génératu de frere Olivier Mailhart, en lnguatge de Tholosu*, in-8° sans lieu ni date (Toulouse, chez Jean de Guclins, vers 1502). A côté de cette première édition, très rare, il en existe une autre, in-8°, sans lieu ni date. On trouve à la fin de cette seconde édition : *Cinq orations compresas sus la cinq lettras de Ave Maria*, qui ne se trouvent pas dans la première. On ne peut point confondre ces deux derniers ouvrages qui sont complètement distincts. Le premier est un examen de conscience qui roule sur les commandements de Dieu, tandis que l'autre décrit la manière de procéder à la confession, en indiquant les divers péchés que l'homme peut commettre à l'aide de ses cinq sens. Ces deux traités ont d'ailleurs un *incipit* complètement distinct. Tandis que le dernier commence : « Qui bien se veut confesser, il doit premièrement penser aux péchez », le premier a le début suivant : « Toute personne qui désire estre saulvée, de nécessité convient quelle soit en la grace de Dieu. »

Il faut signaler, enfin, les ouvrages suivants : 1. *Ce livres françaises d'Olivier Maillard, sermons et poésies, publiées par A. de la liordrie*, Nantes. 1877, in-8°, - - 2. *Chanson piteuse composée par frère Olivier Maillard, en pleine prédication, au son de la chanson non niée : Jiergeronette tavoisienne et chantée à Toulouse, environ la penheconste par le dit Maillard, luy estant en chairre de prédication, lan mil cinq cens et deux*, in-8°, sans lieu ni date; réimprimée à Paris, en 1828; - 3. L'épithaphe de frère Oliver Maillard (en vers), sans lieu, ni date, réimprimée à Paris, en 1857.

LAVnddng, *Annula oīdinis minvrum*, t. Xiv, Reme, 1735, p. 273. 422 et 452; t. xv. Rcmr, 1736, p. 20, 31. 121, 177, 255 et 263; du même, *Scriptores ordinis minorum*, 2^e édit., Koine, 1906, p. 181; J. H. Standee, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. 11, 2^e éd., Home, 1921, p. 208-300; Drsbnrrnux-Bernrd, *Olivier Maillard*, dans *Bulletin du bibliophile*, X^e série, Paris, 1852, p. 103-111; A. de la Horderie, *Œuvres françaises d'Olivier Maillard, sermons et poésies*, Nntrs, 1877; l. Hain, *lieperlonian bibliographicum*, t. m. Stuttgart. 1831, n. 10 510-20; W. A. Coplgr, *Supplementum to Ham's Repertorium bibliographicum*, t. i, Londres 1895, n. 10 511-16 et t. n, n. 3768-74; L. Ch. Brunet, *Maillard Olivier*, dans *Manuel du libraire*, t. ni. Parts, 1862, col. 1311-1318; P. Drschamp-(-. Brunet, *Supplément au Manuel du libraire*, t. i. Paris, 1878, col. 922-923; J. P. Samotillan, *Lit de sur la chaire et la société françaises au ^{xv} siècle*, Olivier Maillard, sa prédication et son temps, Toulouse, 1891; Julien, *Un prédicateur du ^{xv} siècle*, Olivier Maillard, dans *Mémoires de l'Académie de Mmes*, t. XXI. 18^e. 8. p. 177-186; l. Isxsc Chevalier, *Iléfrrtoirc des tourtes historiques du Mogm Age*, t. n. Paris. 1907, col. 2959-60; A. Piaget, *La chanson piteuse fl les autres poésie* françaises attribuées d Olivier Maillard*, dans *Annales du Midi*, t. v, Toulouse, 1893, p. 313-332; M. Bihl, *Maillard Olivier*, dans *The catholic entgelo/edia*, t. ix, New-York, 1910, p. 539.

A. l'Ι ΚΤΛΙΗΤ.

3. **OLIVIER DE SAINT-ANASTASE**, dans le siècle O. de Crock, carme chaussé flamand du

^{xv} siècle. Né à Vpn* le « mai 1628. il y fit profession au couvent des carmes » chaussés le 20 juillet 1618 et fut ordonné prêtre le 21 septembre 1652. Ses études achevées, il se consacra avec ardeur et talent à la prédication tant dans le Brabant que dans les Flandres. Il mourut à Bruxelles le 3 février 1671. On lui doit plusieurs oeuvres spirituelles en langue flamande, bien connues, dont nous ne mentionnons que deux : 1^o *Le /ardui spirituel des carmes émaillé des vertus des saints let plus célèbres de cet ordre*, 2 vol. in-12, Anvers 1659 et 1661; 2^o *Le combat spirituel d'amour entre, la Mère de fjieu et ses serviteurs de l'Ordre du Mont-Carmel*, in-12. *ibid.*, 1661. De ses œuvres latines, signalons sa *Pleyas mystica, calculato cd meridianum desolati Helgii*, in-12. 1669, et sa *Palma victoria' Immaculata- in primo instanti tuar Ctncptionis*, in-P, Bruxelles, 1674.

Nccrologium carmel, Hruxtll., m». comervé chez les bollandistes à Bruxelles; Daniel de la V. Marte, *Sfxculum carmelilartum*, t.H. Anver*. 1C80, p. 1112, n. 3938; Corne de Vilfien, *Hibliothea rarmelitcma*, t. u, Orléans, 1752. col. 518, n. 7; Goyers, *AuUorcs prtrlermissi in llibliolheru earmchtana*, p. 21, m*. de In biblkrib. univers, de Gnnd; *llographte nationale de Helgiquc*, t. v. BrvxeHc*. col. 45. P. Anastase de Saint-Paix.

ONDOIEMENT. — L'ondolement, dit Glaire, est un acte par lequel on baptise, sans observer les cérémonies de l'Églisc. » D'après le code canonique U n'y a que deux cas où le baptême puisse être conféré sans les cérémonies prévues au rituel : lorsque la personne à baptiser est en danger de mort; et avec la permission de l'Ordinaire du lieu, lorsqu'il s'agit d'hérétiques adultes à baptiser sous condition.

le *En péril de mort*. — Dans ce cas, si le baptême est conféré par un ministre qui n'est ni prêtre, ni diacre, l'administration du sacrement est réduite à la seule ablution baptismale, et l'on doit faire ensuite à l'église, aussitôt que le baptisé peut y être porté, toutes les autres cérémonies. — Mais, si le baptême est conféré par un prêtre ou un diacre, le ministre du sacrement doit, après l'ablution baptismale, faire aussitôt, s'il en a le temps, toutes les cérémonies (lui *suivent* dans le rituel (onction avec le saint chrême, remise du chrême au ct du cierge allumé); seules les cérémonies qui *précèdent* l'ablution baptismale sont ensuite suppléées le plus tôt possible à l'église. Can. 759, | 1 et 3; Gong, des Rites. 23 janvier 1914, ad lurn cl 2um.

2^o *En dehors du péril de mort*, l'Ordinaire du lieu ne peut permettre le baptême *privé* (sans solennités) que lorsqu'il s'agit d'hérétiques adultes à baptiser sous condition. Dans ce cas il n'y a pas lieu de suppléer ensuite à l'église les cérémonies omises. Can. 759, f 2.

Par contre, le code permet, dans certains cas, l'administration du baptême *solennel*, avec toutes les cérémonies prévues au rituel, dans les maisons particulières : 1. si ceux qui doivent être baptisés sont les enfants ou petits-enfants de chefs d'État ou de princes héritiers, et que ces derniers en aient fait la demande régulière; 2. si l'Ordinaire du lieu, pour une cause juste et raisonnable, dans un cas extraordinaire. Juge en toute prudence et conscience devoir le permettre. Dans ces deux circonstances, le baptême doit être conféré dans la chapelle de la maison, ou du moins dans un autre lieu décent, et on doit se servir d'eau baptismale. Can. 776.

Comme on le voit par ces textes du code, notre pratique française de l'ondolement, hors le cas de péril de mort, n'est pas autorisée par le droit commun. Elle consiste en effet à administrer à domicile (ou à l'église) non pas le baptême *solennel* (l'Ordinaire du lieu pourrait le permettre, aux conditions du canon 776 précité), mais le baptême *privé*, réduit à la seule ablution baptismale, et cela même en dehors du péril

de mort, même si c'est un prêtre qui fait à domicile l'ablution baptismale : ce qui va bien au delà de ce que penne! le code (can. 759, cité plus haut). — Comment apprécier cette pratique ?

^Contraire à la lettre du code qui n'a fait du reste que reprendre la discipline antérieure, cette pratique est condamnée comme un contresens par tous les liturgistes. Les cérémonies qui précèdent le baptême, et qui résument toutes les préparations successives de l'ancien catéchuménat (exorcismes, onction de l'huile des catéchumènes, renonciation à Satan, profession de foi), doivent nécessairement avoir lieu avant le baptême, lorsque cela est possible. Si la nécessité conseille d'admettre au baptême des cliniques un malade qui n'a pas subi les épreuves et reçu la formation du catéchuménat, la suppression ou le renvoi, jusqu'après le baptême, du catéchuménat pour un sujet bien portant ne peut se justifier. · Voir A. Boudinhon, *De l'ondolement*, dans *Le canoniste contemporain* 1891, p. 705-711; 1911, p. 31 1-328.

C'est pourquoi l'Église n'a jamais admis cette pratique. Le cardinal Pie, ayant écrit à son clergé que la pratique de l'ondolement constituait un abus, et qu'il y avait « désordre et irrégularité inacceptable dans cette transposition qui rejette les préliminaires du sacrement après le sacrement lui-même », la Congrégation du Concile l'approuva pleinement : «... *summo-pere probaverunt Eminentissimi Patres, teque vehementer hortantur, ne quid pro tua prudentia vel operor vel vigilantia intermittas, quo harum abusionum radices stirpitus in perpetuum avellantur*. Voir *Nouvelle Revue théologique*, 1891, p. 378.

Dans une réponse à une consultation de l'évêque de Beauvais (28 sept. 1868), la Congrégation du Concile appelle la pratique de l'ondolement *abnormitas, corruptela*, et juge qu'elle doit être abolie... *abolendum plane sentiat*. Une réponse analogue fut donnée à Helms en 1883, à Autun en 1891. Dans cette dernière réponse (14 avril 1891), la Congrégation déclarait que « en cas de danger pour l'enfant, il vaut mieux que le baptême *tout entier* soit conféré à la maison. » En dehors même de tout danger, et pourvu qu'il y ait une cause juste et raisonnable, c'est le baptême solennel à domicile, et non l'ondolement qui doivent permettre les évêques. Saint-Oflcc, 5 sept. 1877; Cong. du Concile, 20 janvier 1891; Discipline des sacrements, 20 déc. 1912; Cong. des Bites. 1 fév. 1871, 17 janv. 1914, 23 janv. 1914. Voir le canon 776 cité plus haut.

^Toutefois, si l'ondolement est contraire au droit et constitue une pratique irrégulière, « il ne semble pas moins certain que (cette pratique) puisse être légitimée par la coutume au moins dans ce sens que, lorsque l'usage existe, les évêques qui permettent l'ondolement et les fidèles qui le demandent, ne peuvent être aussitôt taxés de culpabilité, et quo personne n'est tenu de faire disparaître la coutume brusquement et sans transition, aussi longtemps que le législateur ne l'aura pas nettement condamnée. » A. Boudinhon. *Le canoniste contemporain*, 1911, p. 316. Ce qu'écrivait M. Boudinhon en 1911, nous pouvons encore le dire après le code, car celui-ci a laissé la question dans le même état, et n'a fait que reproduire la discipline antérieure, sans parler de l'ondolement, ni par conséquent en réprover expressément l'usage. La pratique de l'ondolement reste donc ce qu'elle était auparavant, un abus, mais un abus que le législateur tolère provisoirement, tout en souhaitant la suppression. Si, dans un diocèse donné, elle repose sur une coutume antérieure de plus de cent ans à la promulgation du code, elle a pu être tolérée par l'évêque, conformément au canon 5 du code de droit canonique. A défaut de cette coutume, l'évêque ne pourrait autoriser à domicile, pour une cause juste et raisonnable, que le baptême

solennel avec toutes ses cérémonies. Là où contraire où existe cette coutume · la pratique de l'ondolement reçoit de son existence même, et plus encore des difficultés que soulèverait sa brusque suppression, une sorte de légalité de fait; elle bénéficie d'une tolérance provisoire, si bien que les Ordinaires ne sont pas à blâmer s'ils continuent à donner des permissions d'ondolement. tout en s'efforçant de les restreindre prudemment pour arriver enfin à les supprimer. · A. Boudinhon, *loc. cit.*, p. 323.

Tel est bien le sens de toutes les décisions données par Rome à ce sujet. *Cum abusus, qui altas radices egit, statim evellere non detur et periculum forte sit ne animulæ illt absque baptismo interdum decedant, Sacra Congregatio tecum convenit pro nunc parce et in aliquibus casibus tolerandum esse ; interim vero, amni ope adlaborandtim est ut sensim hujusmodi corruptela deleatur ac plane evanescat*. Réponse de la Cong. du Concile à l'évêque de Beauvais, 28 sept. 1868. *Cavendum est ne ex nimis rigida legis applicatione majora mala sequantur, et regenerationis gratiæ amittenda periculo innoxii infantes exponuntur. Mens itaque est ut instructionibus ac salutaribus monitionibus populus edoceatur ut sensim abusus amoveatur et eradicetur; interim vero eum prudenti moderatione lex urgeatur*. Réponse de la Cong. du Concile à l'évêque d'Autun, 14 avril 1891.

F. Gilmetier.

ONTOLOGISME. L Le nom et la chose. II La tradition ontologiste (col. 1002). III. L'ontologisme au XIX^e siècle (col. 1014). IV. Globerti et Hugonin (col. 1039). V. Les interventions de Rome (col. 1046). VI Réfutation de l'ontologisme (col. 1056),

L Le nom et la chose. - Le philosophe qui a, le premier, employé le mot *ontologisme* pour caractériser son système, c'est V. Globerti · au-delà d'un ontologiste. qui sign Ut ses livres du pseudonyme de « Je m Sans-Fiel, philosophe auvergnat » ; cf. *De l'orthodoxie de l'ontologisme modéré et traditionnel* p. 5, Nancy et Paris. 1869.

Gioberti, en effet, a désigné de ce nom son système pour l'opposer au système cartésien, qu'il nomme le *psychologisme*. L'hétérodoxie philosophique, dit-il, nous apparaît comme *la substitution du sensible interne à l'intelligible comme premier principe, et de la réflexion psychologique à la raison comme instrument principal ou au moins initial de la philosophie*. Ce système, qui part du sens intime pour en tirer et en fabriquer tout l'édifice de la connaissance humaine, peut être justement nommé *psychologisme*.....Je définis donc le *psychologisme* un système qui *déduit l'intelligible du sensible, et l'ontologie de la psychologie*. J'appellerai *Ontologisme* le système contraire, celui qui enseigne et trace exactement le chemin que doit suivre qui-conque veut arriver à une bonne philosophie, *introduction à l'étude de la philosophie*, tr.id. Tourneur et Défourmy, t. I. p. 311-312, Paris. 1817. Un peu plus loin, p. 335, Globerti déclare que « l'invention du psychologisme doit être attribuée à Luther plutôt qu'à Descartes » ; et au t. II. p. 99, il le fait remonter à Aristote, qui l'infusa aux scolastiques, particulièrement aux nominalistes. Il ne s'agit donc de rien de moins, entre psychologues et ontologistes, que du point de départ de la philosophie ·

Qu'est-ce donc en définitive que l'ontologisme? Nous ne pouvons mieux faire que de le demander à ceux-là mêmes qui s'en déclarent les partisans, écoutons Jean Sans-Fiel, dans sa réponse au P. Kleutgen :

L'idée fondamentale de l'ontologisme ne consiste pas. comme vous le pensez avec M. l'abbé Fûber, dans l'identification des idées générales avec Dieu, unis dans la perception immédiate de l'Être absolu. Telle est l'opinion de l'immense majorité des ontologistes

et des psychologues. Dr *l'orthodoxie...*, p. 5. Mais Fabre lui-même, quoi qu'en dise J. Sans-Fiel, n'est pas d'un autre avis : pour lui, l'ontologisme est un « système qui admet, dans l'âme humaine » une connaissance Immédiate de Dieu. *Réponse aux lettres d'un sensualiste contre l'ontologisme*, p. v, Paris, 1861; « cette philosophie « occulte, en effet, que l'intelligence proprement dite, l'intellect pur, a pour objet le souverain Être; que l'âme humaine est, de la sorte, constituée intelligente par une connaissance immédiate, quoique souvent irréfléchie, de l'Absolu, de l'Infini; et que nous voyons en Dieu les idées générales, éternelles et absolues, qui éclairent notre Intelligence... Si les platoniciens chrétiens de notre temps ont donné un nom nouveau à cette théorie, c'est pour mieux mettre en relief cette connaissance immédiate de l'Être infini... », *ibid.*, p. 12-13: et enfin : « pour enlever au sophiste néoplatonicien (le P. Ramenon) un vain prétexte d'ignorance, résumons encore l'Ontologisme dans cette proposition : l'intellect humain atteint essentiellement et immédiatement l'Être infini lui-même (non pas tel qu'il est en lui-même ou au-dedans de lui-même) et voit en Lui les *essences métaphysiques* ou idées universelles, éternelles et immuables, des choses créées... ». *ibid.*, p. 52. note.

Il baghe, rendant compte dans la *Revue catholique* de Louvain, « l'organe principal de l'école ontologiste », d'un autre ouvrage de Fabre, la *Défense de l'Ontologisme...*, formule ainsi occasionnellement ce qu'il appelle les propositions capitales de l'ontologisme : « Saint Thomas enseigne la première proposition capitale de l'ontologisme : l'identité de toute vérité intelligible avec l'être infini; mais il n'admet pas la seconde : la vue immédiate de la vérité ou de l'être infini, par l'esprit de l'homme. Cité par la *Revue du monde catholique*. 1863, t. vu. p. 262. note 2.

Si de Belgique nous passons en Italie, voici la théorie du P. Gaetano Milone. « savant ontologiste », qui serait aussi celle du P. Cremona et du célèbre abbé François Seni : « *l'Intelligible* n'est pas une chose créée, mais il exprime, rigoureusement parlant, tout ce que nous connaissons de Dieu et de la vérité (qui est Dieu) et de ses prérogatives de toute espèce... L'intelligible nous vient du dehors et il est essentiellement objectif ; notre esprit, d'abord dans un état habituel (*la mémoire*), et ensuite dans un état actuel (*l'intellect*), voit l'intelligible et le voit immédiatement. Or nous avons dit que l'intelligible est incréé, qu'il est la vérité, qu'il est Dieu; donc de la même manière que notre esprit voit l'intelligible, il voit Dieu immédiatement. Cité par Zigliara. (*Envers philosophiques*, tréd. Morgue. t. m, Lyon, 1881. p. 131-135. On trouvera encore deux descriptions intéressantes de l'ontologisme dans les *Annales de philosophie chrétienne*, février 1852, p. 122-123. celle-ci tirée du *Compendium philosophia**, unctore M... ; et février 1851, p. 155, celle-ci extraite du *Journal historique et littéraire de Liège*.

On voit que le Saint-Office, dans son décret du 18 septembre 1861. ne trahissait pas. quoi qu'ils en aient dit. la pensée des ontologistes. quand il formulait ainsi la première proposition qu'il leur attribuait : *immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est. ita ut sine ea nihil cognoscere possit : siquidem est ipsum lumen intellectuale* Dcnzinger-Pannwart. n. 1659. Formule que les cardinaux Diario Sforza, archevêque de X'nples. et Jorchlm Pacci. évêque de Pérouse, reprenaient en l'abrégant dans leur *Postulatum* contre l'ontologisme présenté au concile du Vatican : « La connaissance de Dieu directe est immédiate est naturelle à l'homme. Cf *Annales de phil. chrét.* novembre 1873, p. 326.

« B.— Zigliara remarque à juste titre que l'innéité

de l'idée de l'infini, comme *Vapriorisme* de la démonstration de l'existence de Dieu, sont choses très différentes de l'ontologisme, et qu'on n'est point partisan de l'ontologisme pour être partisan de l'innéité ou de l'apriorisme. *Op. cit.*, t. n. p. 390. note. Et le P. Hamière. ayant défini l'ontologisme : « le système d'après lequel l'esprit humain voit Dieu immédiatement en lui-même et voit en lui toutes choses », *Revue du monde catholique*, 1862. t. iv, p. 9. note, insiste pour qu'on maintienne bien en lui-même dans la définition de l'ontologisme, parce que, dit-il. « c'est la seule formale qui exprime nettement la doctrine ontologique dans ce qu'elle nous paraît avoir de contraire à la tradition chrétienne. Voir Dieu en lui-même c'est le voir sans aucun intermédiaire, non par une idée, mais dans son être, de manière que l'intelligence se termine à l'être même de Dieu et atteigne sa substance. quoique peut-être elle n'atteigne pas certains attributs de cette divine substance. La formule : *connaître Dieu immédiatement* ne rend pas du tout la même idée, puisque dans la langue scolastique une connaissance est immédiate dès qu'elle n'est pas le résultat d'un raisonnement, alors même que l'objet ne serait pas connu en lui-même, mais seulement dans son idée. » *ibid.*, 1861. t. x, p. 187. note.

II. La tradition ontologiste. — Pour se faire recevoir dans les écoles catholiques, l'ontologisme s'est naturellement présenté sous le patronage de la « tradition » ; il s'est créé une généalogie. C'est elle que nous voudrions étudier maintenant, d'après les écrits mêmes des ontologistes, sans rechercher s'ils ont eu raison ou tort de se réclamer de tel ou tel auteur.

Parlant de Malebranche, qu'il considère et que tout le monde regarde comme le plus authentique des ontologistes. Globerti déclare qu'il continue la chaîne de la véritable science, et qu'il remonte, en se rattachant à saint Bonaventure, à saint Augustin et aux Alexandrins. jusqu'à Platon. « *introduction...*, t. i, p. 137. Plus loin, il ajoute de nouveaux chaînons : « La doctrine des anciens et des nouveaux platoniciens. La doctrine de saint Augustin, de saint Anselme, de saint Bonaventure, de Gerson. de Ficino, de Thomassin. de Jérdil, il nous faudra donc la repudier sous peine d'être panthéistes? » *ibid.*, t. n, p. 123. Fabre nous révèle encore d'autres ancêtres de l'ontologisme : « J'ai exposé l'Ontologisme <après les plus grands penseurs, d'après les plus savants docteurs de l'Eglise, j'ai répété ce que disent saint Augustin, saint Bonaventure. Henri de Garni. Denis le Chartreux. Bossuet, Fénelon, Leibniz, Gentil. » *Réponse.* p. 11. Un article de la *Ciidtâ catholique*, reproduit par les *Annales de phil. chrét.*, février 1851, p. 151. précise ainsi l'apport de quelques-uns des pères de l'ontologisme à cette doctrine : « Platon a rapporté l'origine de toute science à la contemplation de l'absolu; les Arabes du Moyen Age ont eu recours à l'intellect unique et universel; Marsile Ficin. venu à l'époque de la Renaissance. a renouvelé l'opinion platonique, en affirmant que nous avons toujours présente à l'esprit l'idée de Dieu, dans laquelle et par laquelle nous connaissons toutes choses, bien que nous n'en ayons aucune conscience; Malebranche a imaginé voir dans saint Augustin la théorie de la vision en Dieu, et s'est vu suivi en ce point par Thomassin et par Fénelon; Jérdil, dans le siècle dernier, a soutenu dans sa jeunesse la théorie de Malebranche. mais il a par la suite répudié dans un âge plus mûr; de notre temps Victor Cousin, avec le troupeau de ses éclectiques, nous propose la même doctrine sous l'étiquette de Raison impersonnelle: et, ce qui semblerait incroyable, il a trouvé des échos ou des copistes dans l'abbé Marci en France, et « dans quelques professeurs catholiques de Louvain, en Belgique* ». »

Nous voici donc au xix^e siècle : on va juger de l'extension de l'ontologisme dans les écoles catholiques vers 1860 par les témoignages suivants. Duilhé de Saint-Projet, parlant de *la Philosophie catholique en 1860*, écrit : « L'Ontologisme occupe une grande place dans les écoles catholiques. Il s'est produit, dans ces dernières années, sous le patronage de quelques prêtres éminents de Saint-Sulpice; il a été exposé et défendu par un écrivain distingué, M. l'abbé Hugonin. Cette école, pleine de vie et de grandeur, reconnaît pour son chef Mgr Baudry, évêque de Périgueux. Nous devons ajouter que l'Ontologisme est la doctrine philosophique de l'université de Louvain. Et, comme on l'a dit avec raison, il n'est pas étranger à la manifestation d'une phase nouvelle dans le Traditionalisme, dont nous parlons plus bas. » Cité par les *Annales de phil. chrét.*, mai 1862, p. 391. — En décembre 1863, p. 460, les *Annales* transcrivaient « la liste des ontologistes-donnée par M. l'abbé Fabre » : « Mgr Baudry, évêque de Périgueux (mort), Mgr Muret, évêque de Sura, doyen de la faculté de théologie à la Sorbonne, le H. P. Gr. itry, M. l'abbé Branchcreau, de la société de Saint-Sulpice, M. l'abbé Hugonin, supérieur de l'École des Carmes et professeur de philosophie à la Sorbonne, et les professeurs de l'Université catholique de Louvain. Dans la Compagnie de Jésus, elle-même, s'il y a quelques Dutertres, on y trouverait plus d'un André, et nous n'engagerions pas le T. H. P. Général à prescrire la signature d'un formulaire péripatéticien. Les membres les plus distingués de son ordre, au moins en France, partagent les opinions ontologistes. Nous avons vu que M. l'abbé I-baghs nomme le P. Milone et le P. Vercellone, à Naples, à Borne. * — Enfin, en octobre 1867, p. 316, les *Annales* se font gloire d'avoir combattu l'ontologisme « dans M. l'abbé Maret, dans M. l'abbé Gioberti, dans M. l'abbé Ubaghs, dans M. l'abbé Bimpignon, dans M. l'abbé Fabre, dans M. l'abbé Hugonin.

Reprenons tous ces noms dans l'ordre chronologique, en en ajoutant quelques autres qui n'ont pas trouvé place en ces listes évidemment fragmentaires, et donnons quelque aperçu des doctrines ou authentiquement ou prétendument ontologistes professées par ces auteurs.

r. P.4.V5 L'ANTIQUITÉ. — 1^o Les Pères grecs. — L'ontologisme? a été la doctrine universellement professée par les Pères grecs, surtout pendant les trois premiers siècles. Le savant Hosmini l'avoue; et nous en donnerons quelques témoignages dans le chapitre suivant. Ainsi parle Hugonin, *Ontologie*, 1.1, p. 381, note 1, Paris, 1856. Le chapitre suivant, en fait de Pères grecs ayant professé l'ontologisme, nomme saint Justin. Clément d'Alexandrie, Origène. saint Grégoire de Nizianze et saint Cyrille de Jérusalem, mais il ne reproduit de ces témoignages que des deux premiers : il s'agit là de l'illumination de l'intelligence humaine par le Verbe.

2^e Saint Augustin. — On a eu déjà l'occasion de toucher ici la question de l'ontologisme de saint Augustin, ci. t. 1, col. 2335; mais, parce que saint Augustin fut, avec saint Bonaventure, la principale autorité des ontologistes, il ne sera pas inutile de mettre sous les yeux du lecteur les pièces du procès, afin qu'il puisse juger par lui-même de l'exactitude ou de l'inexactitude de l'interprétation ontologiste. Le dossier complet s'en trouve dans la *Discussion amicale sur l'ontologisme*, par Je m Sms-Fiel, Paris et Nancy, 1865. p. 229 à 298. Nous citerons les textes dans l'ordre chronologique des traités, tel qu'il est dressé à l'article Augustin. col. 2311-2311; on pourra voir ainsi si la pensée du saint Docteur a varié à cet égard. — Un dossier analogue a été constitué par Gerdii

dans sa *Déjense du sentiment du P. Malebrandir*, 50ui le titre de : *Dissertation préliminaire contre ceux qui ne condamnent que par préjugés le sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées*. On le trouve presque Intégralement reproduit par Trullei dans son *Examen des doctrines de Hosmini*, trad. Silvestre de Sacy, Paris, 1893, p. 210-232.

• Dieu est la lumière intelligible, et c'est en lui que par lui (*in quo, a quo et per quem*) que brille intelligiblement tout ce qui est intelligible. » *Solii.*, l. I, c. i; *Discussion*, p. 210. Saint Thomas n'a relevé encore dans les *Soliloques* cette autre parole qui paraît susceptible d'une interprétation ontologiste : *prius est Veritas cognoscenda per quam possunt alia cognosci*. *Solii.*, l. I, c. xv, *Summit contra Gent.*, l. III, c. xiv.

« Découvrir, ce n'est ni faire, ni engendrer; autrement l'esprit, dans une découverte temporelle, engendrerait l'éternel, car souvent il découvre des choses éternelles. Qu'y a-t-il, en effet, de plus éternel que l'essence du cercle? *De immortal. animæ*, c. iv, cité par Hugonin. *Ontologie*, t. i, p. 182. — « Lorsque l'esprit perçoit (*intuetur*) des objets qui sont immuables, il est uni à ces objets (*satis ostendit se illis esse conjunctum*) d'une manière admirable et incorporelle. » *Ibid.*, c. x; *Discussion*, p. 256.

< La raison ne peut rien apercevoir d'éternel que d'immuable sans y reconnaître son Dieu. » *De lib. arbit.*, l. H, c. vi; *Disc.*, p. 295. — « Les vérités numériques sont au-dessus de notre esprit; elles demeurent immuablement dans la Vérité même (*incommutabiles in ipsa manere Veritate*)., c'est là que les savants les contemplent (*in ipsa Veritate contuentur*). » *Ibid.*, c. xi; *Disc.*, p. 29 L — « Vous ne pouvez nier qu'il existe une Vérité immuable qui contient toutes les vérités immuables et qui brille comme une lumière secrète et publique à l'intelligence de ceux qui voient ces vérités (*tanquam secretum et publicum lumen præsto esse et se præbere communiter*). » *Ibid.*, c. xu; *Disc.*, p. 212. — « L'esprit comprend, dans la mesure où il peut s'approcher de et s'unir à l'immuable Vérité (*quantum propius admitti et inhaerere potuerit incommutabili Veritati*). » *Ibid.*; *Disc.*, p. 256.

■ Toutes les fois que nous comprenons quelque chose, ce n'est pas celui qui parle extérieurement que nous consultons, c'est la Vérité (qui préside intérieurement à notre intelligence (*sed intus ipsi menti præstentem consulimus Veritatem*))... Quand il s'agit des réalités physiques, nous nous servons de nos sens pour les connaître; mais quand il s'agit des choses intellectuelles, nous consultons la Vérité intérieure par la raison... Quand il s'agit des objets connus par l'esprit, c'est-à-dire par l'intellect et par la raison, nous exprimons par la parole ce que nous voyons présent à notre intelligence dans cette lumière secrète de la Vérité qui éclaire l'homme intérieur (*quæ præsentia contuemur in illa interiore luce Veritatis*)... Dans toutes les sciences que les hommes enseignent, au moment où le maître parle, le disciple vérifie au dedans de lui-même en regardant, nul n'est qui le peut, la Vérité Intérieure (*interiorem scilicet illam Veritatem pro viribus intuitentes*). *De Magtst.*, c. xi, xu, xiv; *Disc.*, p. 215-216.

Puisque la loi de tous les arts est absolument immuable, et que l'esprit humain, qui a le privilège de voir cette loi, est sujet au changement de l'erreur, il est manifeste qu'il y a au-dessus de notre intelligence une loi qu'on appelle la vérité. Or vous ne pouvez nier que la nature immuable qui est au-dessus de l'âme humaine soit Dieu lui-même. *De vera relig.*, c. xxx-xxxi; *Disc.*, p. 213-211. Du chapitre xxxi de ce même traité, saint Thomas a relevé cette autre proposition de l'ontologiste *secundum veritatem divinam de omnibus judicamus*. *Sum. cont. Gent.*, toe. cit. Hugonin. *op. cit.* p. 12-11. se réfère aux

chapitres xxxn a xxxv, dont il tire ce raisonnement, si familier aux ontologistes : < S'il en est ainsi, je presserai l'artiste de me répondre : où voit-il lui-même cette unité, d'où la voit-il?... Si vous ne le voyez pas, comment pouvez-vous juger que les corps ne la réalisent pas?... Nous voyons donc l'unité des yeux de l'esprit. Mais où la voyons-nous? Si elle était là où est notre corps, où le verrait celui qui, en Orient, juge de l'unité des corps? Elle n'est donc point contenue par l'espace; elle n'occupe aucun lieu et par sa puissance elle est partout... Le principe de toute unité est l'Unité seule par laquelle tout ce qui est un est un, qu'il la réalise parfaitement ou imparfaitement. » « Il n'y a rien de créé entre notre esprit qui conçoit (*intelligimus*) Dieu comme père des hommes, et la Vérité qui est la lumière intérieure par laquelle nous le concevons. » *De ver. relig.*, c. i.v; *Disc.*, p. 255.

· *De diversis quæst. LXXXI* //, les ontologistes extraient les passages suivants : · Les idées sont les formes ou les raisons immuables des choses; ces raisons n'ayant pas été formées sont par là-même éternelles, identiques à elles-mêmes et résident dans l'intelligence de bien... Il n'y a que l'âme raisonnable qui puisse les voir, par ses plus nobles facultés, je veux dire par son intellect et par sa raison, qui sont ses yeux intérieurs. » Q. xi.vi; *Disc.*, p. 25 L — En l'esprit de l'homme se trouve l'intelligence de la vérité, car il est uni à la Vérité sans l'interposition d'aucune créature (*lucret enim Veritati nulla interposita creatura*). » Q. i.i; *Disc.*, p. 255. « Ce qui comprend (*intelligit*) Dieu est uni à Dieu. Or l'âme raisonnable comprend Dieu, puisqu'elle comprend ce qui est toujours le même. Si donc elle comprend ce qui est toujours le même, il est clair qu'elle comprend Dieu, Dieu qui est la vérité même à laquelle elle est unie en la connaissant (*eut intelligendo jungitur*). » Q. i.v; *Disc.*, p. 255. — L'union de l'esprit humain à la Vérité se retrouve dans le *De Genes, lib. imp.*, c. xvi, n. 60, cité par Hugonin, *op. cit.*, p. 391 : *mens humana nulli cohæret nisi ipsi Veritati, quia similitudo et imago Patris et sapientia dicitur*.

• Si les hommes ne voyaient pas la Sagesse, ils ne préféreraient pas la vie immuablement sage à la vie variable. Ils voient, en effet, que la règle de la vérité qui leur fait préférer l'une à l'autre est immuable, et, cette règle immuable, ils la voient au-dessus d'eux-mêmes, puisqu'ils sont soumis au changement. » *De doctæ christ.*, l. I, c. viii; *Disc.*, p. 212. — · J'ai vu au-dessus de mon esprit, la lumière immuable. Celui qui connaît la vérité, la connaît. O Vérité éternelle, vous êtes mon Dieu. » *Confess.*, l. VII, c. x; *Disc.* p. 276. — « Où donc vous ai-je trouvé pour vous connaître, sinon en vous au-dessus de moi? Il n'y a pas de lieu où nous soyons séparés, de lieu où nous soyons rapprochés. O Vérité, vous êtes partout présente (*priesides*) à tous ceux qui vous consultent. » *Ibid.*, l. X, c. xxvi; *Disc.*, p. 278. — « Si nous voyons tous deux que vous et moi nous disons la vérité, où le voyons-nous? Moi, Je ne le vois pas en vous; et vous, vous ne le voyez pas en moi. Nous le voyons tous deux dans la Vérité immuable qui est au-dessus de notre esprit. » *Ibid.*, l. XII, c. xxv; *Disc.*, p. 213. Texte déjà versé par saint Thomas au dossier de l'ontologisme de saint Augustin, *Sum. cont. G.*, *loc. cit.*

• Si nous savons que les ministres de Dieu doivent vivre ainsi, ce n'est pas que nous le croyons sur le témoignage d'autrui, c'est que nous le voyons au-dessus de nous, ou plutôt au-dessus de nous dans la Vérité elle-même (*in ipsa Veritate conspiciamus*)... Nous voyons en Dieu (*in Deo conspiciamus*) le type éternel de la justice, selon lequel nous jugeons que l'homme doit vivre. » *De Trin.*, l. VII, c. ix; *Disc.* p. 290. — · Quel est le moyen de prendre pour savoir

ce que doit être l'esprit humain?... C'est de contempler la Vérité suprême, afin de savoir ce qu'il doit être d'après les types éternels que cette Vérité contient en elle-même (*neque enim oculis corporis multas mentes videndo, per similitudinem collegimus generalem vel specialem mentis humanæ notitiam; sed intuemur inviolabilem Veritatem ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat*). » *Ibid.*, l. IX, c. vi; *Disc.*, p. 240. — « C'est donc dans la Vérité éternelle, d'après laquelle toutes les créatures ont été faites, que nous contemplons l'archétype sur lequel nous avons été créés (*in illa igitur interna Veritate... formam secundum quam sumus... visu mentis aspicimus*). » *Ibid.*, c. vii; *Disc.*, p. 26G. Cf. *Sum. c. G.*, *loc. cit.* — « Les raisons éternelles ne sont pas fixées dans un lieu à la manière des corps, elles résident dans une nature incorporelle où elles sont intelligibles et présentes aux regards de l'esprit (*sed in natura incorporea sic intelligibilia prout sunt mentis aspectibus*), comme les objets qui occupent un lieu sont visibles ou tangibles pour les sens du corps. » *Ibid.*, l. XII, c. xiv; *Disc.*, p. 279. — « Telle est la constitution de notre intelligence, qu'en vertu d'un ordre naturel établi par le Créateur, elle est si étroitement unie et subordonnée aux choses intelligibles qu'elle les voit dans une espèce de lumière immatérielle (*ut rebus intelligibilibus... subjuncta, sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea*), comme l'œil du corps voit les objets dans la lumière matérielle. » *Ibid.*, c. xv; *Disc.*, p. 281. — « Où donc les impies peuvent-ils voir les principes de la justice? Est-ce dans la nature de leur esprit? Non, sans doute, puisque ces principes sont immuables, tandis que leur esprit est essentiellement variable. Où donc? Dans cette lumière qui s'appelle la Vérité (*ubi ergo scripte sunt nisi in libro lucis illius quæ Veritas dicitur?*). » *Ibid.*, l. XIV, c. xv; *Disc.*, p. 291. — « Nous avons essayé d'appliquer notre esprit à la connaissance de la Nature parfaite et immuable. Nous la contemplions (*intuebamur*) non pas comme une chose qui était loin de nous, mais comme une chose qui était au-dessus de nous par son excellence et au-dedans de nous par la présence de sa lumière (*apud nos esse suo presentem lumine videretur*). » *Ibid.*, l. XV, c. vi; *Disc.*, p. 244.

« Autre chose est ce qui est vu dans notre âme... autre chose est la lumière même qui éclaire notre âme... : car cette lumière, c'est Dieu lui-même (*illud jam ipse Deus*), tandis que l'âme n'est qu'une créature... Lorsqu'elle s'efforce de regarder cette lumière, elle sent son infirmité et sa faiblesse. Et cependant c'est par elle qu'elle conçoit tout ce qu'elle peut concevoir. » *De Genesi ad litter.*, l. XII, c. xxxi; *Disc.*, p. 241. — · Nous voyons tout ce qui est présent aux regards du corps ou de l'esprit (*videntur quæ prout sunt, unde et presentia nominantur*); ainsi je vois la lumière et ma volonté, parce que la lumière est présente à mon œil, et ma volonté à mon sens intime. » *De videndo Deo (epist. cxlvii)*, c. n; *Disc.* p. 285.

Socrate, au dire de saint Augustin, aurait enseigné que *deprimantibus libidinibus exoneratus animus naturaliter vigore in se attolleret, naturamque incorporei et incommutabilis luminis, ubi causæ omnium factorum naturarum stabiliter vivunt, intelligentiis puritate conspiceret*, *De civit. Dei.*, l. VIII, c. m; *Disc.*, p. 259.

· « Si l'homme est créé de telle sorte que, par ce qu'il a de plus excellent en lui, il touche (*atingat*) celui qui s'élève au-dessus de toutes choses, sans qu'aucune créature n'existe, aucune doctrine n'instruit, aucun acte n'est profitable, on doit chercher celui en qui tout est solidement assis, on doit contempler celui en qui tout nous est certain (*ipse cernatur, ubi nobis certa sunt omnia*), on doit aimer celui en qui tout est droit, et

Ibid., c. iv; HugonIn, *op. cit.*, p. 375. — Au c. vu du même livre. saint Augustin dit que les platoniciens ♦ nnl enseigné que la lumière des esprits, pour apprendre toutes choses, est ce Dieu lui-inêmc par qui toutes choses ont été faites. HugonIn, p. 375-376. Au c. x, il se déclare d'accord avec eux précisément en cela : < Voici donc la raison pour laquelle nous les mettons au-dessus des autres; c'est que... ayant connu Dieu, ils ont trouvé où était la cause de la création de l'univers, et la lumière qui fait connaître la vérité, et la source où il faut boire la félicité. Donc ces platoniciens... sont en communauté de sentiment avec nous. » *Disc.*, p. 233.

• Lc pécheur ne peut pas percevoir la lumière divine, parce que ses péchés l'empêchent de la voir. Mais qu'il ne dise pas que la lumière est absente, parce qu'il ne peut pas la voir. Car elle est présente à son intelligence comme le rayon solaire est présent à l'œil de l'aveugle. Scs péchés sont comme un brouillard qui obscurcit les yeux de sa raison. Qu'il purifie son cœur, et alors il verra la lumière de la Sagesse qui est présente à son intelligence. » *Disc.*, p. 262; traduction libre de *In Joan.*, tract, i. 19. — Le traité xcix, *in Joan.*, compare ou plutôt assimile l'opération de l'intelligence aux opérations des sens : *Ipsa mens nostra... quando immutabilem veritatem intelligit... et lumen videt de quo dicitur : erat lumen verum; et verbum audit de quo dicitur : in principio erat verbum;... et tactu /ruitur de quo dicitur : mihi adhlerere Deo bonum est : nec aliud atque aliud, sed una inteltigntia tot sensuum nominibus nuncupatur.* Cité par Fabre, *Réponse...* p. 100, note 1.

Le Livre des *Rétractations* lui-même fournit encore des textes aux ontologistes : < si les ignorants eux-mêmes répondent avec exactitude, lorsqu'ils sont bien interrogés, sur des sciences qu'ils ne connaissent pas, c'est parce que la lumière de l'éternelle liaison est présente à leur entendement, et qu'ils y contemplent ces vérités nécessaires (*quia pnsens est eis, quantum id capere possunt, lumen Rationis a ternir, ubi lure incommutabilia vera conspiciunt*). *Retract.*, l. I, c. iv; *Disc.*, p. 23G et 282. De même, pour expliquer la remarque qu'Augustin avait faite, qu'il semble que l'âme apporte en ce monde tous les arts avec elle, « il peut bien se faire, dit-il, que cela vienne de ce qu'elle est une nature intellectuelle et unie aux choses immuables (*et connctitur non solum intelligibilibus verum etiam immutabilibus rebus*), de manière que c'est en se tournant vers les choses auxquelles elle est unie qu'elle répond avec exactitude aux questions qu'on lui adresse. » *Ibid.*, c. vm; *Disc.*, p. 256-257.

Voilà quelques-uns des textes invoqués par les onlogistes pour revendiquer saint Augustin comme leur authentique chef de file. Ont-ils eu tort ou raison d'interpréter ces textes dans un sens onlogiste? En tout cas. cc faisant, ils déclarent suivre une tradition exégétique qui se réclame de noms illustres : « Longtemps avant Malebranche, on avait entendu la doctrine du saint docteur à la manière des ontologistes. Qu'il me suffise de vous citer saint Anselme, saint Bonaventure et, au xiii^e siècle, le P. Valcrien Magni. Dans les trois siècles suivants, d'éminents théologiens et d'illustres philosophes ont entendu dans le même sens la pensée de saint Augustin, entre autres le P. Juvenalis, Leibniz, le P. Thonmsiln, le P. Berti, le cardinal Gerdil, etc. » *Disc.*, p. 230-231. Cf. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929, p. 115-125.

Π. au / \ sol.. 1. Saint Anselme. — Lc seul texte où les ontologistes ont cru retrouver en saint Anselme leur propre doctrine est le chapitre xrv du *Protlogium*. Il est justement intitulé : *Quomodo et cur videtur et non videtur Deus a quarenhbus euni.* On v

lit : « Pourquoi, Seigneur Dieu, mon âme ne vous sent-elle pas, si elle vous a trouvé? N'a-t-elle pas trouvé celui qu'elle a trouvé être la lumière et la vérité? Car comment a-t-elle compris cela, sinon en voyant la lumière et la vérité?... Si donc elle a vu la lumière et la vérité, elle vous a vu, et si elle ne vous a point vu, elle n'a vu ni la lumière, ni la vérité. » Cf. *Disc.*, p. 299-307; Zigliara, *op. cit.*, t. n, p. 383-396.

2° *Saint Bonaventure*. — C'est à l'*Itinerarium mentis ad Deum* que recourent surtout les ontologistes. pour retrouver leurs théories en saint Bonaventure, Voici quelques-uns des passages auxquels ils se réfèrent : « Nos jugements doivent se faire d'après une raison immuable et éternelle; or tout ce qui est éternel est Dieu ou en Dieu. Si donc nous jugeons par cette raison tout ce que nous jugeons avec certitude, il est clair que Dieu est lui-même la raison de toute chose, la règle infaillible et la lumière de la vérité, dans laquelle toutes choses brillent d'une manière intellectuelle... » *Disc.*, p. 182, traduction libre du c. n, n. 29. — Après avoir montré que l'intelligence comprend immédiatement la vérité éternelle des axiomes, saint Bonaventure ajoute : < Il résulte de cette connaissance (pic l'âme a présente à son intelligence la lumière immuable dans laquelle elle connaît ces vérités (*habellucem incommutabilem sibi pnsentem in qua meminit invariabilium veritatum*). C'est ainsi que par les opérations de la mémoire il est évident que l'âme est elle-même une image de Dieu tellement présente à elle-même et ayant Dieu tellement présent qu'elle le perçoit actuellement (*et eum habens pnsentem, quod eum actu capit*). *Itin.*, m, 38; *Disc.*, p. 183-181. — On ne connaît l'imparfait que par le parfait : *Nisi cognoscatur quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alienjus specialis substantia...* *Cum privationes et de/cctus nullatenus possint cognosci nisi per positiones, non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicujus entium creatorum, nisi juvetur ab intellectu entis purissimi... et absoluti...* *Ibid.*, n. 39-10; *Disc.*, p. 186-187, p. 175; Gioberti, *op. cit.*, t.n, p. 133.

Notre connaissance des vérités nécessaires prouve que nous sommes éclairés par la lumière divine : *Scit enim (intellectus noster) quod veritas illa non potest aliter se habere. Scit igitur veritatem illam esse incommutabilem. Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucens non potest videre nisi per aliquam aliam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce quae illuminat omnem hominem...* *Ibid.*, n. 11; *Disc.*, p. 185; Gioberti, p. 432. — Et un peu plus loin, à propos de la nécessité que l'on découvre entre la conclusion et les prémisses d'un raisonnement : *Ex quo manifeste apparet quod conjunctus sit intellectus noster ipsi adente veritati : dum nisi per illum docentem nihil verum potest certitudinaliter capere.* N. 12; *Disc.*, p. 212; Gioberti, p. 132. —

Personne ne sait que telle chose est meilleure que telle autre, s'il ne sait qu'elle ressemble davantage à ce qui est tout à fait bon; mais personne ne sait qu'une chose ressemble davantage à une autre, si celle-ci ne lui est pas connue... Par conséquent, il est nécessaire que la connaissance du Bien suprême soit imprimée dans tous ceux qui consultent. » N. 13; *Disc.*, p. 190. —

La philosophie naturelle, la philosophie latinnelle et la philosophie morale ont des règles certaines et infaillibles. qui sont comme des lumières et des rayons qui descendent dans notre esprit de la loi éternelle; et c'est pourquoi, étant éclairé et inondé de tant de splendeurs, notre esprit peut, s'il n'est pas aveugle, être conduit par lui-même à contempler cette lumière éternelle. » N. 18; *Disc.*, p. 191-192.

Au c- v nous lisons : *Contingit contemplari Deum, non solum extra nos et intra nos verum etiam supra nos;*

extra no> per vestigium, intra nos pre imaginem. et supra nos per lumen quod est supra mentem nostrum, quod est lumen veritatis irtrmr, cum ipse mens nostra immediate ab ipsa veritate formatur. N, 56; *Disc.*, . 211. C'est l'Être divin qui est le premier objet aperçu par l'intelligence et ce sans quoi elle ne pourrait rien connaître : *Volens igitur contemplari Dei invisibilia, quoad essentia; unitatem, primo defigat aspectum in ipsum esse... Esse (igitur) est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Itestat igitur quod illud esse est esse divinum. Mira igitur est areitas intellectus, qui non considerat illud quod pius SIDET I T SINE QUO NIHIL POTEST COGNOSCERE.* N. 58-60; Gioberti, p. 131; *Disc.*, p. 171, 177. — Mais nous ne remarquons pas que nous possédons cette intuition de l'Être divin : de même que l'œil... ne voit pas la lumière par laquelle il voit tout le reste, ou, s'il la voit, ne la remarque pas, de même l'œil de notre esprit... ne remarque pas l'être même qui est en dehors de tout genre, quoique celui-ci se présente le premier à l'esprit (*licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit*)... Habitué aux ténèbres et aux fantômes des choses sensibles, en voyant la lumière même de l'Être suprême, il lui semble qu'il ne voit rien (*cum ipsum lucem Summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre*). N. 60; *Disc.*, p. 177.

Ces textes ont paru si clairs que des philosophes non ontologistes n'ont pu s'empêcher de reconnaître en saint Bonaventure un précurseur de l'ontologisme.

On reconnaît ici, dit A. de Margerie, les traits principaux de la vision en Dieu que saint Augustin a empruntée au platonisme épuré par le dogme chrétien, que Malbranché, en la popularisant par l'éclat de son style, a déconsidérée par ses exagérations idéalistes. à laquelle enfin Bossuet a donné sa forme la plus sublime et la plus précise, et Fénelon ses plus magnifiques développements. *Essai sur la philosophie de saint Iloiuventurc*, p. 201, cité par J. Sans-Fiel, *Disc.*, p. 178. note. Zigliara lui-même avoue ingénument qu'il y a dans ce raisonnement de saint Bonaventure (il s'agit de ce que nous venons de voir au . v de *l'itinerarium*), identique au fond et dans sa marche logique à celui du troisième chapitre, des expressions telles qu'au premier abord elles semblent n'avoir d'autre sens possible que l'ontologisme; je dirai même que, prises littéralement, elles sont ontologistes. Je liens à faire franchement cet aveu, parce que, avant tout, j'aime la vérité. » *Op. cit.*, I. n, p. 176-177. Il commente encore, M. Menesson soutenait que *l'itinerarium* accorde à l'homme la connaissance immédiate de Dieu : « Il est possible que Bonaventure ait repoussé la connaissance immédiate de Dieu dans les *Sentences*; il paraît indiscutable qu'il l'ait admise dans *l'itinerarium*. » *Itev. de philos.*, 1910, p. 125, cité par Gilson. *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 382. note 2, Paris, 1921. Cf. encore l'interprétation de Peslallozza, disciple de Bosmini, reproduite par J. Sans-Fiel. *Disc.*, p. 185-186, note. Zigliara. *op. cit.*, p. 397-181, Bamlère, *Itevue du monde catholique*, 1861, t. vm. p. 115-123 ■ a mon avis, dit-il, c'est sur le terrain de saint Bonaventure que la querelle de l'ontologisme a plus de chance de se vider », p. 123), longuement réfuté par Fabre, *Réponse aux Lettres d'un sensualiste contre l'ontologisme*, p. 121-118, et Gilson, *Op. cit.*, p. 362-387. essayent de disculper saint Bonaventure de l'accusation d'ontologisme.

30° *Saint Thomas*. Faut-il s'étonner que certains ontologistes se soient réclamés de saint Thomas lui-même? J. Sans-Fiel en nomme quatre : l'abbé T. Bughs, et les PP. Mdonc et Vercellone, *Disc.*, p. 161, et cite

les textes du Docteur angélique sur lesquels ils s'appuient, p. 158-163. Mais H. développe avec une prédilection évidente les preuves à l'appui du sentiment qui range saint Thomas au nombre des psychologues-, p. 161-172. l'abbé lui-même « avoue qu'après s'être efforcé longtemps de s'étayer de l'autorité de saint Thomas, il avait été contraint de reconnaître l'opposition qui existe entre sa doctrine et l'ontologisme » *Itev. du monde cath.*, 1861, t. x. p. 186; cf. d-dessus, col. 1111-1005.

1° *Henn de Gand* est invoqué par les ontologistes comme ayant distingué en Dieu deux espèces de quiddités ou essences, qui correspondent à l'essence rationnelle et à l'essence réelle [des ontologistes]. Voilà pourquoi il enseigne en même temps les deux propositions suivantes : *Absolute concedendum est quod quidditas Dei et essentia ab homine est cognoscibilis, non solum in futuro sed in presenti*; et : *Deus non potest cognosci immediate cognitione visionis quid est per essentiam ex puris naturalibus, neque in vita ista de communi gratia.* *Disc.*, p. 116, note. Cf. Al. Schmid, *Erkenntnislehre*. I. n. p. 387-389.

5° *Gerson* distingue trois espèces de visions divines « qu'il appelle, la première, *facialis et intuitiva*: la seconde, *specularis et abstractiva*; la troisième, *nubilaris et irnigmatica*. Celle-ci tient le milieu entre les deux autres; il la compare à l'aurore, tandis que l'abstractiva et l'intuitive sont assimilées par lui à la lune et au soleil. Or la vision énigmatique n'est autre chose que l'appréhension immédiate de l'intelligible; ce fait résulte des paroles suivantes : *Visio Dei nubitans et amigmatica conromitur quamlibet aliam cujuscumque rei risionem*; *sicut colorum visioni aures est visio lucis seu luminis, ita nihil videre possumus nisi per irradiationem divini luminis directe vel oblique, absolute vel confuse sc monstrantis* » Gioberti. *op. cit.*, t. n, p. 138.

6° *Denis le Chartreux* est cité par les ontologistes comme un précurseur de leur identification entre la conception et la perception de Dieu. *In omni intellectione actuali, reati et rera est aliquod verum et reale abfectum*; *sed utraque ista Dei cognitio* (il s'agit de la théologie ordinaire et de la théologie mystique) *est vera realis et actualis intellectio Dei; ergo habet rerum et reale objectum circa quod versatur et cui infigitur ac intendit... In omnibus his* (il s'agit des propositions dogmatiques, par exemple : Dieu est l'acte pur) *APPiEHixdo irtemum et increatum objectum de quo solo rerilcantur, et illud aliquo modo inteluoo et agnosco, ergo et illud intueor, cum istud intelligere sit mentaliter intueri,* (ité par J. Sans-Fiel, *Disc.*, p. 18. note Cf. p. 117-118

///. P.i vs I.A.S. ZAJZ'S .VO//A7Z.VAX- — 1° *Manile Eicin*. - - C'est Thoniassin qui paraît s'être appuyé le premier de l'autorité de Ficin; la liste de la *Theologia Platonica* qu'il cite en ses *Dogmata theologica*, t. r, p. 21-25 de l'édition Vivès. Paris, 1861. est simplement reproduit par les ontologistes postérieurs tel quelle se trouve en l'homassin. En voici les principaux passages: *Quod si veritas ipsa et bonitas Deus est, sequitur ut Deus toties hominum mentibus illucescat, quoties per Deum, tanquam normam, vera et bona dijudicamus... Ipsum ergo esse absolutum, qui Deus est, primum est, quod mentibus miro quintam pacto sese offert, quod Hiabitur, quod effulget, quod cirtera omnia patefacit... Non tamen istud animadvertimus, sicut neque oculus considerat se videre solis lumen continue, ceteraque per ipsum atque in ipso.*

2° *Malbranché*. — Gioberti s'est chargé de recueillir dans les œuvres de Malbranché les principaux passages qui se rapportent à la vision idéale -, c'est-à-dire à l'ontologisme: cf. *Introduction*, t. n. p. 357-365. Le principe fondamental de l'ontologisme, l'identification de l'être en général et de Dieu, est exprimé-

ment professe par Malebranche : « L'idée de Dieu ou de l'être en général, de l'être sans restriction, de l'être infini [ailleurs il dira l'être universel], n'est point une fiction de l'esprit. Ce n'est point une idée composée qui renferme quelque contradiction; il n'y a rien de plus simple, quoiqu'elle comprenne tout ce qui est et tout ce qui peut être. » P. 359. Rosmini avait bien remarqué cette confusion et s'en était étonné de la part d'un si grand homme; cf. le texte cité par Globertl, *ibid.*, p. 407.

Cette idée générale de l'être est celle que nous possédons la première, celle qui demeure toujours dans notre esprit, celle enfin dans laquelle seule nous apercevons tous les êtres en particulier, comme s'ils n'étaient que des découpages de l'être en général. « Non seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini. Car nous concevons l'être infini de cela seul que nous concevons l'être, sans penser s'il est fini ou infini. Mais afin que nous concevions un être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'Être, laquelle par conséquent doit précéder. » *Ibid.*, p. 358. « On peut bien être quelque temps sans penser à soi-même; mais on ne saurait, ce me semble, subsister un moment sans penser à l'être; et dans le même temps qu'on croit ne penser à rien, on est nécessairement plein de l'idée vague et générale de l'être. » *Ibid.*, p. 359.

Mais cette idée générale de l'être ou cette idée de l'être en général, de l'infini, de Dieu enfin, d'où nous vient-elle? Cette idée en vérité n'est pas une idée, c'est une intuition : « On ne peut concevoir que quelque chose de créé puisse représenter l'infini, que l'être sans restriction, l'être immense, l'être universel puisse être aperçu par une idée, c'est-à-dire, par un être particulier, par un être (différent de l'être universel et infini. Lorsqu'on voit une créature, on ne la voit point en elle-même, ni par elle-même... Mais il n'en est pas de même de l'être infiniment parfait: on ne peut le voir que dans lui-même; car il n'y a rien de fini qui puisse représenter l'infini. » *Ibid.*, p. 363. — Il s'en suit que l'existence de Dieu est chose facile à démontrer : « Je suis certain que je vois l'infini. Donc l'infini existe, puisque je le vois, et que je ne puis le voir qu'en lui-même. » *Ibid.*, p. 362. C'est même la chose la plus facile à connaître : « Il n'y a que Dieu qu'on connaisse personnellement : car encore qu'il y ait d'autres êtres spirituels que lui et qui semblent être intelligibles par leur nature, il n'y a que lui seul qui puisse agir dans l'esprit et se découvrir à lui. Il n'y a que Dieu que nous voyions d'un être ou d'un être direct. Il n'y a que lui qui puisse éclairer l'esprit par sa propre substance. » *ibid.*

Malebranche exploite aussi, en faveur de l'ontologisme, l'argument tiré des « vérités éternelles » : « Je suis certain que Dieu voit précisément la même chose que je vois. Il même vérité, le même rapport que j'apprends m'ontrent entre 2 et 2 et L'Or, Dieu ne voit rien que dans sa substance. Dans cette même vérité que je vois, c'est en lui que je la vois. » *Ibid.*, p. 351. « Vous voyez une vérité immuable, nécessaire, éternelle... Or, si vos idées sont éternelles et immuables, il est évident qu'elles ne peuvent se trouver que dans la substance éternelle et immuable de la Divinité... C'est en Dieu seul que nous voyons la vérité. » *Ibid.*, p. 365. CLP MO-442.

Malebranche a prévu l'objection que les théologiens pourraient lui adresser au sujet de cette vue immédiate et directe de Dieu qu'il nous accorde et y a répondu par une distinction qui sera reprise par tous les ontologistes : « il faut bien remarquer qu'on ne peut conclure que les esprits voient l'essence de Dieu de ce qu'ils voient toutes choses en Dieu de cette manière. L'essence de Dieu, c'est son être absolu, et

les esprits ne voient point la substance divine prise absolument, mais seulement en tant que relative aux créatures et participable par elles. Ce qu'ils voient en Dieu est très-imparfait, et Dieu est très-parfait. » Cité par J. Sans-Fiel, *Discussion*, p. 7. — Pour la réfutation de l'ontologisme de Malebranche, défendu par Gerdil, cf. Zigliara, *op. cit.*, t. II, p. 216-213.

3° Hossuet et Fénelon. — Jean Sans-Fiel les rapproche et leur attribue une espèce d'ontologisme qui ne diffère de celui de Malebranche qu'en ce qui concerne la connaissance des réalités individuelles.

Pour Fénelon, comme pour Malebranche, l'idée de l'infini c'est « l'infini même immédiatement présent à mon esprit », parce qu'aucune idée finie ne peut représenter l'infini. « Il faut donc conclure invinciblement que c'est l'être infiniment parfait qui se rend immédiatement présent à moi quand je le conçois, et qu'il est lui-même l'idée que j'ai de lui. » « O Dieu!... nous vous montrez à moi, et rien de tout ce qui n'est pas vous ne peut vous ressembler. Je vous vois, c'est vous-même. » Cf. *Discussion amicale*, p. 10. — Les idées universelles, les types spécifiques des créatures, c'est encore Dieu lui-même : « Quand Dieu nous montre en lui ces divers degrés (de perfection, qui sont la règle et le modèle de tout ce qu'il peut faire hors de lui), avec leurs propriétés et les rapports qu'ils ont entre eux éternellement. c'est Dieu même, infinie vérité, qui se montre immédiatement à nous, avec les bornes ou degrés auxquels il peut communiquer son être. La perception de ces degrés de l'être de Dieu est ce que nous appelons la consultation de nos idées. » *Ibid.*, p. 12-13. « L'objet immédiat de mes connaissances universelles est Dieu même. » P. 11. — « Mes idées ne sont donc point moi, et j'en suis point mes idées. Que croirai-je donc qu'elles puissent être?... Quoi donc, mes idées seront-elles Dieu?... Elles ont le caractère de la divinité, car elles sont universelles et immuables comme Dieu... Ce je ne sais quoi si admirable, si familier, si inconnu ne peut être que Dieu. » *Ibid.*, p. 19-53.

« Fénelon, au dire de Cousin, dégage assez mal le procédé qui conduit des idées, des vérités universelles et nécessaires. A Dieu. Bossuet se rend parfaitement compte de ce procédé et le marque avec force : c'est le principe que nous avons nous-même invoqué, celui qui conclut des attributs au sujet, des qualités à l'être, des lois à un législateur, des vérités éternelles à un esprit éternel qui les comprend et les possède éternellement. » *Du vrai, du beau et du bien*, 19^e édition, Paris, 1875, p. 88. Ce procédé consiste en fait à conférer à ces « vérités » une sorte de subsistence, d'existence indépendante de toutes les intelligences créées, qui peuvent bien les découvrir, mais non les créer : « Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables, comme elles sont, je suis bien obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante, et où elle est toujours entendue... C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui. dis-je, (pie je vois ces vérités éternelles. Ces vérités éternelles que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même. » Cf. *Disc.*, p. 4 1-17. 59-60. Cousin a aussi rassemblé les textes de Fénelon et de Bossuet où l'on peut retrouver leur ontologisme. *Op. cit.* p. 80-97.

1° Leibniz. — « Sans être, à notre avis, dit Jean Sans-Fiel, ouvertement ontologiste, Leibniz se rapproche au moins beaucoup de ce système. » *Discussion*, p. 62, note 2. Jules Fabre est plus catégorique : « Leibniz proclame à son tour la vérité de l'Ontologisme. Il commence par reconnaître que les idées existent en Dieu, et il affirme ensuite que cet être Infini est la lumière dans laquelle notre intelligence les

découvre. · Cité par Zigliara, *op. cit.*, t. n, p. 379. Cousin! rapporte les principaux textes que l'on peut invoquer en faveur d'un certain ontologisme de Leibniz : · L'idée de l'absolu est en nous intérieure^{*} ment courue celle de l'être. Ces obsofous ne sont autre chose que les attributs de Dieu, et on peut dire qu'ils ne sont pas moins la source des idées que Dieu est en lui-même le principe des êtres. · *Du vrai, du beau et du bien*, p. 98. < Je ne sais si l'homme peut se rendre parfaitement compte des idées, sinon en remontant Jusqu'aux idées premières dont il n'y a plus à se rendre compte, c'est-à-dire aux attributs absolus de Dieu. · *Ibid.*, p. 97. Leibniz, comme Bossuet et saint Augustin. contrairement à « quelques scottistes », qui soutiennent · que les vérités éternelles subsisteraient « quand il n'y aurait point d'entendement, pas même celui de Dieu », maintient que « ces vérités nécessaires étant antérieures aux existences des êtres contingents, il faut bien qu'elles soient fondées dans l'existence d'une substance nécessaire. » *Ibid.*, p. 98-99.

Gioberti, pour montrer le « parfait accord de Leibniz avec saint Augustin et Malebranche », mentionne le texte suivant : *Deus est enim tum n illud, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. — Et veritas quæ intus nobis loquitur, cum æternæ certitudinis theorematâ intelligimus, ipsa Dei vox est, quod etiam notavit D. Augustinus, Op. cit.*, t. i, p. 442. — Enfin Jean Sans-Fiel appuyait encore son ontologisme modéré · sur les deux passages suivants de Leibniz : « Je suis persuadé que Dieu est le seul objet immédiat externe des nôtres. puisqu'il n'y a que lui hors de l'âme qui agisse immédiatement sur l'âme... Et c'est ainsi que notre esprit est affecté immédiatement par les idées éternelles qui sont en Dieu, lorsque notre esprit a des pensées qui s'y rapportent et qui en participent. » *Potest dici objectum anime externum esse solum Deum, copie sensu Deum esse ad mentem ut lux ad oculus. Ilæc est illa divina in nobis relucens veritas, de qua loquitur Augustinus, eumque in ea re sequutus Malebranch.* Cf. *Discussion*, p. 48 note. — Zigliara. *op. cit.*, t. ii, p. 379-381. s'écarter d'enlever aux ontologistes le patronage de Leibniz, et pense même qu'on ne s'éloignerait pas trop de la vérité en leur arrachant aussi celui de Bossuet et de Fénelon, p. 382.

5° GerJil, — En 1748, paraissait à Turin la *Déense du sentiment du P. Malebranch sur la nature et l'origine des idées contre l'écrit de M. Locke*. Dans la préface, GirJil écrivait : · J'ai entrepris ce petit ouvrage, moins pour défendre le sentiment du P. Malebranch, qu'je crois très vrai dans l'ontologie, que pour relever un assez grand nombre de faux raisonnements et de contradictions, non seulement dans l'examen de M. Locke, mais aussi dans son grand ouvrage de l'entendement humain. » Cité par Zigliara, *op. cit.*, t. ii, p. 382. Quarante ans plus tard, en 1787, GerJil donna à Bologne une nouvelle édition de la *Déense*, précédée d'un *Avertissement*, où il indique comment il a enlucé et entend encore la pensée de Malebranch : « Il tâcha (c'est de lui-même qu'il parle) en même temps de déterminer et d'exposer l'idée précise voilée sous l'expression figurée que Malebranch a employée, et qui, présentant son système sous un point de vue trop vague et peu facile à saisir, semble avoir donné lieu à la plupart des difficultés qu'on lui a objectées... L'auteur de cette *Déense*, a cru que, pour rectifier le sentiment de Malebranch, il suffirait de l'énoncer avec plus de précision et de simplicité. » Cité par Fabre, *Réponse aux Lettres d'un sensualiste contre l'Ontologie*, p. 151-152.

Sur ce, GerJil résume le système de Malebranché. ■ d'après la manière au moins dont H l'a considéré. Il s'agit de la perception ou simple appréhension, première opération de l'intellect, où celui-ci est passif.

• Cette simple perception est produite dans l'âme par l'action de Dieu, non en ce sens que Dieu dévoile ou présente à découvert son essence à l'esprit humain dans cette vie, comme un tableau chargé de figures qu'on mettrait sous les yeux et où il serait libre à chacun d'arrêter la vue sur l'objet qu'il lui plairait de contempler; ainsi que bien des gens l'ont entendu d'après l'expression figurée de Malebranche et en ont pris occasion de le traiter de visionnaire; mais en ce sens que Dieu, qui renferme éminemment les idées de toutes les choses. Imprime par son action sur l'esprit la ressemblance intelligible qui est l'objet immédiat de la perception. Telle est la doctrine que le P. Thomassin. entre autres, a cru reconnaître dans un grand nombre de passages de saint Augustin, qui lui ont paru peu susceptibles de toute autre interprétation. » *Ibid.*, p. 153.

Ce passage de l'*Avertissement* de 1787, où cependant GerJil exposait la manière dont il avait envisagé le système de Malebranche dans la *Déense* de 1718. a fait croire aux PP. Liberatore et Ramière et aux rédacteurs de la *Civiltà razionale*, que GerJil aurait, dans son Age mûr, abandonné le malebranchisme. qu'il avait professé dans sa jeunesse. Cf. *Revue du monde catholique*, 1861. I. vm, p. 123-125; *Annales de phil. chrét.*, avril 1859, p. 262-279, extrait de la *Civiltà cattolica* du 27 janvier 1859, répondant à deux articles de Claessens dans la *Revue catholique de Louvain*. Il n'en est rien : Fabre le démontre aisément, *op. cit.*, p. 119-160, et Zigliara lui-même ne saurait quelle preuve donner de cette rétractation, *op. cit.*, p. 382. — C'est qu'il ne faut pas isoler cette phrase de GerJil de l'ensemble de sa doctrine idéologique, mais l'interpréter d'après d'autres passages où il parle plus longuement de cette action divine qui imprime dans l'esprit « la ressemblance intelligible ». Celui-ci, par exemple : « Tous ces mots, présenter à l'esprit les idées, les lui découvrir. s'unir à lui d'une manière intelligible, ne signifient que cette même action de Dieu comme cause exemplaire., ou représentative des différents êtres; action qui produit (dans l'âme) une passion, qui est la perception de l'essence de Dieu, en tant que représentant) de tel ou tel être. » Cité par Zigliara. *op. cit.*, p. 227. note. Cf. Fabre, p. 156-157.

III. L'ontologisme au dix-neuvième siècle. — I. A. v. FR. i. v. R. — L'ontologisme était fort répandu en France vers 1860; nous avons cité à ce sujet le témoignage de D.ilhé de Saint-Jojet. col. 1003: la lettre écrite (de Rome) à l'évêque de Nantes par Mgr Guibert, archevêque de Tours. au lendemain de la condamnation des sept propositions ontologistes, n'est pas moins significative : l'enseignement philosophique donné au séminaire de Nantes par Branchereau « est du reste celui d'un grand nombre d'établissements ecclésiastiques. » Cf. *Annales de phil. chrét.*, mai 1862, p. 327.

La Préface mise par Ilugonin en tête de son *Ontologie* nous apprend que c'est à M. Baudry qu'il doit · tout ce que ce livre renferme de bon et d'utile. » P. vu. · Non seulement il nous a confié les cahiers qu'il avait rédigés lorsqu'il professait la philosophie au séminaire de Nantes, nous les avons revus et discutés ensemble. » *Ibid.* Les doctrines que contient ce livre, nous dit-il plus loin, sont professées par plusieurs des membres de la société de Saint-Sulpice; « le cours élémentaire de philosophie publié à Clermont, en 1819, puis à Nantes, en 1855, en est une preuve. » P. x. Il s'agit des *Prælectiones philosophicæ* de Branchereau. • M. ds. A côté de cet ouvrage, nous en avons un autre aussi répandu, écrit par un professeur de philosophie appartenant à la congrégation des prêtres de Saint-Sulpice, où l'on enseigne des doctrines opposées. · *Ibid.* Cet autre manuel de philosophie, aussi répandu que celui de Branchereau, serait, d'après Bonnelly,

Annales de phil. chrét., avril 1868. p. 273. celui de Magnlcr. professeur au séminaire de Brims, qui avait publié en 1853 la troisième édition de son *Compendium philosophiae*. Or. sur la question de l'origine des idées, Magnlcr, au moins dans les premières éditions de son livre, était certainement aussi ontologiste que Branchercau, si toutefois les *Observations sommaires sur l'ouvrage intitulé : Compendium philosophiae, auctore M...olm philosophia: pro/essore*, qu'on lit dans les *Annales de phil. chrét.*, février 1852. p. 113-125. se rapportent bien à l'ouvrage de Magnlcr. Voici, en effet, ce qu'on y trouve : L'idée de l'être, en tant qu'elle est l'idée de l'être absolu et nécessaire, ne doit point être confondue avec l'idée de l'être en général... L'idée de l'être absolu, intérieurement présente à notre esprit, constitue l'essence même de l'intelligence et de la raison humaine, et nous ne pouvons jamais affirmer quelque chose sans l'intervention de cette idée de l'être... *L'être infini, perpétuellement présent à notre intelligence, est toujours perçu par elle*, et cette perception produit en nous les idées pures: c'est pourquoi les défenseurs de cette théorie s'efforcent d'établir ceux choses, sur lesquelles toute leur doctrine repose : toutes les idées pures ne sont rien autre chose que l'idée de l'être simple, considérée sous ses divers aspects; 2° *cette idée de l'être simple est la perception même de cet être existant réellement*, et non l'idée pure, abstraite, de l'être en général. » P. 122-123.

Outre ces cours de philosophie, continue Bonnetty, *loc. cit.*, p. 27L l'ontologisme avait ses journaux et ses revues. La feuille officielle de ces enseignements était sans contredit *Ami de la Religion*, dont l'influence était grande parmi le clergé, et la parole redoutée... Le *Correspondant* lui venait en aide, et soutenait de sa publicité tous les ouvrages qui propageaient l'ontologisme. Enfin en 1861, les partisans de cette doctrine voulurent avoir un organe propre, et établirent à Toulouse : *La Revue de l'année religieuse, philosophique et littéraire*, ou *tableau annuel des principales productions de la théologie, de la philosophie, de l'histoire et de la littérature*,... Cette revue cite les *Études théologiques*, rédigées à Paris par les Pères de la compagnie de Jésus, comme adoptant et propageant l'ontologisme. > Ainsi, au dire de Bonnetty, quatre revues, dont l'une, il est vrai, celle de Toulouse, n'a vécu que trois ans, auraient plus ou moins favorisé la diffusion de l'ontologisme en France.

Ces généralités dites, nous allons donner quelques détails particuliers sur quelques écrivains français dont les noms ont été mêlés à l'histoire de l'ontologisme. Nous suivrons l'ordre alphabétique, car tous les auteurs dont nous allons parler sont sensiblement contemporains.

1° L'abbé *Blampignon* «ancien maître de conférences à l'école des Canes, ancien professeur de logique au grand séminaire de Troyes et au lycée d'Angoulême», publiait en 1862 une *Étude sur l'ontologie d'après des documents manuscrits, suivie d'une correspondance inédite*. C'est un de ceux dont Bonnetty se vantait. cf. *supra*, col. 1063. d'avoir combattu l'ontologisme. Fut-il vraiment ontologiste pour son compte? Oui et non, répondait Bonnetty, *Annales*, novembre 1862, p. 315: «oui, si l'on relit tous les éloges qu'il donne à Malbranche... Non. si on lit les pages où il dénonce le péril de ses théories mystiques et de celles de ses disciples, entre lesquels il nomme Gerdil, Gioberti et M. Branchercau. dont il blâme la proposition suivante : *realitas quit- menti naslnt, lanquam idea, obicitur, est Drus solus, proindeque Drum immédiate, et omnia in illo percipimus*.

2° *Ronald* est cité par J. Fabre. *Réponse...*, p. 12. note : « Je ne saurais pas le répéter, nous pensons l'être de Dieu dans les idées générales, même lorsque

nous ne pensons pas à son existence, ou même que nous la nions par nos idées particulières... Il est le Dieu caché, comme il s'appelle lui-même, caché dans le monde intellectuel sous le nom de *vérité*,... »

3° *Branchercau*, nous l'avons dit plus haut, avait publié à Clermont-Ferrand en 1819, puis à Nantes en 1855, ses *Prélections philosophiques*; voir *Annales de phil. chrét.*, avril 1868, p. 270-271, quelques détails sur ces deux éditions. En 1862. voulant en donner une nouvelle édition, il résuma sa doctrine, et y joignit un *Mémoire explicatif et apologétique*. Le tout fut présenté au souverain pontife par l'archevêque de Tours, au nom de l'évêque de Nantes, avec prière de déclarer si le jugement prononcé à Borne, le 18 septembre 1861, s'appliquait aussi aux propositions soumises ainsi au tribunal du Saint-Siège. » Extrait de la brochure *L'Ontologie jugée par le Saint-Siège*, par le P. Kleutgen, tirée par le P. Sierp, professeur au grand séminaire de Kouen, Paris, 1867, dans *Annales, ibid.*, p. 265. Puisque que ces 15 propositions ne se trouvent pas facilement, nous croyons bien de les reproduire ici.

1. In cogitatione duo essentialiter distinguenda mal, subjectum cogitans et objectum cogitatum.— 2. Objectum cogitatum iterum duplex distingui debet, ens simpliciter et ens secundum quid. — 3. Per ens simpliciter intelligimus ens reale, concretum et infinite divisibile, proindeque essentialiter distinctum ab ente in genere» quod nihil aliud est quam abstractio mentis; in quo verbo ens simpliciter est Deus. — 4. Ens simpliciter est necessario existens, entia autem secundum quod concipi possunt sive in statu existentiae sive in statu possibilitatis. — 5. In statu possibilitatis spectata entia secundum quid sunt aliquid æternum et necessarium; in statu vero existentiae sunt aliquid temporaneum et contingens. — 6. Braillat a terna et necessaria entium quatenus possibilium, cum in se non existat, in ente necessarii. id est in Deo, contineri debet. Hæc realitas vocatur essentia metaphysica.— 7. Essentia igitur non possunt aliud esse quam idem divina seu archetypa, ad «piorum nonnam Deus omnia producit. — 8. Essentia metaphysica, quæ in numero indefinito individuum acquiri possunt, constituunt realitatem objecti in idearum universalium. — 9. Actio essentialis fit per creationem «quia Deus a possibilitate ad existentiam aliquid ens transire facit, non quidem ens suum communicando, sed e nihilo extrahendo ad normam archetypi in seipso contenti. — 10. Igitur res creatæ in nullo sensu Deus dici possunt, nec aliquid entis divini in se imbric. — II. Braillat quatenus intelligibiliter mentem alliciunt, vocamus : proinde idea relative ad intellectum nostrum ideas sunt aliquid objectivum; operatio autem «quia dicitur apprehendimus, est perceptio idris. — 12. A primo existentie instanti perceptione idealis fruitur, non quidem reflexe, sed directe. — 13. Inter veritates intelligibiles (pias idealiter apprehendimus, imprimis reponitur Deus cujus intellectio, licet ab intellectu beatorum essentialiter distincta, non ad imaginem repræsentativam, sed ad Deum ipsum terminatur. — 14. Essentia rerum metaphysicarum a nobis cognoscuntur, in intellectu divino apprehendimus; nescimus autem eorum nobis innotescit per conceptum potestatis creatricis Deique competentis. — 15. Hos creatas nec in Deo nec in se idealiter apprehendimus. Illarum autem cognitio sic producit : 1) animam nostram cognoscimus per sensum intimum seu per conscientiam; 2) res veræ erratas ab anima distinctas per Invincibilem intellectum in veritate divina fundati in quo aliquam essentiam affirmamus per creationem fuisse nescit. *Annals, ibid.*, p. 265-267.

1° L'abbé *Cauprès*, professeur de philosophie au grand séminaire de Versailles, auteur de l'un des ouvrages : la *Théorie des relations considérée comme la base de la science et du progrès actuel*, se disait ancien élève de l'école Idéologique de Louvain. *Annales*, janvier 1853. p. 80.

5° L'abbé *Chussug*, professeur de philosophie au grand séminaire de Bayeux, auteur de l'une des apologies «chrétiennes qui s'intitule : *la métaphysique catholique*.

cf. *Annales*, décembre 1850. p. 196-126, était un admirateur de Gioberti. cf. *Annales*, juillet 1860, p. 75,

6. L'abbé Cognat, dans son *Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique*, croit découvrir en son auteur ce qui paraît admettre à sa suite qu'il y a dans l'âme humaine trois facultés de connaissance : le *Logos* ou la raison pure, le *Logos* ou la raison déductive, la *Pietas* ou la foi, qui tient du cœur autant que de l'intelligence. « La manière dont la liaison pure atteint son objet, n'est pas une opération discursive... Son mode de perception est *Vemulme* (ἡμεῖς) : c'est-à-dire la contemplation, l'intuition : c'est la vue de l'œil qui perçoit une chose dans un miroir ou dans les eaux. Quant à l'objet perçu par le *Note*, c'est l'Être absolu. l'Être par excellence. Dieu dont nous avons en nous l'image et qui se reflète pour ainsi dire dans notre intelligence. » *Annales*, mars 1861, p. 231.

Cognat avoue qu'il n'emprunté cette théorie au P. Spence, jésuite, qui l'avait exposée dans la *Revue catholique* de Louvain, en 1855. *Ibid.*, p. 230.

7° Faut-il compter Cousin au nombre des ontologistes? Bonnetty lui reconnaît à tout le moins le rôle de précurseur dans l'apparition de l'ontologisme en France : « c'est surtout en France que l'ontologisme a été enseigné, et où il semble être né sous l'influence de M. Cousin, et de quelques professeurs des facultés et des séminaires ecclésiastiques. »

Annales, avril 1868. p. 269-270. La *Civiltà cattolica*, cf. *supra*, col. 1002, lui assignait aussi une place dans la tradition ontologiste. et Hugonin s'inquiétait de l'accusation de rationalisme qu'on pourrait porter contre lui, « sous prétexte que notre doctrine ressemble fort à celle des rationalistes éclectiques sur la même matière. » *Ontologie*, t. I, p. 119. Enfin. Cousin lui-même ne s'est-il pas inséré dans la grande lignée platonicienne, à la suite de saint Augustin, de Malebranche, de Fénelon, Bossuet et Leibniz, dont il prétend n'être que le continuateur? cf. *Du vrai, du beau et du bien*, leçon. « On sait très bien que l'école éclectique, ainsi que l'a très justement remarqué M. Bouillier, se rattache à l'école de saint Augustin par sa théorie de la Raison impersonnelle. » Fabre. *Réponse...*, p. 10.

Il y a, en effet, bien des ressemblances entre le cousinisme et l'ontologisme. L'un et l'autre admettent une certaine intuition de Dieu, puisqu'ils admettent une intuition des vérités universelles et nécessaires de l'ordre intellectuel et de l'ordre moral, ou plus simplement de la vérité absolue, et que ces vérités ne peuvent subsister qu'en Dieu, sont Dieu lui-même. • Dans la Raison humaine nous avons trouvé trois idées, qu'elle ne constitue pas, mais qui la dominent et la gouvernent dans toutes ses applications. De ces idées à Dieu le passage n'est pas difficile, car ces idées sont Dieu même. Pour aller de la Raison à Dieu, il n'est pas besoin d'un long circuit et d'intermédiaires étrangers; *l'unique intermédiaire est la Vérité*; la vérité qui, ne venant pas de l'homme, se rapporte d'elle-même à une source plus élevée. *Cours de philosophie de la philosophie, Introduction*, cité dans *Annates*, juin 1855. p. 103. De la vérité absolue nous avons une intuition permanente depuis le premier jour de notre existence : « La vérité absolue est une révélation de Dieu à l'homme par Dieu lui-même, et comme la vérité absolue est *perpétuellement aperçue* par l'homme et éclaire tout homme *à son entrée dans la vie*, il suit que la vérité absolue est une révélation perpétuelle et universelle de Dieu à l'homme. » *Fragm. phil.*, cité par Hugonin, *Ontologie*, t. I, p. 119. Et il faut entendre en un sens très particulier ce terme de révélation de Dieu employé ici : Cousin ne veut pas dire que la vérité est révélée par Dieu à l'homme, mais que la vérité est comme une théophanie, une apparition de Dieu dans l'homme : Dieu se révèle à l'homme sous

les espèces de la vérité. • Dans l'impuissance de contempler Dieu face à face, la raison l'adore *dans la vérité*, qui le lui représente, qui sert de Verbe à Dieu et de précepteur à l'homme. Ce n'est pas l'homme qui se crée à lui-même un *médiaire* entre lui et Dieu. L'est donc Dieu lui-même qui l'interpose entre l'homme et lui, la vérité absolue ne pouvant venir que de l'être absolu de Dieu. » *Ibid.*, p. 120. La Vérité devient ainsi, pour Cousin, une sorte d'hypostase divine comme la Sagesse ou la Parole des vieux livres Juifs, sorte d'émanation de Dieu qui le manifeste en quelque un de ses attributs, mais non en son fond inaccessible; de là cet éloge de la Raison impersonnelle ; Il faut que la Substance Intelligente se manifeste; et cette manifestation est l'apparition de la liaison dans la conscience. La Raison est donc à la lettre une révélation, une révélation nécessaire et universelle, qui n'a manqué à aucun homme et a éclairé tout homme à sa venue en ce monde. La Raison est le médiateur nécessaire entre Dieu et l'homme, ce *Logos* de Pythagore et de Platon, ce *Verbe fait chair* qui vient d'interpréter à Dieu et de précepteur à l'homme. *homme à la fois et Dieu tout ensemble*. Ce n'est pas sans doute le Dieu absolu mais si manifeste et indivisible mais sa manifestation en esprit et en vérité : ce n'est pas l'être des êtres, mais c'est le Dieu du genre humain. » *Fragm. phil.* cité par Innaei, juin 1855, p. 450.

Le cousinisme, on le voit, s'il présente avec l'ontologisme d'indéniables analogies, s'en distingue cependant assez pour que l'un ait pu écrire « Ni M. L. Cousin, ni la Raison impersonnelle de M. Cousin, ni aucun Raison impersonnel, n'ont rien de commun avec l'ontologisme. D'abord M. Cousin n'est rien moins qu'ontologiste. *Sa méthode est le psychologisme* ou plutôt le subjectivisme; or subjectivisme et ontologisme sont dans le rapport de oui et non. En second lieu, la Raison impersonnelle de M. Cousin n'est autre chose qu'une rêverie panthéistique, ayant pour objet d'écarter la révélation surnaturelle et de substituer à toute révélation une certitude communie intérieure de Dieu avec l'esprit humain. Mais cette Raison impersonnelle est aussi éloignée de l'ontologisme qu'une identification implicite du *logos* divin avec l'esprit de l'homme diffère de la *simple présence de la lumière divine dans notre intelligence*. En troisième lieu, l'ontologisme n'admet point de Raison impersonnelle; il reconnaît deux Raisons réellement distinctes et tout à fait irréductibles, la Raison divine et la Raison humaine, elles sont toutes les deux personnelles l'une à Dieu, l'autre à l'homme. Une Raison tout à fait impersonnelle serait une raison qui ne s'identifierait avec aucun être personnel. Dans ce sens, le nom de Raison impersonnelle pourrait être donné avec quelque vérité à cette ressemblance de la lumière éternelle, à cette vérité créée, que plusieurs partisans des idées intermédiaires, avec saint Thomas, interposent entre notre esprit et la vérité divine, comme une entité réellement distincte de l'une et de l'autre. Toutefois, si l'existence d'une pareille Raison Impersonnelle ne se prouve pas solidement, du moins elle n'a rien de commun avec celle de M. Cousin. *Revue de Louvain*, t. IX, p. 210, reproduit par *Annates*, mai 1851. p. 391-392, et par Hugonin. *Ontologie*, t. I, p. 361-362

8° Au nom de V. Cousin joignons tout de suite celui de J. Simm, pour en finir avec l'école éclectique. On trouvera les passages d'inspiration ontologiste qui renferment *Le devoir*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, de janvier 1855, p. 77-78, Les idées de la Raison ne sont autre chose que Dieu même. Leur commune réalité est d'appartenir également à la substance divine. *Flics sont les formes diverses sous lesquelles Dieu*

nota *appareil*. · *L'intuition de Dieu ne cesse jamais...* c. r voir Dieu ou penser à Dieu, c'est voir les vérités de Raison. » · Mais nous pouvons penser à Dieu sans le connaître pour ce qu'il est. J'entends quelqu'un venir et c'est Pierre; mais Je sais que c'est quelqu'un et je ne sais pas que c'est Pierre. De même, un athée pense qu'il y a quelque vérité éternelle, et ne sait pas que toute vérité éternelle est de la substance même de l'icéu. »

9« L'abbé Jules Fabre, qui enseigna longtemps la philosophie, comme Jésuite, au petit séminaire de Montauban et au collège Sainte-Marie de Toulouse, publia, une fois sorti de la Compagnie de Jésus, quatre ouvrages en faveur de l'ontologisme : 1. une réédition, avec corrections, d'un livre du P. André Merlin, de l'Oratoire, sur la philosophie de saint Augustin : 5. *Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi. Philosophia, Andrea Martin, congregationis oratorii D. N. J. C. presbytero, collectore. Novam hanc editionem recognovit atque in pluribus emendavit Julius Fabre, olim in minori Montatbanensi seminario, necnon in collegio ad Sanchi Marite Tolosano philosophia: professor*, in-8° de xxiv-688 p. Sur ce livre et sur cette réédition cf. *Annales de phil. chrét.*, décembre 1863, p. 430-134. 1. n. pref; ce est datée de Toulouse 15 octobre 1862. 2. un *Cours de philosophie, ou nouvelle exposition des principes de cette science*, in-8°, de xx-596 pages, petit texte Cf. *Annales, ibid.*, p. 434-436. < Ce n'est que le premier volume d'un cours qui pourra bien en avoir un dixième, vu la longueur de ces préliminaires, pronostiquait Bonnetty. Zigliara, *op. cit.*, t. II, p. 84, en connaît le t. II. - 3. Pendant qu'il élaborait ces deux volumineux ouvrages, parurent les propositions conciliantes d'unité du P. Bamière : *De l'unité dans l'enseignement de la philosophie au sein des écoles catholiques, d'après les récentes décisions des Concilgations romaines*, in-8°, de xvi-220 p., Paris, 1862; cf. *Annales*, novembre 1863, p. 368-384. Fabre interrompit son œuvre pour lancer contre le P. Jésuite l'opuscule : *Défense de l'ontologisme contre les attaques récentes de quelques écrivains qui se disent disciples de saint Thomas*, in-8°, de xii-159 p., Paris et Tournay, 1862; cf. *Annales*, décembre 1863, p. 136-440. — 4. Enfin, le P. Bamière ayant répondu à la *Défense* par trois *Lettres à Dom Gardercau sur l'unité dans l'enseignement de la philosophie*, publiées dans *l'Exéctic du monde catholique*, 25 septembre, 25 octobre, 10 et 25 décembre 1863, Fabre répliqua par sa *Réponse aux lettres d'un sensualiste contre l'ontologisme*, in-8°, de x-191 p., Paris, 1861. — L'abbé Fabre fut nommé, en 1866, professeur-supplément de dogme à la Faculté de théologie de Paris, en remplacement de l'abbé Ilugonin, devenu évêque de Bayeux, après avoir signé, comme nous le verrons, une rétractation de ses théories ontologisles. Cf. *Annales*, décembre 1866, p. 433. On ne voit pas que Fabre ait dû signer pareille rétractation pour entrer à la Faculté de théologie!

L'ontologisme soutient, dit Fabre, < que l'intelligence proprement dite, l'intellect pur, a pour objet le souverain Être (ô*Ωv); que l'âme humaine est, de la sorte, constituée intelligente par une connaissance immédiate, quoique souvent irréflectie, de l'Absolu, de l'infini; et que nous voyons en Dieu les idées générales, éternelles et absolues qui éclairent notre intelligence. Cette théorie est ancienne... Si les platoniciens chrétiens de notre temps ont donné un nouveau nom (Ontologisme, *Οντο λόγο) à cette théorie, c'est pour mieux mettre en relief cette connaissance humaine de l'Être infini, qui est le point saillant qu'il importe de faire connaître plus expressément de nos jours, afin de combattre en même temps les matérialistes, les kantistes et les panthéistes. · *Réponse*, p. 12-13.— L'ontologisme est vrai par exclusion, parce que,

seul de tous les systèmes philosophiques, il rend compte de la connaissance de Dieu que possède le genre humain. Ni le sensualisme, ni le péripatétisme, qui n'est d'ailleurs qu'une forme de sensualisme, ne peuvent expliquer la présence en nous de l'idée de l'infini; « Il faut donc que nous ayons, en dehors de la connaissance du fini, une connaissance immédiate de l'Être souverainement parfait. // est contradictoire que l'homme ait une connaissance de Dieu et qu'il n'en ait pas une connaissance immédiate. Si l'âme humaine n'avait aucune connaissance immédiate de Dieu, il en résulterait que cette âme serait dans une complète impuissance de se prononcer sur l'existence de Dieu, et que (ce la sorte on aboutirait à l'athéisme. » *Ibid.*, j). 8. — En dehors de l'ontologisme pas de certitude :

Lorsqu'on a bien étudié ce système, loin de douter s'il est scientifique, on ne voit que lui qui le soit. On ne peut pas concevoir sans lui l'infailibilité des choses humaines, l'immutabilité de l'ordre, comment il y a une morale fixe, une liaison indépendante, un juste et un injuste absolus, une vérité, une fausseté, une loi naturelle et un droit, qui ne dépendent ni d'aucune coutume, ni des opinions des hommes. On ne peut pas concevoir comment nous connaissons la règle que Dieu doit suivre, ce que doivent penser les autres intelligences, et, en un mot, quelle est la règle laquelle sont assujettis tous les êtres qui pensent. » *Défense*, p. 26.

On ne pouvait mieux définir l'ontologisme, ni mieux montrer quelle franchise il peut exercer sur des esprits avides de certitude, que ne l'a fait Fabre dans le passage suivant de sa *Défense* : · L'ontologisme est un système dans lequel, après avoir prouvé la réalité objective des idées générales (types d'après lesquels sont formées toutes les choses finies), on établit que ces idées ne sont pas des formes, des modifications de notre âme, qu'elles ne sont rien de créé, qu'elles sont des objets nécessaires, immuables, éternels et absolus; qu'elles se concentrent dans l'Être simplement dit; et que cet Être infini est la première idée saisie par notre esprit, le premier intelligible, la lumière dans laquelle nous voyons toutes les vérités éternelles, universelles, absolues. Je vois donc tes idées de Dieu, la Sagesse, la liaison de Dieu. J'ai donc l'usage des idées de Dieu; et je dois admettre par conséquent que tous les hommes sont raisonnables immédiatement de la liaison de Dieu. Donc la Sagesse ou la Raison objective nous est commune avec Dieu même, avec cette différence qu'elle s'identifie avec Dieu et qu'elle est simplement présente à mon Intelligence, où l'on voit qu'elle est commune aux anges, aux hommes, en un mot, à tout ce qui pense. » Cité par *Annales*, mai 1866, p. 325-326.

Nous venons de souligner un terme caractéristique de l'ontologisme : contrairement, en effet, à la théorie scolastique de la connaissance, il n'admet aucun intermédiaire entre l'intelligence et son objet; ni espèce impressée, ni espèce expresse, au moins lorsque cet objet est Dieu; Dieu est lui-même la « forme » qui actualise notre intelligence et l'idée de Dieu c'est Dieu lui-même. Dès lors, la seule condition de la connaissance, c'est la *présence* ou la présentation de l'objet à l'intelligence, « event l'intelligence. » Quelle raison a-t-on pour soutenir qu'un objet ne peut pas être connu, si au lieu d'être dans le connaissant, il se trouve dans l'âme et simplement *présent* à la faculté cognitive? On n'en a aucune. En fait, minant de près, on voit en effet, que la théorie péripatéticienne repose sur des hypothèses qui ne sont elles-mêmes basées sur rien. » *Cours de philosophie*, cité par Zigliara, *op. cit.*, t. II, p. 90. Cf. *Annales*, mai 1866, p. 336-337.

Pour terminer, notons enfin que c'est Fabre qui inventa les expressions de *vision intuitive*, opposée à *vision intuitive*, et < l'essence, opposée à essence

intime, pour caractériser < l'une part la vision onlolo-
giste < ie Dieu par opposition ^ la vision béatiflque,
d'autre part ce que la vision ontologiste nous manifes-
terait «le l'être divin par opposition à ce (pie nous en
révèle ki vision béatiflque. * Nos regards, en effet,
s'arrêtent pour ainsi dire à la surface de la Divinité.
Cette lumière naturelle «le la raison ne nous rend pas
visible son essence intime, et ainsi notre intelligence,
avec les seules forces naturelles, ne la voit pas intuiti-
vement, mais seulement d'une manière «pie nous ne
croyons pas mieux définir qu'en la nommant cxlui-
tivc. » *Défense*, p. 51. Cf. *Réponse*, p. 57 el sq. – On
trouvera «l'ns les *Annales de phil. chrét.*, avril, mai,
octobre, décembre i860 et janvier 1867, *Lettres à un
jeune homme sur l'enseignement de ta philosophie dans
les maisons d'éducation*, par M. Carré, une réfutation
des theories «le l'abbé Fabre.

10° Dom Gardercau, bénédictin «le Solesmcs, publia
«l'abord dans ^*Auxiliaire catholique*, en 1815, « plu-
sieurs articles dc haute critique philosophique, qui
ont pour titre: *De la philosophie catholique au Moyen
Age* . cf. *Annales dephil. chrét.*, septembre 1816, p. 197.
Le 25 juillet 1816, il recommandait, dans le *Corres-
pondant*, la *Théodicée* «le l'abbé Maret. et cherchait à
justifier sa méthode < philosophique > par l'exemple dc
saint Bonaventure. *Ibid.*, p. 212. Le Docteur séra-
phique lui paraissait le meilleur guide à proposer aux
philosophes du xtx- siècle et. sous le couvert dc cc
nom vénérable, dom Gardercau formulait un système
où l'ontologisme venait compléter le traditionalisme :
< Là (dans *l'itinéraire*) ressort «l'une manière admi-
rable, dans son unité primitive ct dans scs dévelop-
pements merveilleux, l'éclat de *la lumière innée*, qui.
«l'abord latente ct à l'état d'idée informe, tant que
l'éducation sociale n'a pas ouvert les yeux dc l'ânc
qui la portait mystérieusement en soi. jaillit soudain
au contact dc la parole humaine, sc lève, pour ainsi
parler, comme une faible aurore à l'horizon dc l'intel-
ligence, grandit ensuite et lui *révèle successivement toutes
les vérités que l'homme est capable dc comprendre*. Car
l'homme voit tout dans cette clarté primitive, qui illumine
même les objets finis dont l'Amo acquiert la connais-
sance par l'intermédiaire des sens; il voit tout en elle,
ct cette lumière innée csl, dit saint Bonaventure, la
lumière émanée de l'Élrc infini, quoique reçue dans
l'âme d'une manière objective et finie. » *Ibid.*, p. 216-
217. « Dans cette image «le l'infini, il (saint Bonaven-
ture) a entrevu *comme un éclair de l'essence de Dieu
pénétrant la pensée humaine*; il a reçu *comme une intui-
lion directe de l'existence du Très-Haut*. » P. 218.

Bonnctty critiqua vivement, selon son habitude,
le nouveau système philosophique qui surgissait A
l'horizon, *ibid.*, p. 197-221 ; cc qui nous valut une
Lettre de dom Gardereau, que Bonnctty publia, en la
hachant d'observations, dans sept numéros des *An-
nales*, iixril, mai, août, déc. 1817. Le bénédictin y main-
tient scs positions : « Ainsi la connaissance informe du
Vrai, du Bien, du Beau, «lu Juste, «te l't'n, etc.. nous
est innée dans cclte lumière Interne, dans ce jour qui
éclaire primitivement notre Ame. Car où donc verrions-
nous ces vérités-principes, quand la parole extérieure
nous les révèle, s'ils ne nous étaient en même temps
révélés ou manifestés dans cette lumière ct par cette
lumière interne?... Sans aucun doute, renseignement
extérieur développe, Informe, féconde; mais quelle
vérité nous mnifcsleralt-il, si nous n'avions déjà
dans notre intelligence *la vue* d'une vérité plus géné-
rale, qui sert comme «le base A toute vérité intelli-
gible; si nous n'avions *la vue* d'une vérité éminemment
universelle, notamment celle de *l'fifre*, qui est le fond
dr toute idée, comme son synonyme *la vérité*, dans le
sens universel, est le Jour «pii éclaire toute idcc. n'étant
elle-même que l'Etre en tant qu'intelligible? *Annales*,

decembre 1817, p. 155-157. Nous voici bien en plein
ontologisme, c'est-à-dire en plein galimatias!

Quinze ans plus tard, en 1862, quand le P. Kamière
cul fait paraître son livre *De l'unité dans renseignement
de la philosophie*, dom Gardercau rentra en lice par
cinq articles publiés dans le *Monde*, 17, 21 ct 30 Juillet.
10ct 28 août 1862. Cf. *Annates*, décembre 1862, p. 175;
novembre 1863, p. 381-392. Son système s'est peu
modifié ; « Il y a essentiellement et originairement dans
l'intellect *une lumière concrécée avec l'âme*, ct cette
lumière, en tant «pic subjective, *est une vue (!)*, encore
vague el indéterminée, de l'universelle vérité. Très
certainement. ee n'est pas la vue intuitive dc l'essence
divine; c'est cependant, comme le dit saint Thomas,
une similitude dc la vérité incrééc, un reflet du divin
Objectif, *reflet dans lequel seul se découvriront successh
renient à l'âme tous tes objets de ses pensées*. » *Ibid.*,
p. 387. Pour la critique dc cc système, cf. *Rerue du
monde catholique*, 25 août 1862, p. 13-20 (Kamière).

II- Gratry serait, au dire dc Bonnctty, . un des
onlologistcs les plus en renom *, *Annales*, février 1870,
p. 106. Pourtant, on l'a noté ici même, cf. t. VI,
col. 1759, Gratry a « rejeté l'ontologisme qui florissait
dans dc brillantes écoles lorsque parut la *Connaissance
de Dieu* » (1853). C'csi qu'en effet, scion Gratry, cc
n'est pas par l'intelligence que l'homme atteint direc-
tement Dieu, c'est par la sensibilité; mais d l'atteint
directement ct, par là, si la théorie dc Gratry, reprise
de Thomassin. n'est pas l'ontologfxmc proprement
«lit. elle s'en rapproche assez pour figurer ici. < Tho-
massin pose donc ct affirme l'existence d'un sens divin
dans Pâme, *sens du contact divin*, distinct des idées
nécessaires qui sont aussi dans l'âme, ct qui sont une
sorte de vision de Dieu. Scion Thomassin. l'âme sent
les corps, elle sc sent elle-même, elle sent Dieu. Voilà
la sensibilité totale, «lui se distingue ainsi en sens
externe, sens interne, sens divin. Mais le sens divin,
qu'on le remarque, ne peut donner, par cc contact de
Dieu, qu'une connaissance et un amour implicites dc
Dieu, double élément qu'ont à développer, à diriger
en nous la raison et la liberté. Dès lors on connaît
Dieu comme on connaît le monde. Lu sensation donne
à la connaissance du monde une base expérimentale,
mais obscure et confuse, la raison y ajoute scs clartés :
dc même le sens divin donne une base expérimentale
à la connaissance dc Dieu, mais obscure cl confuse, et
la raison y ajoute scs clartés. Pendant que nous avons,
en effet, *ce sens obscur de la substance de Dieu*, nous
avons, «l'un autre côté, l'idée claire des vérités évi-
dentes, nécessaires, absolues, immuables, qui viennent
aussi de Dieu, qui sont une *sorte de vue de ce Dieu*. »
Connaissance de Dieu, t. u, p. 20-21. Paris, 1853. On voit
«pic Gratry n'a pas rejeté totalement l'ontologisme,
mais qu'il l'a plutôt compliqué par l'adjonction d'une
faculté mystique naturelle, qui nous donnerait une
connaissance expérimentale, obscure ct confuse, dc la
substance de Dieu. Cf. *ibid.*, p. 261-264., p. 351-352.

12° Hugonin merite une élude spéciale: v. col. 1043.

13- L'ontologisme «le *Lamennais* a déjà été signalé
ici. cf. t. vin, col. 2516-2517. On en trouve une expres-
sion. pure de traditionalisme; dans le livre *De la société
première ct dr ses lois ou de la religion*, Paris. 1818,
qui se présente comme une . partie inédite dc l'*Es-
quisse d'une philosophie* . « L'intelligence est radica-
lement inséparable «lu pouvoir d'affirmer ou «l'énoncer.
Or. nulle afflrmaion. nulle énonciation «pie par le mot
est, ct l'idée qui y correspond. Cette i«lée est donc la
racine, la condition première et nécessaire de l'intel-
ligence. Mais l'idée correspondante au mot *est*, sans
laquelle il ne serait qu'un son vide, est la pure idée dc
l'être, ou l'idcc «le l'être illimité, absolu, infini dès lors,
et l'être infini, absolu, c'est Dieu, sous sa notion fonda-
mentale. Donc l'intelligence implique rlgon ubcmont

l'hléc, la perception primitive de Dieu. Avant ccttc perception, elle n'est pas encore; c'est par elle qu'elle naît, et toute enonciation, toute affirmation ultérieure renferme ccttc premiere affirmation, puisqu'on prononçant le mol «/, en disant rr/α est, on affirme l'être, on affirme Dieu.* P. 111. L'intelligence humaine perçoit donc l'Êtrc infini cl. dans l'Êtrc infini, les idées, les causes nécessaires, tout ce qui échappe aux sens et n'est l'objet que dc la pure pensée, p. 61, « les essences les idées qu'affecte le caractère de nécessité, » p. 55.

1 le Parmi les onlogislcs que les *Annates de philosophie chrétienne* se glorifiaient d'avoir combattus, figure l'abbé *Leqiteux*, ct. *supra*, col. 1003. auteur, ou plutôt l'un des auteurs des *Institutiones philosophica* ad usum seminarii Suessionensis*, 1 vol. in-12, Paris, 18-17, cf. *Annales*, août 1850. p. 133. Il s'agit d'une controverse qui mit aux prises l'abbé Lcqcucuxet l'abbé Gonzague à propos (e la thèse soutenue dans 1rs *Institutiones : Essentia**, prout distinguuntur a reali entium existentia, sunt ipsa Dei substantia. *Ibid.*, p. 136. Cf. *Annales*, juin 1850. p. 116-118; août 1850. p. 133-150; août 1851, p. 128-111; octobre 1851. p. 311-318. Comparer cette thèse avec la troisième proposition du décret de 1861 : *I'niversalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur*,

15° Le 25 avril 1815, l'abbé Muret publiait dans le *Correspondant* un article intitulé : *Théorie catholique des rapports de la religion avec la philosophie*, où l'on pouvait lire les déclaration suivantes : ♦ La raison humaine est un écoulement de cette éternelle et intelligible lumière qui éclaire Dieu lui-même; elle est une participation aux idées éternelles que l'intelligence divine pose comme les types immuables des choses; elle n'existe qu'à la condition d'une union réelle avec la raison infinie. Cette communication de la lumière intelligible du Veïbe a l'âme humaine est un fait interne, un fait qui s'accomplit dans les plus intimes profondeurs de Tdme humaine. Tous les grands théologiens. depuis saint Jean jusqu'à Malebranche cl Bossuet, ont enseigné celle glorieuse origine de la raison; mais l'aspect purement intellectuel dc cc magnifique phénomène avait surtout fixe l'attention dc ces grands hommes. Dc nos jours d'illustres philosophes ont remarqué que les idées intelligibles ne nous étaient perceptibles à nous-mêmes, cl n'étaient transmissibles aux autres qu'au moyen du langage et de la parole. » Cité par *Annales*, mai 1815, p. 328-330. On reconnaît l'alliage du tr.i litionalisme à l'ontologisme, que Muret a pu pren lre à Lamennais, comme il lui emprunta sa théorie de la Trinité, cf. *Annales*, avril 1816, p. 298-318, et qu'on retrouve en Globcrti, où l'on peut douter que Marct l'ait pu lire, puisque la traduction française de Γ *Introduction à l'étude dc la philosophie* ne parut qu'en 1817. — « Le premier homme n'étant pas d'une nature différente dc la nôtre, on est donc, conduit à penser que lu communication primitive des idées à l'intelligence humaine n'a pas été une simple révélation intérieure, mais encore une révélation extérieure, ct que les choses se sont passées au premier jour comme elles se passent encore tous les jours sur la terre .. L'acte créateur et fécondateur de Tintelligence est donc une révélation, une révélation interne et externe à la fias. » ^Annale<. mai 1845, p. 334

Aux critiques de Bonnetty, Marct répondit par une longue lettre explicative cl justificative, qui parut dans les *Annales* dc juillet 1815, p. 31-81. Il y accentue encore son ontologisme : Les vérités éternelles, immuables et nécessaires sont bien dans la raison humaine, mais elles ne sont pas elle. Elles appartiennent donc à une autre intelligence, qui doit être comme elles éternelle, immuable, nécessaire, infinie, c'est-à-dire. Dieu. Ccs vérités sont donc en Dieu; elle sont Dieu même; c'est en lui que nous les voyons; c'est

lui qui nous les communique. P. 35. - . Mais voiri un nouveau fait : nous n'avons conscience de ccs idées, de ccs vérités que par lu parole. Sans la parole, lout cil ténèbres dans notre intelligence; avec elle, la lumière se fait. P. 39. Voici qui rappelle Cousin el sa liaison impersonnelle : La raison est donc une lumière divine qui luit au milieu de la conscience humaine. La raison n'est donc pas l'âme humaine, ni l'entendement humain, puisqu'elle est la lumière qui éclaire l'entendement lui-même, la vérité qui le perfectionne. * P. 12. Pour appuyer sa théorie. Muret fait appela toute la tradition, dont Thomassin a réuni les témoignages au < livre III » du *Traité de Dieu* », *ibid.*, p. 15-16. 80; il invoque Bossuet et Fénelon, .Malebranche cl Leibniz, Joseph de Maistre et de Bernal I. — Sur la nature de cette union réelle de la raison humaine avec la raison infinie », qui avait effarouché Bonnetty, Marct ne s'explique pas; mais il déclare qu'il n'y a pas lieu de s'effaroucher : « les plus grands théologiens vous dirons que la grâce, l'eucharistie et la gloire ne sont pas seulement une union réelle de l'homme avec Dieu, mais une union substantielle. » P. 65.

Dans une leçon professée à la Sorbonne le 1 juin 1816, Maret est revenu sur cette question dc l'origine dix inc de la raison », qui est la doctrine dc Platon, de saint Jean, de Jésus-Christ lui-même, et (pii fut reçue, à peu d'exceptions près, par tous les Pères, tous les docteurs et tous les théologiens. Cf. *Annales*, juillet 1816. p. 73. - - Si l'idée de Dieu c'est Dieu lui-même, on comprend qu'il faut entendre à la lettre certaines formules de la *Théodicée chrétienne* relevées par Bonnetty, *Annales*, novembre 1819, p. 393-396, telles que :

Dans cette idée, comme sur un autre Sinai, *T'Éternel va nous apparaître...* Osons maintenant élever vers elle des regards pleins de respect, osons envisager face u face l'infini, Dieu lui-même... Vous avons vu l'Êtrc dans toute sa pureté. La face dc noire Dieu s'est un instant dévoilée à nos yeux étonnés. »

16° L'abbé Maupied, auteur d'une thèse de doctorat en théologie, soutenue à l'université romaine de la Sapience, sous le litre de *Réconciliation de la raison avec la foi. Défense des quatre propositions émanées dc la S. C. de l'index* (ce sont sans doute les quatre propositions antitra iitionalistes de 1855, Denzinger-Bannwarl, n. 1649-1652), est accusé d'ontologisme conjointement avec l'abbé Cognai, par l'abbé Peltier dans son *Anti-Lupus, précédé des observations critiques sur les derniers écrits de MM. Maupied et Cognai, ou Défense des 1 propositions contre leurs soi-disant défenseurs*. Cf. *Annulcs*, mars 1861, p. 219-221.

17° Dans un des tout premiers numéros (le la *Revue du monde catholique*, 6 mai 1861, A. Mazure, se demandant : Où doit aller la philosophie et par quelle voie? propose aux réformateurs de la philosophie l'ontologisme le plus déclaré : I L'homme, né dc Dieu et en Dieu, débute par avoir le sentiment, l'aprcception de Dieu; nous l'avons cette première aperception non pas en nous, dans notre propre âme, mais en Dieu lui-même, dans sa substance vive. ■ P. 136. « La raison est passive, en ce sens qu'elle reçoit l'empreinte comme la cire sous le cachet, ou plutôt comme le miroir reçoit la lumière du ciel et la réfléchit. Ainsi la raison reçoit l'impression, lu vision de l'invisible; Dieu irradie en elle et lui verse son jour... Alors la région dc l'âma s'illumine, cl elle reçoit lu perception de ce <|iii est vrai, dc cc qui est beau, deeequi est juste, de ce qui est éternel. » P. 139. — Mais cette révélation première n'csl encore qu'en puissance; pour qu'elle passe à Pacte, il faut que Dieu lui-même parle à l'homme un langage humain et délie son intelligence par le don de la parole. > P. 140. Nous retrouvons ici l'alliage du traditionalisme et de l'ontologisme déjà signalé chez Lamennais et Marot-

[X« Le numéro du 31 janvier 1X39 des *Annales de philosophie chrétienne* s'ouvrait par un petit article de 9 pages, signé F. Moigno, qui devait faire grand bruit après le décret de 1861. Dans mon livre (*De l'unité dans l'enseignement de la philosophie*), écrit le P. Bamière, *l'écrit dit monde catholique*, t. vu, p. 263, j'avais montré le rapport étroit qui existe entre l'ontologisme et une théorie sur la création exposée jadis dans les *Annales de philosophie chrétienne*. C'est cette théorie qui paraît assez évidemment censurée dans les deux dernières propositions du Saint-Office. » Kleutgen est moins affirmatif que Bamière sur le rapport de cette théorie avec l'ontologisme; mais, parce que le P. Moigno était, selon lui, ontologiste, les défenseurs de l'ontologisme doivent toujours avouer que cette proposition (la 6*, qu'il trouve développée dans la dissertation du P. Moigno sur la création), quoique peut-être elle n'ait pas une connexion nécessaire avec leur système, appartient de fait à leur école. » Cité par les *Annales*, mai 1X68, p. 333. L'abbé Moigno, sorti de la Compagnie de Jésus en 1X13, nous a longuement retracé la genèse de l'article de 1X39 et les destinées ultérieures de la doctrine qu'il renferme : la lettre où il raconte cette histoire, *Annales*, *Ibid.*, p. 336-341, jetant un jour curieux sur l'enseignement de la philosophie dans la Compagnie de Jésus entre 1820 et 1X68, nous croyons utile d'en donner ici le contenu essentiel.

Moigno avait eu pour maître en théologie le P. Martin, un théologien profond, le plus éminent, je devrais dire, le seul éminent des théologiens jésuites de la province de France, p. 337. La doctrine renfermée dans l'article de 1839 était celle du P. Martin, et comme le P. Martin était le seul théologien considérable de la province de France, on peut et on doit dire qu'elle était la doctrine sinon de la Compagnie de Jésus, du moins de la province de France. ■ *Ibid.* L'article fut rédigé à Saint-Acheul pendant le second noviciat du P. Moigno (1X36-1X37), avec l'autorisation et les conseils du P. Fouillot, maître des novices du troisième an, philosophe et théologien distingué. — Toutefois, l'enseignement du P. Martin rencontrait de l'opposition dans la Compagnie, de la part de ceux qui n'avaient pas assez de science pour arriver à subir l'examen de *universa philosophia et theologia*, exigé des profès des quatre vœux. » p. 338. Moigno voulut faire juger la grande controverse. Il envoya donc son manuscrit au B. P. Général, qui était alors le P. Boothan, en lui demandant de le soumettre « au jugement «les théologiens dans lesquels il avait le plus de confiance* » p. 339. Les juges choisis furent les B. PP. Dmowski et Ferrari, professeurs, l'un de philosophie, l'autre de théologie, au Collège romain. Et un troisième dont Moigno ne se rappelle plus le nom « Leur jugement fut complètement favorable, et l'un d'eux exprima le désir que la dissertation fût bientôt imprimée, parce qu'elle faisait honneur à la Compagnie, en donnant la solution simple de la plus grande difficulté peut-être de la théologie, » p. 310. Le P. Boothan lui-même envoya au P. Moigno « une lettre charmante », faisant le plus grand éloge de la dissertation, la rapprochant de la méditation de saint Ignace sur l'amour de Dieu, qu'elle éclairait d'un jour nouveau, » p. 339. — Grande surprise du P. Guidée, alors provincial de la province de France* « un de ceux qui avaient été le plus opposés à l'enseignement du P. Martin; » ce fut lui pourtant qui corrigea l'épreuve de l'article et donna le bon à tirer.

Il résulte évidemment de ce court et simple récit, ajoute l'abbé Moigno, que ma thèse *Comment les êtres sont en Dieu*, la doctrine d'abord du plus éminent théologien de la province de France, puis la mienne, devint jusqu'à un certain point la doctrine de la Com-

pagnie de Jésus tout entière, » p. 310. Pourtant, le P. Bozavcn, alors assistant de France, « théologien exercé, mais plutôt polémiste que philosophe et métaphysicien », écrivit au P. Guidée une longue lettre de réfutation, à laquelle Moigno répondit, en s'appuyant « des théologiens les plus célèbres, surtout de Suarez, et des écrits ascétiques d'un grand nombre de saints et de saintes, particulièrement de saint Ignace de sainte Catherine de Gênes, » p. 341. Bozavcn répliqua, mais sa réplique ne fut pas communiquée à Moigno; cependant on ne lui demanda jamais de rétracter les doctrines contenues dans sa dissertation.

Sorti de la Compagnie, Moigno n'en continua pas moins à aider le P. de Bavignan dans la préparation de ses *Conférences de Notre-Dame*, il nous révèle, à ce propos, que le programme des conférences philosophiques que l'orateur donnait alors à Saint-Séverin, concurremment avec les conférences dogmatiques de Notre-Dame, programme que lui, Moigno, avait contribué à rédiger, « était conforme aux doctrines ontologistes, qui n'étaient pas alors repoussées par la Compagnie de Jésus. » *Ibid.*, Bavignan était d'ailleurs, lui aussi, élève du P. Martin, et lui était resté fidèle, p. 312. — En terminant sa lettre, l'abbé Moigno, constate, non sans surprise, que le P. Félix, dans sa 2^e conférence du carême de 1863 sur le mystère de la création, a repris, en propres termes, les doctrines de l'article de 1839; et que le P. Bamière lui-même, l'adversaire de l'ontologisme, les reproduit dans son livre *De l'unité*, « seulement dans un langage plus obscur et plus incorrect, » p. 312-343; c'est ce que d'ailleurs avait déjà constaté Bonnetty; cf. *Annales*, novembre 1863, p. 3X3. Et Moigno « se s'écrier : Voici donc, sans compter le P. Bamière, que la doctrine du P. Martin, qui était un génie théologique, le génie théologique de la Compagnie de Jésus, redevient bon gré mal gré la doctrine du P. Félix, qui est l'un des esprits les plus philosophiques de cette même Compagnie. » p. 13-344.

Pour vérifier les dires de l'abbé Moigno sur la diffusion de l'ontologisme, du *martinisme*, dans la Compagnie de Jésus, on lira avec intérêt l'étude qu'en a faite le P. Burnichon dans *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle, 15H-1918*, t. vi : Paris, 1919, p. 110-161, et t. iv : 1860-1880, Paris 1922, p. 46-51. On y trouve ceci : « la plupart des jésuites de la province de Paris, les plus remarquables par leur intelligence, s'étaient laissés séduire par le mirage ontologiste, et leur esprit restait sous le charme (même après la sentence du Saint-Office). Comme le disait le P. Matignon, qui lui-même ne fut pas exempt de tout reproche en cette circonstance, « une adhésion plus ou moins consciente à «les principes clairement proscrits s'allie parfois aux sentiments les plus vrais de soumission vis-à-vis de l'autorité ecclésiastique. » T. iv, p. 51. Les *Études* se taisaient et, de Borne, on jugeait sévèrement cette attitude de « silence respectueux » (5 février 1X66).

Le 6 janvier 1850, une *Ordonnance pour les études supérieures*, adressée par le P. Boothan au P. Mailant, provincial de la province de Lyon, terminait chez les jésuites de France « la première phase de la querelle ontologiste; elle avait duré plus d'un quart de siècle. » T. m, p. 161. « Dans un bref préambule est résumée la doctrine ontologique (*sic*) avec les principales erreurs «pii en dérivent. Vient ensuite l'énoncé de dix-sept propositions, neuf de théologie, huit de philosophie, que les jésuites ne devront pas enseigner. » *Ibid.*, p. 160.

Voici celles de philosophie qui sont plus proprement ontologistes, telles qu'on les trouve aux *Pièces justificatives*, t. nt, p. 595 :

1. Idea Dei archetypalis et formalis est nuda et abstracta in seipsa. — 2. Existens Dei est per se nota, non tantum quoad se, sed etiam quoad nos. — 3. Deus in simplicissima sua unitate continet militem, fleet absque forma, entia omnia distincta et divina. Inde : n) Deus, ut ens « impliciter, est omne ens extens. b) Supra, exim et praeclarum Deum nihil est. c) Deus est totum, ita ut non detur medium inter Deum et nihil, d) Ens, quatenus ens, ita est ut nunquam possit non esse.

Le P. Burnichon remarque « que les propositions visées dans l'ordonnance du général des jésuites se retrouvent dans la sentence de condamnation du Saint-Office en 1861. » *Ibid.*, p. 161. On s'explique difficilement alors qu'appuyé sur une lettre de Mgr Jacquemot, évêque de Nantes, au P. Ramière, il se rallie à la thèse des ontologistes (voir col. 1018) sur les intentions des cardinaux et du pape promulguant ce décret : « Telle était donc la vérité objective sur la question de fait. On avait visé les panthéistes allemands, non les ontologistes catholiques. » T. iv, p. 50. Mais alors comment ceux-ci auraient-ils su que leur doctrine philosophique « n'avait pas les préférences de l'Église » ? que, « s'ils ne se sentaient pas en contradiction avec elle », ils « ne pouvaient dire non plus qu'ils marchaient dans sa voie » ? *Ibid.*

19e « Parmi les ontologistes modernes, celui qui, à mon avis, expose l'ontologisme, sinon avec le plus de profondeur, au moins avec le plus de clarté, est l'auteur qui s'est donné le nom de Jean Sans-Fiel, dans deux opuscules imprimés sous les titres : *Discussion amicale sur l'ontologisme*, Paris et Nancy, 1865, et *De l'orthodoxie de l'ontologisme modéré et traditionnel, Réponse au R. P. Kleutgen*, Paris et Nancy, 1869. » Zigliara. *op. cit.*, t. n, p. 205. Le but de la *Discussion amicale*, déclare l'éditeur, « est de montrer d'abord qu'il y a différentes espèces d'ontologismes qu'il ne faut pas confondre; c'est de faire voir ensuite que l'une de ces théories est parfaitement conforme aux données de la raison, ainsi qu'à la doctrine des grands philosophes chrétiens; c'est de prouver enfin que ce système n'a pas été flétri par les réponses émanées des Congrégations romaines. » P. 1. Les quatre espèces « principales » d'ontologisme distinguées par J. Sans-Fiel sont : « l'ontologisme panthéiste, l'ontologisme rationaliste, l'ontologisme de Malebranche et l'ontologisme de Fénelon et de Bossuet. » P. 5. « L'ontologisme panthéistique est la doctrine qui attribue à l'homme la perception directe de Dieu à raison de l'identité de notre âme avec la substance divine... Sans identifier l'âme avec Dieu, l'ontologisme rationaliste admet la perception directe de Dieu, non seulement dans ses attributs, mais encore dans sa nature intime et dans son essence elle-même... Malebranche n'enseigne pas, comme les ontologistes rationalistes, que nous voyons l'essence de Dieu; il soutient seulement que nous percevons ses idées et ses attributs. Quant aux êtres matériels, il prétend que nous ne les voyons pas en eux-mêmes, mais seulement dans les idées divines qui leur ont servi de types. » P. 5-7. L'ontologisme de Fénelon et de Bossuet, adopté par Sans-Fiel, ne se distinguerait de celui de Malebranche que sur ce dernier point : « dans la théorie de Fénelon, la vision des types n'est pas le seul élément qui entre dans la connaissance du contingent; outre cette intuition, il y a de plus la perception immédiate de la créature elle-même dans son individualité. » P. 8. Le système de l'ontologisme « modéré et traditionnel » se ramène donc à ceci : « La perception immédiate de l'infini, l'intuition des types éternels des créatures et la connaissance directe des êtres contingents dans leur individualité, » p. 11; ou encore « que les vérités nécessaires subsistent en Dieu et qu'elles s'identifient avec Dieu — que nous percevons ces vérités en Dieu et

dans sa lumière — et que Dieu considéré comme vérité est toujours présent à l'intelligence humaine. C'est précisément la thèse que Je soutiens. » P. 17-18.

19. z. » *fTAi.ru.* — A en croire les ontologistes italiens, l'ontologisme serait la doctrine traditionnelle de l'Italie, la philosophie italienne, la philosophie nationale, et leurs efforts de restauration ou de rénovation de l'ontologisme leur paraissent nécessaires à la formation de l'unité politique italienne.

Telle est la thèse soutenue par Rosmini dans son *Il rinnovamento della filosofia in Italia, proposto dal conte Terenzio Mamiani ed esaminato da A. Rosmini Serbati*, Milan, 1836. Mamiani, en effet, dans son *Rinnovamento della filosofia antica in Italia*, publié à Paris en 1831, s'était proposé principalement « de montrer que, dans les livres des nombreux philosophes de l'Italie et surtout dans les écrits de ceux qui ont fleuri pendant le xv^e et le xvi^e siècles, on trouve tous les éléments nécessaires pour composer une doctrine philosophique conforme aux exigences de l'esprit moderne; que cette doctrine ne peut être qu'expérimentale, que depuis Laurent Valla et Léonard de Vinci jusqu'à l'école de Galilée, et de cette école à Galilée, tous les bons esprits de l'Italie l'ont connue, admise et enseignée. » L. Ferri, *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XVIII^e siècle*, Paris, 1869, t. i, p. 316. Rosmini s'efforça de montrer que la doctrine ontologiste se rattachait directement aux traditions les plus respectables et aux plus grands noms de la philosophie italienne : les philosophes des écoles de Pythagore et d'Élée ont été les précurseurs et les maîtres de Platon; au Moyen Âge, saint Anselme, saint Bonaventure, et. Jusqu'à un certain point, saint Thomas, qui concilie saint Augustin avec Aristote, sont les continuateurs du platonisme italien; la philosophie de la Renaissance, au xv^e et au xvi^e siècle, est toute platonicienne avec Marsile Ficin, Patrizzi et Giordano Bruno. *Ibid.*, p. 323. La thèse historique de Rosmini est reprise par Vincenzo di Giovanni, cf. Karl Werner, *Die italische Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts*, t. n. Vienne, 1885. p. 235 et 215.

Au XIX^e siècle, l'ontologisme italien est représenté par trois grands philosophes, Rosmini, Gioberti et Mamiani, qui se rallia à l'ontologisme en 1811, dans son *Dell'ontologia e del metodo*, publié à Paris; cf. Ferri, t. n, p. 21.

1^o *Rosmini et son école.* La doctrine de Rosmini sera exposée dans l'article consacré à ce philosophe. Il nous paraît cependant opportun de signaler ici même l'opinion de certains ontologistes notoires, qui refusent de compter Rosmini parmi les vrais ontologistes et en font un simple « psychologue », une manière de péripatéticien. C'est d'abord Gioberti dans son *Introduzione all'élude de la philosophie* : « Rosmini, en établissant l'unité numérique de l'idée, se rapproche tellement de l'ontologisme, qu'on pourrait presque le croire partisan de ce système, si d'autres endroits de ses ouvrages et en particulier la doctrine fondamentale de son *Nouvel essai* n'y étaient absolument opposés. » T. i, p. 357, de la traduction française. Ailleurs, t. n, p. 6, il lui reproche d'avoir suivi la méthode des psychologues, d'avoir distingué le « Premier psychologique » du « Premier ontologique », p. 7; enfin il ramène toute la théorie rosminienne aux quatre points suivants, où l'on ne peut reconnaître le véritable ontologisme : 1. Toutes les idées tirent leur origine de l'idée de l'Être. 2. L'idée primitive de l'Être représente non seulement l'Être possible. 3. La perception de l'existence réelle des choses « réelles est une opération du jugement, par laquelle il se fait une équation entre l'idée de l'Être possible et la perception sensible. Le concept de la réalité

de l'Être absolu. c'est-à-dire de Dieu, ne s'obtient pas immédiatement et par intuition, mais seulement d'une manière médiate et par démonstration. · Ibid., p. 7-8. Un peu plus loin : « Kosmini rejette expressément l'opinion de saint Bonaventure, qui considère Dieu comme objet Immédiat de la perception intuitive. » P. 18-19. Cf. t.m., p. 251, et Ilugonin, *Ontologie*, t. i, p. 329-330.

Il ne sera pas hors de propos de jeter ici un rapide coup d'œil sur la diffusion en Italie des doctrines rosminiennes. Kosmini lui-même dans son *Introduzione alla filosofia*, 1850, relève les noms de plusieurs de ses partisans: Sciolla, Corti, Tarditi, professeurs à l'université de Turin, Pestalozza, professeur au séminaire de Monza, Gustave Cavour et Manzoni. Cf. Werner, *op. cit.*, t.i, Vienne, 1881, p. 442. Werner cite encore Tommaso, Bonghi, Minghetti et Cantu, et appelle nomme ceux qui vécurent en la compagnie de Kosmini et se consacrèrent à la défense de ses doctrines : Paganini, Todeschi, Paoli, Perez, Calza, Petri et Buroni.

Le premier en date des disciples de Kosmini est Tommaso, son ancien condisciple à l'université de Padoue. · Il a exposé la doctrine de son ami sur la connaissance dans un excellent résumé publié à Turin en 1838 : *Esposizione del sistema filosofico del Nuovo saggio sull'origine delle idee di Ant. Kosmini*; Il l'a interprétée et présentée sous les aspects les plus variés et les plus pratiques dans ses *Studii filosofici*, 2 vol. in-8e, Venise, 1840. · Ferri, *op. cit.*, t. i, p. 309-310. Enfin il l'a défendue contre les attaques de Gioberti dans ses *Studii critici*, Venise, 1843. Ibid., p. 467. Cf. Werner, p. 413-11-.

Le *Dialogo dell'invenzione* de Manzoni s'appuie sur la doctrine rosminienne de la connaissance qui y est citée, développée ou défendue selon l'occurrence. Ferri, p. 310; Werner, p. 443.

Le marquis Gustave de Cavour, frère du ministre, a été un des propagateurs les plus actifs de la philosophie rosminienne, qu'il a résumée dans des *Fragments philosophiques*, écrits en français et publiés à Turin en 1811. Ferri, p. 311. Bonnetty n'a raconté dans les *Annates de phil. chrét.*, juillet 1860, *La philosophie de Rosmini en France*, p. 71-78, les tentatives faites par Cavour pour introduire en France la philosophie de Kosmini; il écrivit l'*Introduction* à la traduction du *Nouvel essai* faite par l'abbé André à l'instigation de l'abbé de Valroger, professeur de philosophie au séminaire de Sommervieu (diocèse de Bayeux). Cavour prit aussi part à la défense de Kosmini contre Gioberti dans *L'Univers* du 15 janvier 1843. Ferri» p. 167.

Corti publia en 1810 la traduction italienne, annotée par Kosmini, des *Principes de philosophie pour les initiés aux mathématiques* du comte Thomas Vnlpcrga de Caluso, (pii avaient été imprimés à Turin en 1811. Kosmini se reconnaissait un précurseur en Caluso. Ferri, p. 311-312. · Au reste, ajoute Ferri, celui <pii voudrait suivre renseignement de la philosophie rosminienne dans les écoles supérieures et secondaires devrait connaître les manuels de Pestalozza et de Corti, les livres de Peyreli et de Kayncr, professeurs à la faculté philosophique de Turin, et de Paganini, professeur à celle de Plse. ·

Outre son manuel, les *Elementi di filosofia* qui furent plusieurs fois réédités, Pestalozza a aussi publié deux apologies des doctrines rosminiennes : *Le postule di un Anonimo*, Milan, 1850, et *Le dottrine di Antonio Rosmini difese dalle imputazioni del noto pette Bolognese*, 2 vol., Milan, 1851-53. Cf. Werner, p. 116.

Werner, p. 150-151, s'étend longuement sur l'apologie de la doctrine rosminienne entreprise par Paganini dans ses *Osservazioni sulle risposte armonie*

delta filosofia naturale colla filosofia sopranaturale. Pise, 1861, Ferri, p. 312, s'arrête avec plus de complaisance sur les noms de Bonghi, Berti et Minghetti.

Il nous reste à citer les lettres d'un Rosminien à Vincent Gioberti de Tarditi, la première défense du maître contre les attaques de Gioberti, Turin. 18-11. cf. Ferri, p. 466, et les réponses de Pétri au P. Liberatore : *Le dottrine di A. Rosmini sulla conoscenza difese e quelle che oppongono U. P. Liberatore d. C. d. G. ed altri esaminati*, Turin, 1878; *Sull'odierno conflitto tra i Rosminiani e i Tomisti studio morale del sac. A. Valdemari rettore di seminario di Crema esaminato*, Turin, 1879; et de Buroni au P. Cornoldi : *Riposta prima al P. Cornoldi in difesa delle nozioni di Ontologia seconda Rosmini e S. Tommaso*, Turin, 1878; *Im Trinità e la creazione, Nuovi confronti tra Rosmini e S. Tommaso, dedicati alla Civiltà cattolica*, Turin, 1879. Cf. Werner, p. 461-468. A la même époque, Buroni publiait une étude comparative de Parménide, Platon et Kosmini : *Dell'essere e del conoscere, studii su Parmenide, Platone e Rosmini*, Turin. 1878; et Calza et Percz une *Esposizione ragionata della filosofia di A. Rosmini*, Intra, 1878. Cf. Werner» p. 446-449.

2. La doctrine de Gioberti mérite une étude spéciale, v. infra, col. 1039. Elle trouva de nombreux adeptes que Werner, *Op. cit.*, t. n. p. 228-230, répartit géographiquement : à Turin. Bertini; en Toscane, Centofani et Hiccinolti, professeurs à l'université de Pise; à Naples, Fornari, Misi, Toscano. Chiarolanza, Cucca, Peperc et Fiorentino; en Sicile, Garzillo, le Jésuite Komano et Vincenzo di Giovanni, auxquels on peut joindre le franciscain Maugeri, Lallierici Gaetano Milone, cf. *ibid.* p. 246. note.

Bertini a publié en 1850 : *Idea di una filosofia della vita, con aggiunta di un saggio storico su i primordi della filosofia greca*, 2 vol.; cet ouvrage exerça une influence sur Kosmini qui se rapprocha de Gioberti. Cf. Ferri, *op. cit.*, p. 482-189; Werner, p. 230-231.

Sur Centofanti et Puccinotti, v. Ferri, p. 456.

Fornari, bibliothécaire à Naples, écrit en 1850 *Della armonia universale*, et. à partir du 1857, l'œuvre de dire, · espèce de rhétorique philosophique, animée d'un souffle de l'esthétique platonicienne. · Ferri, p. 157; cf. Werner, p. 232-234. — L'n disciple de Fornari, Aciri, professeur à Bologne, défendra Gioberti contre les critiques de Spaventa, qui trouvera à son tour un défenseur en son ami Fiorentino, transfuge du giobertisme. Cf. Werner, p. 232, p. 248-252; Fern, t. ii, p. 191-198.

En Sicile, le terrain était admirablement préparé à l'ontologisme par les enseignements de Miceli et de ses disciples, principalement de B. d'Acquisto, dont nous parlerons tout à l'heure. En 1847, Garzillo, qui n'avait que dix-sept ans et devait mourir à dix-neuf. commence dans son *Saggio filosofico*, la fusion du méconnu de B. d'Acquisto et du giobertisme. Cf. Werner, p. 229; Franck, *Philosophes modernes, étrangers et français*, Paris, 1879, p. 184.

Le P. Komano aurait été orienté vers les doctrines de Gioberti par son confrère, le P. Taparelli. De 1845 à 1819, il publia les quatre volumes de sa *Scienza dell'uomo interiore nei suoi rapporti con la natura e con Dio*. L'n article de la *Civiltà cattolica*, du 20 mai 1851, reproduit par les *Annales de phil. chrét.* d'octobre, p. 315-310, et de novembre, p. 115-120, de la même année, résume les idées du P. Komano sur les rapports de l'intuition et de la parole : dans l'intuition, la connaissance est indéterminée et confuse; la vue des objets matériels actualise dans l'esprit l'idée de ces objets; pour les objets immatériels, c'est la parole (pii pourvoit à cet effet. Cf. Werner, p. 229-230; Ferri, t. i, p. 157; di Giovanni. // P. Giuseppe Romano

« *l'ontologismo in Sicilia sulla metà del secolo XIX*, Païenne, 1879.

Vincenzo di Giovanni, professeur au lycée de Palerme, est un partisan déclaré des idées de Gioberti. Actif, érudit, libéral, il représente honorablement cette partie éclairée du clergé sicilien que ce philosophe n'a gagnée au patriotisme et au progrès. » Ferri, p. 457. Son œuvre philosophique est considérable : *Su lo stato attuale e su i bisogni degli studii filosofici in Sicilia*, 1851; *Principii logici estratti dall'Organo di Aristotele e annotati*, 1871; *Principii di filosofia prima esposti ai giovani Italiani*, 3 vol., 1878. « Comme son maître (Gioberti), le professeur de Païenne est idéaliste objectif ou ontologiste; il admet l'intuition de l'absolu et modifie légèrement la formule idéale du philosophe de Turin en substituant à la création des existences leur position par l'absolu. Sa formule est que *l'absolu pose le relatif*, variante (pii, du reste, ne change en rien le fond des choses. » Ferri, p. 158. Di Giovanni a aussi beaucoup écrit sur l'histoire de la philosophie : *Severino Boezio e i suoi imitatori*, 1880; *Pico della Mirandola, filosofo platonico*, 1882, et surtout *Storia della filosofia in Sicilia dai tempi antichi al sec. XVI*, 2 vol., 1873, que Franck a résumée dans ses *Philosophes modernes*, p. 116-198. Sur di Giovanni, cf. *Revue philosophique*, novembre 1878 (Beaussire); Werner, p. 231-211.

Selon Werner, p. 216, note, le sicilien Ani. Maugeri, O. M., aurait tenté la fusion du rosminisme et du giobertisme dans son *Corso di lezioni di filosofia razionale, sistema psico-ontologico*, 1856, et dans ses *Elementi di filosofia ad uso dei seminari arcivescovili di Catania*, 1869.

« Parmi les écrivains qui ont approprié l'exposition de cette doctrine (le giobertisme) à renseignement des écoles secondaires, Toscano et Vittorio Mazzini méritent une mention particulière. Enlin le nom de Fr. Bonucci, connu pour ses écrits relatifs aux sciences naturelles, prouve que la philosophie de Gioberti a aussi trouvé des partisans dans une classe de personnes généralement hostiles à l'idéalisme. » Ferri, p. 161.

34 *L'école de Miceli ou de Monreale*. — « Miceli n'a pas seulement attaché son nom à un système, il a fondé une école qui a été en Sicile, durant plus d'un demi-siècle. Le centre des esprits sérieusement épris de métaphysique et qu'on appelle, en souvenir de son berceau, l'école de Monreale. » Franck, *op. cit.*, p. 113.

Miceli (1733-1781), professeur de philosophie et de droit naturel au séminaire de Monreale, petite ville située à quelques kilomètres de Païenne, doit sa notoriété à di Giovanni, qui publia ses écrits philosophiques, restés manuscrits, le *Specimen scientificum* et la *Preazione o sia saggio storico di un sistema metafisico*, en les encadrant de dialogues, à la Platon, dans ses deux ouvrages : *Il Miceli ovvero dell'Ente uno e reale, dialoghi (re seguiti dalla Specimen scientificum di V. Miceli*, 1861, et *Il Miceli ovvero l'Apologia del sistema, nuovi dialoghi seguiti da scritture inedite di V. Miceli*, 1865. A vrai dire, le système de Miceli n'est rien de moins que le panthéisme, cf. Franck p. 111-155, mais il exerça une trop grande influence sur l'ontologisme Italien pour qu'on ne lui accorde pas ici au moins une mention. Cf. Werner, p. 215, p. 80; Ferri, p. 459; *Revue des Deux-Mondes*, 1 mai 1865 (Perrons); *Revue des cours littéraires de la France et de l'étranger*, IV^e année (1867), n. 17, *Le mouvement philosophique en Sicile* (Beaussire); *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

Le micélisme fut enseigné au séminaire de Monreale par Fleres, le maître et le prédécesseur immédiat de Miceli dans la chaire de philosophie, puis par Spedalleri, Rivalora, Zerbo, Guardi, Aruno et Sca-

fili; cf. Werner, p. 215; Franck, p. 155-158. Mais la plupart de ces professeurs n'ont pas publié leurs cours ou leurs ouvrages de philosophie; di Giovanni en a seulement donné des extraits ou des résumés à la fin du deuxième volume de sa *Storia della filosofia in Sicilia*, p. 355-515. Comme bien on pense, le micélisme ne rencontra pas, même en Sicile, que des partisans et des admirateurs; il fut combattu, du vivant même de Miceli par deux théologiens Guglieri et Bianchi, après sa mort par Raimondi et Rinaldi; le franciscain Scilla s'en constitua le défenseur. Franck, p. 158-159.

Des micéliens proprement dits, qu'il étudie au premier chapitre de son deuxième volume, di Giovanni distingue les ontologistes, qui font l'objet du chapitre quatrième; mais on nous avertit « que di Giovanni qualifie d'ontologistes ceux qui, s'inspirant de Miceli, s'efforcent en partie de compléter, en partie de corriger sa doctrine pour la mettre d'accord avec les exigences, soit de la raison, soit de l'orthodoxie religieuse. » Franck, p. 179. Les deux principaux ontologistes siciliens qui se rattachent ainsi à l'école de Miceli sont Rosario Castro (1783-1851) et Benedetto d'Acquislo (1790-1866),

Rosario Castro, chanoine de Biancavilla, député au parlement sicilien, n'a publié, sur les six dont il devait être composé, que les deux premiers livres de son *Schizzo di una cosmografia filosofica dedotta dalla Genesi*, 1851; « on dit que l'auteur, craignant les effets de la réaction monarchique à laquelle il assistait, détruisit son manuscrit. » Cf. Franck, p. 180.

Ce n'est rien de moins qu'une réforme générale de toutes les sciences (pi'il prétendait offrir à ses contemporains, » p. 179. En réalité, son système métaphysique se distingue à peine de celui de Miceli. Cf. l. 180-183.

Benedetto d'Acquislo est un des écrivains les plus féconds et un des penseurs les plus éminents, non seulement de la Sicile, mais de toute l'Italie. » Franck, p. 185. Après ses premières études au séminaire de Monreale, il entra au couvent des frères mineurs réformés de Palermo, y étudia, puis y enseigna la philosophie et la théologie. En 1811, il devient professeur de philosophie morale et de droit naturel à l'université de Païenne, et en 1858, archevêque de Monreale; il se chargea lui-même de l'enseignement de la théologie dogmatique dans son grand séminaire. De ses nombreux ouvrages, nous ne mentionnerons que ceux où l'on a le plus de chance de rencontrer ses théories ontologistes : *Elementi di filosofia fondamentale* : 1. *Analisi delle facoltà dello spirito umano, o Psicologia*, 2 vol., 1836; 11. *Trattato delle idee, o Ideologia*, 1858; 12. *Organo dello scibile umano, o Logica*, 1871; *Saggio sulle leggi fondamentali del commercio /ra l'anima e il corpo dell'uomo*, 1837; *Sistema della scienza inivcr-* ■■■, 1850. Cf. Franck, p. 185-187.

Outre l'influence du micélisme, qui fut plus grande qu'on ne le croit et « que d'Acquislo ne se l'avouait à lui-même, on reconnaît du premier coup d'œil dans les *Éléments de philosophie fondamentale* de l'archevêque de Monreale l'influence de Cousin. La méthode suivie par l'auteur est la méthode psychologique; pour lui, comme pour le chef de l'école éclectique, la raison est revêtue d'un caractère impersonnel, universel et absolu. Cf. Franck, p. 187-188. Ferri voit en d'Acquislo un précurseur de Gioberti : « d'Acquislo établit (pie l'autorité de l'intelligence humaine n'est pour condition un rapport naturel à la vérité absolue, que la vérité absolue ou Dieu est l'objet de l'intuition de l'âme et (pie cette intuition même est l'effet de l'action créatrice de la vérité. » P. 159. D'Acquislo a le mérite d'avoir prévenu Gioberti par sa théorie de la vision intellectuelle de l'acte créateur, et même de

ravoir renfermée dans des bomci plus sages et plus conformes aux hiils de conscience et aux idées qui lui servent de brise. » P. 160.

Jo Le comte *Terenzio Mamiani della potere*, une fois rallié à l'ontologisme, lui a donné une forme particulière, qui n'est ni celle de Bounin), ni celle de Gioberti. il l'a exposée surtout dans ses *Diatoghi di scienza prima*, Paris, 1816, et dans ses *Confessioni di un metafisico*, 2 vol., Florence* 1865. Sur les autres ouvrages de Mamiani, voir Werner, op. cit., p. 281.

• Pour résumer en peu de mots l'idéalisme de Mandant, disons qu'il admet et démontre l'intuition directe de la présence < m de la réalité de l'absolu en s'appuyant sur les caractères de la vérité idéale; qu'il admet et s'efforce de démontrer que la connaissance de toute vérité, outre qu'elle est accompagnée de cette intuition, a lieu avec l'intermédiaire d'une représentation et avec un rapport médiat à un objet divin correspondant. Ajoutons enfin que cette différence entre la connaissance de tout idéal et l'intuition de l'absolu dépend de ce que l'idée est déterminée par le phénomène et se rapporte à l'absolu par l'intermédiaire de cette détermination, tandis que l'absolu est le fondement unique, transcendant et insondable de l'idée. ■ Ferri, t. ri, p. 52. Voilà qui n'est pas commode à comprendre. Peut-être la chose s'éclaircirait-elle si nous disions que Mamiani, à l'opposé de Malbranche, admettrait que nous voyons Dieu dans les idées et non les idées en Dieu, et qu'il paraît se rapprocher de Cousin, pour qui nous voyons Dieu sous l'aspect de la vérité.

Les idées sont doublement représentatives : elles représentent *ad extra* les choses sensibles, *ad intra* l'absolu, Ferri, p. 41; et ceci par leurs caractères d'unité, « l'universalité, de nécessité, d'immutabilité et. qu'on nous passe le mot. d'indéfinité : dans tout élément idéal est donc l'indéfini; or l'indéfini suppose l'infini ou l'absolu; l'infini seul est la condition de ce qu'il y a d'indéfini et d'inépuisable dans les idées. Les idées se rapportent donc à l'infini, et parlant leur forme objective spéciale ou la représentation contenue dans chacune d'elles se rattache à l'absolu. » *Ibid.* En somme nous dirions plus simplement que les idées révèlent Dieu, sont une < manifestation divine » p. 52. « Mais représentent-elles tout l'absolu ou une détermination de l'absolu? Elles représentent une détermination de l'absolu, et cette détermination consiste en un mode de l'activité divine, raison suffisante de la représentation idéale. Cependant chacune d'elles comprend l'idée de l'absolu, chacune est donc liée à l'absolu par l'intermédiaire d'une représentation particulière. De sorte qu'enfin l'intellection n'est autre chose que *l'intuition ou la vision de l'absolu réellement existant, sous la condition d'une représentation donnée.* » *Ibid.*

Mais cette vision de l'absolu dans les idées. ■ le rapport qui s'établit entre l'intelligence et l'idéal par les idées ou la représentation intellectuelle, *n'est pas une perception* ; c'est un rapport *sut generis* et non réductible à un autre. Cependant nos intellections surpassent toutes, en quelque façon, la représentation idéale; elles ne sont pas bornées à cette tenue intermédiaire, mais elles s'arrêtent pour ainsi dire à la surface de *l'élrr absolu*, P. 53. « Il s'ensuit que cette doctrine est un idéalisme ontologique beaucoup plus tempéré que celui de Gioberti. et en même temps supérieur quant à son principe à celui de Rosmini. Il accepte de Gioberti l'intuition de la présence réelle de l'absolu et l'inséparabilité du réel et de l'idéal: mais il limite beaucoup plus que sa théorie ne le fait la connaissance directe de l'absolu. Car il entend avoir prouvé que la vision idéale n'est pas une perception, et qu'elle est encore moins la perception « le Dieu

créateur et de l'acte par lequel il crée... D'un autre côté, la connaissance directe d'un idéal qui n'est pas simplement possible, mais existe en soi, et demeure inséparable de la réalité, donne à cette forme nouvelle de l'idéalisme une valeur supérieure à celle qu'il peut avoir dans la philosophie de Rosmini. » P. 54. Sur Mamiani, voir Werner. p. 277-381 ; Drbril, *Histoire des doctrines philosophiques dans l'Italie contemporaine*, Paris, 1859. p. 97-175.

Parmi les philosophes italiens qui se rattachent plus ou moins à l'idéalisme de Mamiani et collaborèrent à sa revue *Im filosofia delle scuole italiane*, Werner cite particulièrement l.. Ferri, l'auteur de *l'Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au dix-neuvième siècle*, p. 387 et sq. ; Bonjocelli, p. 399 et sq. et Bortinaria. p. 106 et sq. Fr. Lavorino. l'un des deux auteurs de *l'Enciclop. scienti.*, à laquelle renvoie le *Postulatum* des cardinaux Sforza et Pacci, cf. *Innates de phil. chrét.*, novembre 1873, p. 333, fut aussi un collaborateur de la revue de Mamiani. cf Werner, p. 382; Ferri mentionne de lui un opuscule *Sur les confessions d'un métaphysicien de T. Mamiani. Florence*, 1868; cf. t. n. p. 376.

5e Indépendamment des trois grandes écoles ontologistes de Bosmini. Gioberti et Mamiani. on trouve encore cités parmi les ontologistes italiens les noms des PP. Francesco et Gaetano Milone, b. imabitcs. de l'abbé (ex-Père) Passaglia, du P. de Bignano, mineur observantin. qui devint évêque de Potenza et Marsica. du célèbre prêtre » I). Pierre Sèni. du P. Vercellone, barnabite. enfin d'un certain Michel Tuddone, pseudonyme d'un savant ontologiste bien connu en Italie *. Ziglinra. op. cit., t. iir, p. 7f. note.

Le P. Fr. Milone fit un grand éloge de la *Discussion amicale* de Jean Sans-Fiel, dans les articles qu'il publia dans la *ffivisla universale*, décembre 1866. janvier et avril 1867. sous le titre : *Sopra un'accusa contro l'ontologismo nelle scuole cattoliche.* Zigliara, t. n. p. 21 l

Le P. (Gaetano) Milone, « savant ontologiste » Zigliara. t. ni, p. 133, dans une lettre du 17 novembre 1850, proposait à Bonnetts une discussion publique sur la *vision idéale*, ce système qui place l'objet de l'intelligence humaine dans l'idée divine », système qui lui paraît être celui de saint Augustin, de saint Anselme, de saint Bonaventure et de Sigismund Gerdt; cf. *Annales de phil. chrét.*, janvier 1853, p. 55. Il se propose « de démontrer en un tournemain que la seule de toutes les hypothèses qui soit admissible en ce qui concerne le sujet où résident les idées, l'intelligible, est celle qui les place en Dieu; il est de plus en plus convaincu de la raison profonde qui nous oblige à convenir avec le cardinal Gerdt que le système de la *vision idéale* peut être regardé comme démontré selon toute la rigueur de la science. » *Ibid.*, p. 57. Il a publié *La scuola di filosofia razionale intitolata a S. Agostino*, 2* < édition. Naples, 1861. où il développe son système, qu'il croit être celui de saint Augustin; Ziglinra en reproduit plusieurs pages, t. ni. p. 133-135, p. 112-114. Le principe essentiel du système est la distinction « du sensible et de l'intelligible : le *sensible* embrasse les faits c'est-à-dire le créé, toute nature créée, par exemple que toute nature créée est l'objet ou du sentiment qui est sens, ou du sentiment qui est conscience; *l'intelligible* n'est pas une chose créée, il exprime tout ce que nous connaissons de Dieu et de la vérité (qui est Dieu) et de ses prerogatives de toute espèce. Dès lors que l'intelligible est créé, qu'il est la vérité, qu'il est Dieu et que notre esprit voit l'intelligible, il voit Dieu immédiatement. On cite encore du P. (i. Milone des *Avvertenze per i giovani sul modo di studiare e di comportare in filosofia*, Naples, 1862; cf. J. Sans-Fiel, *Discussion*, p. 115, note

En 1859, *Passaglia* quittait la Compagnie de Jésus et l'on attribuait cette sortie à la nature de certaines Opinions philosophiques soutenues par lui. Toutefois, le pape, ne voulant pas permettre que renseignement public fût privé des talents d'un homme d'un mérite généralement reconnu, lui confia le cours de philosophie à la Sapienza. Cf. *Annales de phil. chrét.*, avril 1859, p. 261. Ce qu'il y enseigna, nous le savons par plusieurs articles parus cette même année dans *l'Araldocattolico* de Lacques, sous le titre de *Intorno alla filosofia superiore del P. Carlo Passaglia, letture di 4 Ferranti a G. B. Manli. CC Annales*, mai 1860, p. 369. En voici un échantillon : « L'esprit humain, dès le premier exercice de ses forces comme être pensant, selon la haute doctrine de Justin et de Clément, saisit (au passé) le logos divin, et l'ayant saisi il le développa à l'aide de la parole et de la réflexion. Ce fut là la première institution de la philosophie. » *Ibid.*, p. 375. Le 25 octobre 1863, le P. Ramière osa parler de l'abbé Passaglia et de ses tristes sectateurs qui ne se sont scandaleusement insurgés contre le décret du Saint-Office que parce qu'ils y ont vu ce que nous y voyons. *Revue du monde cath.*, t. vii, p. 161. Il serait intéressant de savoir en quoi consista cette scandaleuse insurrection! — Sur le rôle du P. Passaglia dans l'affaire de Vais, cf. Burnichon, *op. cit.*, t. m, p. 157-159.

Les ontologistes firent état d'un discours prononcé à l'Académie tibérine de Borne en août 1863, par le P. de Rignano, consultant des Congrégations du Saint-Office et de l'index, sur *Il principio protologico dell'umana intelligenza o il vero concetto dell'itinerarium mentis ad Deum di san Bonaventura*. Cf. Fabre, *Réponse*, p. 5-1-55; L. Sans-Fiel, *Discussion*, p. 21-25. On y lisait ceci : Si l'on suppose que Dieu en créant l'Âme a joint à sa substance, pour la rendre intelligente, la lumière et la forme de la vérité, à la splendeur de laquelle elle voit la vérité première, qui lui sert de modèle pour connaître tout ce qui est vrai, ce principe suffira lui seul pour écarter toutes les difficultés. Nous aurons deux tenues distincts, le sujet qui voit et l'objet qui est vu; nous aurons le pouvoir et le moyen de voir; nous aurons l'unique vérité éternelle qui se fait voir elle-même en resplendissant à notre esprit. » Fabre s'écriait : « Le P. Ramière serait bien difficile, s'il ne reconnaissait pas ici la doctrine des ontologistes français et des graves professeurs de l'université de Louvain. » Le P. Kamière, en effet, s'efforça de montrer que ni le P. de Rignano, ni saint Bonaventure n'accordaient à l'intelligence humaine la vision immédiate de l'être même de Dieu; cf. *Revue du monde catholique*, 1861, t. x, p. 186-190. Dix ans plus tard, en août 1873, Zigliara demandait au P. de Rignano, devenu évêque de Potenza et Marsica, s'il était vraiment pour l'ontologisme; le prélat répondit par cette déclaration, dont il autorisait la publication : « Je tiens qu'au principe notre âme ne fait pas, mais pré-suppose l'intelligible, et qu'elle le cherche avec cette lumière de raison dont parle le Psalmiste : *Signatum est...* Voilà en quoi consiste tout mon ontologisme » Cf. Zigliara, *op. cit.*, t. ii, p. *112, note.

• Le célèbre abbé François Séni, ainsi le nomme toujours Zigliara, paraît d'accord avec le P. G. Milone, « pour lequel il professe une espèce de culte. » Zigliara, t. III, p. 147. Il a publié divers articles dans le *Campo dei filosofi italiani*, dont les rédacteurs seraient en général favorables à l'ontologisme, bien qu'ils ne s'accordent pas entre eux sur quelques particularités. *Ibid.*, t. n, p. 215. Dans une brochure publiée en 1867 sous les yeux des Congrégations romaines, *Sulla storia della filosofia antica di V. La/oré, avvertenze del profes. P. Seni. sac. rom.*, il faisait ouvertement profession d'ontologisme : « Si

nous affirmons que nous voyons Dieu, ou en d'autres termes, que nous le percevons intellectuellement, nous le faisons parce que nous sommes forcés par la logique et par l'autorité des SS. Pères et des Docteurs, aussi bien que par la révélation, de confesser que Dieu est la Vérité. Or, nous percevons la Vérité... » Cité par J. Sans-Fiel, *De Porihodoxie de Pontologisme modéré et traditionnel*, p. 68-69. — C'est justement dans le *Campo dei filosofi italiani* que Michel Tuddone, pseudonyme d'un savant ontologiste bien connu en Italie, a publié un « traité » *Supra quattro articoli della dottrina cattolica*; cf. Zigliara, t. u, p. 71.

Comme le discours du P. de Rignano, la dissertation lue à l'Académie de religion catholique de Rome le 27 août 1863, sur les *Dottrine filosofiche di sant'Agostino*, par le P. Vercellone, procureur général des barnabites, consultant de l'index, en présence d'un auditoire composé de cardinaux, d'évêques et de docteurs », imprimée deux fois à Rome par la typographie de la Propagande et publiée ensuite à Naples par les soins du P. Milone : *Di sant'Agostino e san Tommaso ricongiunti alla odierna dottrina dei maestri cattolici*, 1861, cette dissertation, dis-je, fut exploitée par les ontologistes en faveur de leur doctrine. Ils y lisaient ceci : « Il faut se fermer les yeux avec les deux mains pour ne pas reconnaître la prédilection de saint Augustin pour la doctrine de Platon... Comme Dieu, par le principe de création, est l'unique lumière de tous les esprits, refuser cette divine lumière créatrice aux intelligences, c'est nier tout entendement raisonnable, de même que rejeter les substances, c'est détruire le principe de création. » J. Sans-Fiel, *Discussion*, p. 11-15 note, p. 231. note; Fabre, *Réponse*, p. 52-51. « Plus tard, en 1867, le savant religieux publia à Rome même un cours inédit de philosophie élémentaire de Sigism. Gerdil, où l'illustre cardinal expose et professe l'ontologisme. » L. Sans-Fiel. *De l'orthodoxie...*, p. 69, note. Ce sont les *Institutiones philosophicae H. S. Gerdilii... nunc primum editae studio C. Vercellone, sod. Barnabite*. — Dans un article du 10 septembre 1861, paru dans la *Revue du monde catholique*, t. x, p. 181-195, sous le titre *l'Ontologisme romain*, le P. Ramière s'efforça d'enlever aux ontologistes l'appui qu'ils croyaient pouvoir trouver dans le discours du P. de Rignano et la dissertation du P. Vercellone. Celui-ci, en particulier, n'aurait eu en vue que de réconcilier saint-Augustin et saint Thomas, les platoniciens et les aristotéliens chrétiens : « Il s'agit d'obtenir que nos philosophes divisés par la faute de nos prédécesseurs du dernier siècle, en ontologistes et en psychologues, en viennent enfin à étudier l'histoire trop longtemps oubliée de notre philosophie... Aussitôt que des travaux sérieux auront fait paraître dans tout leur jour les enseignements des Pères par rapport au système platonicien et ceux des scolastiques sur la doctrine d'Aristote, tout le monde comprendra... que la pensée Catholique, en complétant la doctrine de l'Académie et la doctrine péripatéticienne, a anéanti leur opposition; que le Platon des saints Pères est loin de repousser le psychologisme de saint Thomas, et que l'Aristote des grands scolastiques n'est nullement en opposition avec l'ontologisme de saint Augustin. » Cité par Kamière, p. 181. Il y aurait bien cependant, en fin de compte, une opposition irréductible entre psychologisme et ontologisme, puisque le P. Vercellone, après avoir demandé que les ontologistes fassent un peu plus large la part du créé et que les psychologues sauvegardent avec un peu plus de souci l'intelligible des choses, « ajoute qu'« alors chacun sera libre de choisir entre les deux méthodes opposées, et pourra professer indifféremment, au sujet de la lumière divine » par laquelle l'âme est éclairée,

soit la formule originale de l'ontologie catholique, dans saint Augustin, soit l'exposition imitative du psychologisme catholique, dans saint Thomas. » *Ibid.* p. 191.

lit. HELCJKE, I baghs, Tits, Laforêt, Lefebvre, Lubis, N. Moller, Claessens et Boucquillon : tels sont les noms des ontologistes belges d'après J. Henry, *Le traditionalisme et l'ontologisme à l'université de Louvain* (1836-1864), dans les *Annales de l'Institut supérieur de philosophie* de Louvain, 1921, t. v, p. 97. Entre tous ces auteurs, on ne signale qu'une seule nuance : Laforêt et Claessens d'une part, Ubaghs de l'autre conçoivent différemment le rôle de renseignement et de la parole par rapport à l'intuition; cf. p. 106-108. L'ontologisme de Louvain n'offre rien de bien particulier que nous n'ayons déjà rencontré, et cela ne doit pas nous étonner puisqu'un nous apprend qu'il fut puisé dans les œuvres de saint Augustin, de saint Anselme et de saint Bonaventure; dans les écrits de Thomassin, Malebranché, Bossuet, Fénelon, dom Land, (ierdil. André, mais principalement dans Malbranché, Bossuet et Fénelon. P. 98. Il consiste essentiellement à admettre que les idées, contrairement à ce que soutiennent les psychologues, ne sont pas seulement de simples représentations des choses, mais sont des choses réelles; l'idée de Dieu c'est Dieu lui-même. P. 100. Nous voyons donc Dieu, non toutefois dans son essence, mais dans certains de ses attributs. P. 102. De cette idée objective, il faut pourtant distinguer la *notion* de Dieu, image intellectuelle que nous nous en formons postérieurement à l'intuition par la puissance de la réflexion, image que notre esprit « imprime dans sa mémoire pour l'y retrouver et s'en servir, quand cela lui conviendra, comme d'une copie faite sur un original plus difficile à déchiffrer pour lui que cette copie qui est son propre ouvrage. » P. 103.

En adoptant l'ontologisme, les professeurs de Louvain n'ont pas pour cela sacrifié leur traditionalisme : renseignement, la parole, ont encore un rôle à jouer dans l'acquisition par l'homme de la connaissance de Dieu. Mais, tandis que Laforêt et Claessens reprennent à ce sujet la théorie de Globetti, p. 106, Ubaghs conçoit ainsi les rapports de l'enseignement et de l'intuition : « Dès que l'intelligence est. Dieu lui est présent, et entre Dieu et elle il y a allitérie profonde : elle est faite pour voir Dieu, est prédisposée à celle vue. y aspire naturellement. Toutefois, elle ne peut devenir attentive au divin immanent que si l'enseignement l'avertit de sa présence, la mettant à même d'y réfléchir. D'un côté donc (Globetti) renseignement donne le znn/qui deviendra instrument de clarification; de l'autre (Ubaghs), il donne à l'intelligence d'être active actuellement. » P. 107.

Il est intéressant de rechercher comment s'est opérée, chez Ubaghs et ses collègues, la conversion de l'intellectualisme ou psychologisme à l'ontologisme, qu'en 1841 on déchirait contraire à l'autorité de l'Écriture et de saint Thomas, aussi bien qu'à la sainte raison. P. 95. Or, en 1850, la conversion est chose faite. « Ce qui donna le branle à ce mouvement (ontologiste) fut, sans conteste, l'apparition de l'*Introduzione allo studio della filosofia* de Globetti. Publiée à Bruxelles, il n'est pas étonnant qu'elle ait eu un grand retentissement en Belgique. Les adhésions sans réserve qu'elle rencontra ne s'expliquent cependant pas. semble-t-il, à moins de supposer que, d'une façon ou d'une autre, les esprits y aient été préparés. » P. 97. Or nos philosophes belges y étaient préparés par leur fanatisme : « Innéisme et ontologisme sont deux étapes dans une même direction. l'ontologisme consommant le divorce de l'idéologie d'avec le sensualisme; et plus encore par les caractères de nécessité, d'uni-

versalité, d'immutabilité qu'ils reçoivent en certaines de nos idées : or, on sait que c'est précisément à une interprétation erronée de ce fait idéologique que l'ontologisme doit son origine. » *Ibid.* Mais le passage du psychologisme à l'ontologisme fut « déterminé principalement par des préoccupations d'ordre épistémologique, » p. 98, c'est-à-dire par la préoccupation de trouver une base solide à l'objectivité de nos idées. Held avait démontré que l'intellectualisme ouvre la voie au subjectivisme radical : ce fut un trait de lumière pour les professeurs de Louvain; Ubaghs reprit la critique de Held, qui ne portait que sur la perception, en l'étendant à toute connaissance : « il dira toutefois n'allier pas grande importance à la question de la perception; ce qui importe au premier chef, c'est l'immédiateté dans la perception des vérités d'ordre métaphysique et moral; ce sera là aussi l'ontologisme. » P. 95. Jusqu'ici pour assurer l'objectivité de nos connaissances, il en appelait à la « foi naturelle », p. 76, au « sens commun objectif », p. 83, à Dieu enfin comme auteur de la raison, p. 85; malgré tout, « un certain malaise persistait dans son esprit : il se sentait emmuré dans la conscience : l'ontologisme le libère de ce cauchemar en le mettant en contact direct et immédiat avec la réalité. » P. 96. — On a noté, enfin, que d'abord hésitant, Ubaghs fut entraîné à l'ontologisme par son disciple Tits, p. 98, qui avait subi l'influence d'Ancillon, théologien protestant en dépendance étroite de Jacobi. P. 88.

Quand parut le décret du Saint-Office, Ubaghs prétendit que les sept propositions n'avaient aucun rapport avec l'ontologisme; cf. *Revue catholique* de Louvain, janvier 1862, cité par les *Annales de phil. chrét.*, mars 1862, p. 167-169. Il le soutenait encore un an plus tard, en janvier 1863, en rendant compte de la *Défense de l'ontologisme* de Fabre; cf. *Revue du monde cath.*, 1863, t. vu. p. 262-272; *Annales*, décembre 1863, p. 440-446. Il fallut que la lettre du cardinal Patrizzi à l'archevêque de Malines, en date du 2 mars 1866, vint lui apprendre que ses ouvrages contenaient des doctrines tout à fait semblables à quelques-unes des sept propositions, que la Congrégation du Saint-Office a jugé ne pouvoir s'enseigner sans danger. » Cf. *Annales de phil. chrét.*, novembre 1866, p. 378.

zr. /..v s(z.vA'. Dans son livre : *Xatûrlîche Goltserkenntnis. Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren*, Fribourg-en-B., 1926, le P. H. Lœnnerz. S. J., commence l'exposé de l'ontologisme par la théorie du P. Rohlenflie, S. J., p. 76-80. C'est, selon lui, une forme passablement modérée de ce système alors très répandu, p. 80. Voyons ce qu'il en est. D'après Rothcnflue, *Institutiones philosophiae theoreticae*, I. II, 2^e édit., Lyon et Paris, 1846, de toutes nos idées une seule, celle de l'être *simpliciter*, il ne dit pas est innée, mais est perçue immédiatement par la raison, *satiem reflexe occasione sensationis*. P. 198. Et cette idée n'est pas celle de l'être en général, mais celle de l'être absolu, *cui esse simpliciter, sine ulla modificabilitate adeoque sine ulla restrictione actu competat*, p. 181, note; en un mot. c'est l'idée de Dieu. P. 203. Cette idée cependant n'est d'abord perçue que d'une manière confuse, mais à mesure qu'elle nous sert de règle et de nonne pour juger les objets perçus par les sens, *eo magis et ipsa evolvitur et distinctius cognoscitur*, P. 199. Saint Thomas aurait admis cette perception immédiate de l'idée de Dieu à l'occasion de la perception sensible : du moins c'est ainsi que Rothcnflue entend la quatrième preuve thomiste de l'existence de Dieu, *ex gradibus qui in rebus inveniuntur*. P. 206.

Mais nous n'en sommes encore qu'à l'idée; qui nous dit qu'elle correspond à une réalité? Kother-

flue prouve que non seulement une réalité lui correspond, mais qu'elle est elle-même cette réalité, et donc que nous percevons Dieu. 1° *Nam idea tou esse simpliciter percipitur ; atqui quidquid percipitur habet esse. siquidem nihilum percipi non possit ; ergo idea tou esse simpliciter habet esse.*, 3° *Idea tou esse simpliciter est idea tou esse vel entis a se ; atqui ens a se est ens rcatissimum ; ens pero realissimum ex ipsa ratione sua subjectiva evincitur necessario actu eristere ; ergo idea tou esse simpliciter est objective et independenter a mente nostra realis el necessario actu existent.* P. 204-205. - Rothenfluc peut maintenant formuler cette proposition : *Diūs implicite per ideam tou esse simpliciter*, immédiats a bâtions perceptus, *est norma primva omnis cognitionis objection*, p. 205; et par principe objectif de toute connaissance, il faut entendre *quod per se ipsum immediate noscitur et intelligitur et per quod solum cictera omnia cognoscuntur el intelliguntur.* P. 212. Et Dieu n'est pas seulement le principe objectif de toute connaissance, mais le principe objectif de toute certitude, c'est-à-dire *illud quo non percepto nec ullum molivtim nec ulla motioorum cum veritate connexio cognosci et intelligi potest.* P. 21 l.

Rothenfluc se réfère à l'autorité de Clément d'Alexandrie, Minucius Félix, saint Anselme, Fénelon, Philibert, de Bonald et Staudennnier. P. 210. — Fabre, *Réponse*, p. 181, nous apprend que lorsque les jésuites ont ouvert des collèges en France, en 1850, ils y ont introduit les *Institutiones* du P. Rothenfluc.

r. £.v Ai/Xfl/QU/?. — L'ontologisme est représenté en Amérique par Brownson, protestant converti au catholicisme, dont Bonnetty reproduit les déclarations dans les *Annales de phil. chrét.* juin 1862, p. 131-161, juillet, p. 7-21, et août. p. 139-150. Il en veut à la logique d'Aristote, parce qu'elle est essentiellement intermédiaire et que, par là, elle crée entre le *mundus logicus* et le *mundus physicus* un abîme que rien ne peut combler. P. 118. Et la philosophie thomiste, — si tant est qu'on puisse parler de philosophie thomiste, p. 110, — héritière de l'aristotélicienne, s'en montre tout aussi incapable. P. 139. Sans intuition immédiate de la réalité intelligible, on n'arrivera jamais à prouver qu'au monde idéal corresponde un monde réel : « les conceptions où il n'y a pas d'objet intuitivement appréhendé sont vides, de pures formes de pensée, dans lesquelles rien d'existant *a parte rei* n'est pensé. » P. 117. Brownson se rallie à l'ontologisme et particulièrement à celui de Louvain : Dieu affirme sa propre existence à la raison intuitivement dans l'acte de sa création, en sorte que *Dieu est toujours présent à la raison comme l'idéal*,, Nous connaissons intuitivement ce qu'est Dieu, mais nous ne pouvons dire ce qu'est Dieu que par réflexion, par l'intermédiaire du langage instrument de réflexion ou, si vous aimez mieux, d'instruction et de développement local. P. 9, cf. p. 22-23.

IV. ÉTUDE PLUS DÉTAILLÉE DES SYSTÈMES DE Gioberti et de Huonin. — Pour préparer les voies à la critique de l'ontologisme, il a semblé bon de décrire ici d'une manière un peu plus détaillée les systèmes de deux ontologistes de marque. On verra mieux ainsi l'enchaînement de leurs idées, les postulats et les preuves sur lesquels reposent leurs systèmes et, par le fait même, la solidité ou la faiblesse de leurs constructions.

I. *QIQDtRTI.* - - 1. *L'idée.* — L'objet primaire et principal de la philosophie est l'idée, tenue immédiate de l'intuition mentale. Ce mot, que Platon a consacré dans la langue philosophique de tous les pays civilisés de l'Europe, je le prends dans un sens analogue au sens platonicien, et je l'emploie pour désigner, non pas un concept qui soit nôtre, ni toute autre

chose ou propriété créée, mais *la vérité absolue et éternelle*, en tant qu'elle apparaît à l'intuition de l'homme. » *Introduction à l'étude de la philosophie*, trad. Tourneur!)éfourn\ t. i, Paris, 1817, p. 252.

Qu'on ne se trompe pas sur ce terme de « vérité »; puisqu'il ne s'agit pas d'un concept, ni de toute autre chose ou propriété créée, il ne peut donc s'agir que de Dieu, l'Être absolu et éternel. Adversaire du psychologisme et de l'intermédiaire, disciple fidèle de Malebranche, Gioberti fait de l'idée, qui est bien en effet, en saine psychologie, le « terme immédiat de l'intuition mentale » non un concept, une réalité mentale, mais une réalité extram mentale, l'objet même de la connaissance. L'idée de Dieu, c'est Dieu présent à notre intelligence et vu par elle. « Sous le nom d'idée j'entends l'objet de la connaissance rationnelle pris en lui-même ; toutefois à la notion de cet objet pris en lui-même, il faut ajouter celle d'une relation entre lui et notre connaissance. » P. 253.

2° *L'intuition.* - Mais quelles preuves donnera-t-on de l'existence de cette intuition, c'est-à-dire de l'identification de l'idée et de l'objet? Aucune, sinon que cette intuition est nécessaire si l'on veut éviter le scepticisme ou le subjectivisme. Cela est répété à satiété au cours de l'ouvrage : ■ Si l'esprit n'appréhende pas immédiatement l'objet, jamais il ne pourra avoir la certitude logique de sa réalité. » P. 358. « Hors de l'ontologisme, la science est incompetente à appuyer la vérité et la vertu, la certitude et le devoir, sur des bases inébranlables. » P. 363. « Si l'ordre primitif de l'esprit, aussi bien en logique qu'en psychologie, ne s'identifie pas en substance avec l'ordre ontologique, le scepticisme absolu devient fatal et inévitable. » T. n, p. 251. « La perception que nous avons de la divinité correspond exactement à la perception admise par l'école écossaise à l'égard des corps, et elle s'oppose au scepticisme le système des idées représentatives, en lui donnant pour base la connaissance immédiate de l'Être, dans lequel se trouve contenu l'archétype de toutes choses. » P. 361. « La question consiste à savoir si l'objet immédiat de l'intuition rationnelle, quelle que soit d'ailleurs l'imperfection de cette intuition, est Dieu ou une chose distincte de Dieu... Si ce n'est pas Dieu, si c'est une chose créée, contingente, finie, le scepticisme et le nihilisme sont inévitables. » P. -110.

On vient d'entendre rappeler le souvenir de l'école écossaise; Gioberti y revient plusieurs fois pour montrer que son perceptionnisme n'est qu'une extension de celui de Reid : « La théorie de la perception, telle qu'elle est donnée par l'école d'Édimbourg, contient le germe de l'ontologisme. En effet, si la perception des sens se fuit par l'appréhension immédiate de l'objet, et si l'objet perçu se trouve, même en tant que perçu, hors de notre Âme, celui ne voit qu'il faut en dire autant de la connaissance rationnelle, et, en conséquence, de l'idée, son terme immédiat? De la perception de Reid à la vision de Malebranche et de saint Augustin, il n'y a qu'un pas. » T. I, p. 357; cf. t. ir. p. 13. On ne pouvait donner de meilleure arme aux adversaires de l'ontologisme que de l'assimiler au perceptionnisme de l'école écossaise.

Cette intuition primitive, principe et fondement de toute notre connaissance rationnelle, est-elle consciente ou inconsciente? Question fort embarrassante pour l'ontologisme, à laquelle il ne semble pas que Gioberti ait répondu clairement. Si vous la dites consciente, comment se fait-il qu'on la nie? Si vous la dites inconsciente, comment pouvez-vous l'attribuer et de quoi peut-elle vous servir? Gioberti s'en tire en prétendant qu'en effet l'intuition est consciente, mais qu'il est peu d'esprits doués du sens ontologique », c'est-à-dire capables de se soumettre impérieusement

n In *réflexion ontologique* l'intuition contemplative, capables (le saisir habilement, de posséder parfaitement la marche de l'intuition et de l'exprimer exactement à soi-même ou aux autres... De leur nature, tous les hommes participent à l'intuition contemplative; l'aptitude requise pour que cette intuition puisse se refléter complètement et distinctement dans la réflexion, est un privilège dont un bien petit nombre d'hommes jouissent. » T. I, p. 386; cf. t. II, p. 70.

Consciente ou Inconsciente, l'intuition est en tout cas tout à fait confuse : « Dans la première intuition, la connaissance est *vague, indéterminée, confuse* ; elle est dispersée et éparpillée au point qu'il est impossible à l'esprit de s'en saisir, de se l'approprier véritablement et d'en avoir une connaissance distincte. Dans cette période de la connaissance, l'idée absorbe l'esprit et le domine, et l'esprit n'a pas la force de résister à cet empire; Il ne peut appréhender ni s'identifier l'idée. » T. I, p. 260. * Notre esprit, étant fini, s'égare dans l'immensité de l'objet idéal et se trouve impuissant à se l'approprier; on sorte que, si l'intuition était seule, l'homme, absorbé par l'idée, ne pourrait la connaître, parce que toute connaissance emporte l'intime pénétration de notre propre intuition et la conscience de nous-mêmes. » P. 382. « L'acte de cette connaissance (intuitive) est vicieux et défectueux de toutes parts, pareil aux premiers mouvements, aux premiers essais d'une force naissante et encore novice. » T. II, p. 20.

Voici pourtant, selon Gioberti, qui possède sans doute le « sens ontologique », ce que recèle cette vague et confuse intuition : « L'idée « l'Être » (qu'elle nous donne) contient un jugement. Il est impossible à l'esprit d'avoir l'intuition primitive sans connaître que l'Être est/... De plus, la réalité de l'Être n'apparaît pas à l'esprit comme une chose contingente, relative, (pii peut n'être point; unis bien comme nécessaire, absolue et telle que le contraire est impossible à penser... En conséquence, le jugement en question peut se traduire par cette proposition : *l'Être est nécessairement*... Ce jugement, l'esprit ne le prononce pas par un acte libre et spontané. Ici l'esprit n'est pas juge, Il est simple témoin; il est *simple auditeur d'une sentence qui ne vient pas de lui*. En effet, si l'esprit était acteur et non simple spectateur, le premier jugement, base de toute certitude et de tout autre jugement serait subjectif et le *scepticisme serait inévitable*. L'auteur du jugement primitif qui se fait entendre à l'esprit dans l'acte immédiat de l'intuition, c'est l'Être même; *Vérité, en se posant lui-même en Dieu de notre âme, dit : je suis nécessairement*. Et voilà l'intuition transformée en révélation : En effet, l'Être se révèle lui-même, il montre sa propre réalité à notre esprit... La répétition du jugement objectif et divin, faite par l'œuvre de la réflexion, est le premier anneau de la philosophie considérée comme art humain... D'où il suit que la philosophie a sa base dans la révélation (entendez cette révélation qui se fait dans l'intuition primitive); que, à parler rigoureusement. Dieu est le premier philosophe, et la philosophie humaine due la continuation et la répétition de la philosophie divine. *Dieu n'est donc pas seulement l'objet de la science, il en est encore le premier maître*. » T. II, p. 26-28.

3* Ici *réflexion et la parole*. – A plusieurs reprises déjà, nous avons entendu Gioberti nous parler de la réflexion et même de la réflexion ontologique. C'est qu'en effet, si l'intuition ne nous donne qu'une connaissance vague, indéterminée, confuse, nous pouvons par le moyen de la réflexion. la rendre claire et distincte. Seulement, il ne faut pas confondre la *réflexion ontologique*, dont il s'agit ici, avec la *réflexion psychologique*, dont on se sert en psychologie. Dans la

réflexion psychologique, l'esprit, se repliant sur lui-même, on tant que doué de certaines facultés, a pour objet immédiat ses propres opérations; en d'autres termes, l'esprit modifie lui-même les sensibiles de l'esprit lui-même. Mais, dans la réflexion ontologique, l'esprit, en repensant, se reporte sur l'objet immédiat de l'intuition. » T. II, p. 378. La réflexion ontologique donne à son objet « celle netteté, celle clarté et cette fidélité de contours qui, sans en altérer la nature intime, le forcent à descendre, pour ainsi dire, de sa hauteur inaccessible et à se proportionner à l'appréhension humaine... Mais comment la réflexion ontologique est-elle le complément de l'intuition? C'est en la circonscrivant et en la déterminant mentalement. Et de quelle manière la détermine-t-elle? En la revêtant d'un sensible. La vision de l'intelligible sous la forme d'un sensible est donc l'œuvre de la réflexion. Mais comment un sensible peut-il exprimer un intelligible?... La greffe du sensible sur l'intelligible étant chose arbitraire par elle-même et ne pouvant en outre venir de l'arbitre des individus, vient de l'arbitre de la société et originellement de l'arbitre même « l'idée créatrice, qui a créé sa propre expression en se représentant à l'esprit sous une enveloppe ou forme sensible. Cette forme est la parole. D'où il suit que *la langue est la révélation réflexe de l'idée*, en d'autres termes : *une succession de sensibiles par lesquels l'idée se révèle elle-même à l'intuition réfléchie de l'esprit humain et complète l'intuition directe qu'elle lui donne d'elle-même*. » P. 382-383; cf. p. 259-260. La parole limite et circonscrit l'idée en concentrant l'esprit sur elle-même, comme sur une forme limitée au moyen de laquelle il perçoit réflexivement l'infini idéal. Cependant c'est elle-même que l'idée est repensée, c'est d'innée sa propre infinité qu'elle est vue. quoique la vision s'en fasse d'une manière finie, par le signe qui revêt et circonscrit son objet. La parole est, en un mot, comme un cidre étroit dans lequel l'idée illimitée se restreint, pour ainsi parler, et se proportionne à la force limitée de la connaissance réflexe. » P. 260; cf. t. II, p. 126. Ainsi la parole, qui exprime la réalité de l'Être, a été créée par l'Être lui-même; elle est *une seconde révélation*, ou, pour parler plus exactement, elle est *la révélation primordiale revêtue d'une forme par le révélateur lui-même*. » T. II, p. 29.

1° La formule idéale. — J'appelle formule idéale une proposition qui exprime l'idée d'une manière claire, simple et précise, au moyen d'un jugement. Comme l'homme ne peut penser sans juger, il ne lui est pas donné non plus de penser l'idée sans former un jugement, dont l'expression est la formule idéale. T. II, p. I. D'un mot, on peut dire que la formule idéale « doit renfermer tout ce que nous fait connaître, au moins obscurément, l'intuition primitive. Or < l'intuition, qui, dans un premier acte, perçoit l'Être, se saisit elle-même, dans un second, comme effet de l'Être, et elle appréhende dans l'âme, c'est-à-dire dans les perceptions sensibiles et objectives qui l'accompagnent et la modifient, tout l'univers sensible. Ainsi l'esprit se trouve lui-même en Dieu comme dans sa cause créatrice; il trouve le moi en lui-même, comme dans une force « louée de perception et capable de connaître et le double ordre des existants lui est révélé par *l'intuition de la création*, non séparée de l'intuition de l'Être créateur. » P. 126. On a bien lu : « l'intuition de la création! » Oui, en percevant l'Être dans sa concrétion, l'esprit, muni de la force intuitive ne le contemple nullement dans son entité abstraite, ni comme Être pur, mais tel qu'il est réellement, c'est-à-dire causant, produisant les existences et extériorisant par ses œuvres d'une manière finie sa propre existence infinie. » P. 15. « La véritable formule idéale, base suprême de toute connaissance, peut donc s'énon

cor en ces termes : *TEtre crée les existences.* » P. 17-48.

On objecte que, si nous avions l'intuition de la création, nous devrions le savoir. Gioberti répond : • Que si le vulgaire et les philosophes eux-mêmes ne s'en aperçoivent pas, cela ne prouve qu'une chose : c'est que l'analyse qu'ils font de leur intuition pourrait être meilleure; et il n'y a là rien de surprenant, car l'analyse de l'intuition n'est pas l'œuvre de l'intuition, mais de la réflexion, et la réflexion est toujours capable d'une plus grande exactitude et d'un perfectionnement plus complet.. Que voulons-nous donc dire, en affirmant que l'homme est spectateur de la création?... Nous voulons dire qu'on appréhende l'existence comme l'œuvre de l'Être et que l'on contemple l'Être lui-même comme principe et raison de ses créatures. » P. 70-71. — Sur Gioberti, voir Pafiorès, *Gioberti*, coll. *Les grands philosophes*. Paris, 1929; Ferri. Werner, etc. Cf. *Annales de phil. chrét.* octobre 1847. p. 215-267; déc. 181, p. 434-158; fév. 1849, p. 151-161; avril 1849, p. 307-316; oct. 1849, p. 245-259; fév. 1854, p. 152-162; mars 1854, p. 174-187; oct., 1854, p. 315-340; nov. 1854, p. 414-420.

// *H. Vous is.* — 1° *La perception.* — • Qui pourrait dire ce que c'est que percevoir?... Percevoir est un acte si simple qu'il échappe à toute analyse; toute connaissance, *tout sentiment, tout concept, toute représentation qui se forme dans l'âme* sont des perceptions... le caractère propre de la perception est la passivité. Il est facile de le comprendre pour quiconque admet qu'elle est *le premier instant de la pensée*. Car le principe de notre vie intellectuelle, comme le principe de notre être, n'est pas en nous, il n'est pas nous; ce n'est pas nous qui nous donnons l'être, qui nous donnons la vie; *nous recevons* l'être avant d'être, la vie avant de vivre, l'intelligence avant d'être intelligents, *la pensée avant de penser*; nous sommes passifs avant d'être actifs. » *Ontologie*, t. I, p. 30; < La vérité apparaît à mon âme, elle lui devient présente, c'est la perception. » *Ibid.* • La perception est un fait intellectuel, un acte de vie. Mais *il est produit en nous*; c'est le principe de notre être et de notre intelligence qui agit incessamment en nous, qui nous communique la vie comme l'être sans interruption. » P. 31. On voit avec quelle rapidité Hugonin franchit les étapes. Un sentiment, un concept, une représentation se forme dans l'âme; nous « percevons » quelque chose; et voilà que d'emblée on nous déclare que c'est Dieu qui agit en nous, que dis-je? que c'est Dieu qui se montre à nous : • O mon Dieu, si vous n'étiez pas, je ne pourrais penser, car vous seul êtes à la fois vérité et immensité; vous seul, *par votre secrète opération au-dedans de moi*, pouvez me rendre participant de vos divins attributs, me faire vivre et penser, *donner à ma pensée un objet. Et cet objet, c'est vous-même, ô tout être, toute vérité, véritable pain de mon intelligence!* » P. 35.

• Toute perception est impossible sans objet perçu. Percevoir rien ou ne rien percevoir, comme le répète si souvent Malebranche, sont des expressions synonymes. • P. 32. Qu'on ne s'y trompe pas, qu'on n'interprète pas cet aphorisme en psychologue : il s'agit bien d'objet réel existant réellement en dehors du sujet qui perçoit : « Toute perception est objectivement réelle, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de perception qui ne soit perception de l'être; le rien ne peut être perçu. *Tout ce qui est perçu est*, voilà la loi. Dans la perception... nous sommes passifs; c'est la vérité active, vivante, qui agit en nous, je dirais presque qui nous agit. qui nous fait être actifs d'une activité intellectuelle. » P. 55. — Qui ne voit au milieu de quelles ambiguïtés nous nous trouvons? « Tout ce qui est perçu est : oui, par définition, si par la perception vous entendez l'intuition; mais il s'agit précisément de sa-

voir si < tout sentiment, tout concept, toute représentation qui se forme dans l'âme » est une intuition-influence et de quoi elle est intuition.

Percevoir, nous dit-on encore, « c'est pénétrer l'être des choses, c'est recevoir en soi *la vérité*. » P. 33-31. On a toujours le droit de donner aux mots un sens quelconque; reste à savoir si la perception ainsi entendue existe. • Lorsque Dieu crée une intelligence, il l'associe à cette conversation intérieure, à cette affirmation qu'il fait de lui-même à lui-même, à cette affirmation de toutes les essences que son essence contient. Il s'établit alors une autre conversation, non plus de Dieu avec lui-même, mais de Dieu avec l'intelligence qu'il a produite. *La perception est la parole (par laquelle Dieu adresse à cette intelligence, le Jugement est la réponse de l'intelligence à Dieu...* Ainsi, Dieu dit à l'intelligence créée : l'essence de l'homme est, c'est la perception; l'intelligente répond : oui, l'essence de l'homme est, c'est le jugement... Tel est le secret de la pensée humaine : elle est une conversation avec Dieu, comme la pensée de Dieu est une conversation avec lui-même. » P. 46-47. En d'autres termes, la perception-intuition, dont Hugonin nous gratifie, serait une *révélation* et une révélation des essences des choses, des vérités, bien mieux de la Vérité : « la vérité que je pense et dont je vis, n'est pas une vérité abstraite, immobile, une vérité morte, un fantôme ou je ne sais quelles espèces intelligibles imaginées par les philosophes péripatéticiens; c'est une vérité active, une vérité qui a de l'être ou plutôt qui est l'être, une vérité vivante, puisque c'est par elle que je vis et que je suis intelligent, une vérité infinie, une vérité qui est Dieu même. » P. 42. Voilà toutes les merveilles découvertes par Hugonin dans la perception-intuition, telle qu'il la définit, mais toutes ces belles élévations ne prouvent aucunement qu'elle existe!

2° *L'être.* — « *L'être* est la loi de mon jugement, comme il est la loi de mes perceptions. J'affirme l'être, comme je le perçois; et de même que je ne puis percevoir le néant, de même je ne puis l'affirmer. *L'être est* : tel est *Vêtement ontologique* que je cherche. » P. 53. • Quel est donc cet être, lieu commun de toutes les notions données par la perception, et affirmé dans les jugements? *cet être à la fois lumière, loi, force essentielle de la pensée*; cet être qui est dans toutes mes perceptions et qui rend vrais tous mes jugements, *cet être qui est à la fois l'être et la vérité?* Est-il multiple ou unique? Est-il une forme, une simple modification de ce que j'appelle le sujet pensant, ou une réalité distincte de lui? J'entrevois que *la vérité est une*, et qu'une seule loi l'exprime, la loi de l'être, *Votre est*; mais cette loi est féconde, elle se multiplie sans se diviser, elle se dilate sans se rompre... J'entrevois encore que cette vérité n'est pas moi; elle est au-dessus de moi, elle était avant (parce que je fusse, elle serait quand même je cesserais d'être. Elle n'a pas en moi son origine. Mon intelligence serait plutôt son œuvre qu'elle ne serait l'œuvre de mon intelligence, car elle est universelle, indépendante et nécessaire. Le n'est pas moi (parce que la domine, je suis dominé par elle, et je sais qu'elle règne sur toutes les intelligences. » P. 54. — Quel chaos! quelle confusion! Parce que *l'idée d'être* est impliquée dans toutes les notions, parce (parce que *le principe d'identité* est la loi fondamentale de notre pensée, voilà que l'on conçoit un je ne sais quoi qu'on appelle l'être, (parce qu'il est à la fois l'être et la vérité, à la fois lumière, loi, force essentielle de la pensée! » Sans nul doute, cet Être c'est Dieu; on l'insinue ici assez clairement, on le dira tout à l'heure ouvertement. Et voilà l'ontologisme, c'est-à-dire l'identification de Dieu avec l'être en général.

« Nous établissons, il est vrai, que l'être, loi de la pensée, l'être vérité, est Dieu lui-même, et non l'être purement idéal, l'image de l'être; mais il n'en est pas moins vrai que la pensée n'attache formellement et avec réflexion l'individualité et l'existence à *Vêlre qu'elle pense toujours*, que conséquemment à ses recherches sur la nature de cet être mystérieux qui, pour nous, vit dans la pensée avant de vivre en lui-même. Mais ce passage de l'être, loi de notre pensée, à l'être vivant et personnel n'a rien qui ressemble à l'induction des psychologues. Ce n'est pas le passage d'un objet à un autre objet, de l'être limité à l'être illimité..., c'est le passage d'une connaissance imparfaite de l'être et de la vérité à une connaissance moins imparfaite de l'un et de l'autre. ■ P. 95-96. — Ainsi donc, l'être que nous pensons toujours, cet être — lieu commun de toutes les notions données par la perception », cet être « affirmé dans les jugements », cet être c'est Dieu!

Et cet être-Dieu, « celui, pour nous, vit dans la pensée avant de vivre en lui-même », nous le percevons, c'est-à-dire nous en avons l'intuition : « Ce n'est pas du concept formel ou subjectif que je déduis la réalité objective de l'être; une telle déduction serait sans valeur; elle serait une pétition de principe. L'être est *donné dans la pensée* et par la pensée; mais s'il est donné dans la pensée, c'est qu'il est en soi; ou simplement *s'il est pensé, c'est qu'il est*. Je le perçois comme *une réalité qui m'informe*, comme une règle ou comme une loi qui me domine... » P. 110. Cela en vertu d'une théorie sur la formation du concept — par l'être « donné à la pensée comme une semence féconde », théorie sur laquelle nous ne pouvons nous arrêter ici; cf. p. 107-112. Qu'il suffise de noter qu'elle aboutit à faire de l'ontologie « une science d'observation aussi bien que la psychologie, mais non de la même manière. Quand je dis : l'être est un fait, l'être s'observe et s'expérimente, l'expérience est d'un genre unique, puisqu'elle donne un fait qui par son caractère excède tous les faits : il est *absolu, universel, nécessaire...* *L'être n'est pas invisible, il est même seul visible, car il est la lumière*, il est à l'intelligence ce que la lumière matérielle est aux yeux du corps; il rend toutes choses intelligibles. » P. 111-112.

3° *L'être est Dieu*. — Hugonin nous a promis de l'établir. Il y procède en distinguant — dans la pensée le concept de l'être pur, sans limite, sans restriction, et le concept de l'être limité. Il n'est pas une idée exprimée par le langage qui ne donne lieu à cette distinction. On dit une chose bonne et la bonté, une chose belle et la beauté, une chose vraie et la vérité; en un mot toute chose imparfaite suppose une perfection à laquelle elle participe. — P. 108. Mais, si le concept formel de l'être limité diffère du concept formel de l'être illimité..., la raison objective du concept formel de l'être limité et de l'être illimité est la même. Ce *par quoi nous concevons l'être simplement dit ou illimité, est ce par quoi nous concevons l'être limité*. L'être limité n'est conçu comme tel que d'une manière privative, par *l'opération de l'esprit qui pose une limite à cet être illimité*, qu'on appelle justement l'océan de l'être. » P. 109. Autrement dit : l'être « donné dans la pensée et par la pensée », le seul être, c'est l'être simplement dit, l'être pur, l'être « absolu, universel, nécessaire ».

Or. l'être pur, l'être simplement dit, disons tout simplement l'être, possède tous les caractères que nous attribuons à Dieu : « il ne peut pas ne pas être »; il a en soi sa raison d'être »; par conséquent il est *incrée et éternel* »; Il est infini et souverainement parfait »; Il est un acte pur. » P. 117-118. Donc l'être simplement dit ne peut être que Dieu. P. 119.

Recueillons, pour terminer, ces deux propositions rencontrées à la fin du volume : « L'objet de mon idée de nécessaire ne peut être que l'être nécessaire lui-même. Car cet objet est réel, puisque le rien ne peut être perçu. » P. 170. — L'être nécessaire est donc perçu; Il est perçu en lui-même; par conséquent il est. J'arrive à son existence sans nulle déduction, mais par une intuition immédiate. Cette existence ne se prouve pas, die se constate. » P. 171.

Sur la doctrine d'Hugonin. voir *Annales de phil. chrét.*, déc. 1866, p. 454-465, reproduction d'une étude d'un « théologien romain ».

V. Les interventions de Rome au sujet de l'ontologisme. — Contre l'ontologisme, les *Annales de phil. chrét.*, février 1852, p. 111, brandissaient une décision du concile de Paris (1277), approuvée par le pape, sur la connaissance naturelle de Dieu : *Quod intellectus noster per sua naturalia potest pertingere ad cognitionem primae causae; hoc male sonat et est error si intelligatur de cognitione immediata*. — Que la condamnation de l'erreur des béghards par le concile de Vienne : *quod quilibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriosae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum*, Denzinger-Banmwart, n. 475, atteignit les ontologistes, c'est ce que ceux-ci contestaient et niaient : la vision *ontologique* ne devait pas être confondue avec la vision *béatifique*. « La première a pour objet les *propriétés* divines, c'est-à-dire les perfections rationnelles de Dieu; la seconde, au contraire, a pour objet *l'essence* divine, c'est-à-dire les perfections supra-rationnelles de Dieu. » J. Sans-Fiel, *Discussion*, p. 1115. Le P. Berti avait déjà écarté l'objection qu'on pourrait tirer du concile de Vienne contre l'ontologisme, *ibid.*, p. 106, note; et le P. Maignon déclarait : « que l'intelligence créée ait ou n'ait pas dès la vie présente une perception immédiate de Dieu, que dans l'état de nature pure cette perception eût existé ou non, pour constituer la fin dernière de l'homme, ce sont des questions où l'on a pu être divisé, » cité p. 105, note, donc ce sont des questions que n'a pas tranchées le concile de Vienne. Le *Postulatum* contre l'ontologisme, présenté au concile du Vatican par les cardinaux Sforza et Pecci, soutient au contraire que les distinctions imaginées par les ontologistes pour se mettre à l'abri de la condamnation portée par le concile de Vienne, sont vaines, et que, par conséquent, l'ontologisme est une doctrine d'ores et déjà réprouvée par l'Eglise. Cf. *Annales de phil. chrét.*, novembre 1873, p. 330-332; Leunertz, *hiatürliches Gotteserkenntnis...*, p. 91-94, n. iv-viii.

Le *Mise à l'index de livres ontologistes*. — 1. *Matebranche*. — *L'Indice dei libri proibiti, riveduto e pubblicato per ordine di Sua Santità Pio papa 1^{er}*, Città del Vaticano, 1929, indique que la *Défense de l'auteur de la Recherche de la vérité contre l'accusation de M. De la Ville* (le P. Vanois, jésuite), parue à Rotterdam en 1681, fut mise à l'index par un décret du 21 novembre 1689; le livre même *De la recherche de la vérité...* par un décret du 17 janvier 1707; enfin les *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, par un décret du 12 janvier 1712. Ce ne sont pas les dates signalées par les *Annales de phil. chrét.*, juillet 1845, j). 38, et février 1852, p. 103, qui donnent respectivement les dates suivantes : 29 mai 1690, 4 mars 1709 et 15 janvier 1714; mais il s'agit sans doute ici des dates de publication des décrets et non des dates des séances où ils furent rendus. Les *Annales* marquent aussi que le livre *De la recherche de la vérité* fut condamné dans une traduction latine, faite sur la dernière édition française et parue à Gênes en 1691. On peut penser, mais on ne saurait affirmer, sans avoir

vu les rapports des examinateurs, que l'ontologisme de Malbranché fut la raison ou l'une des raisons de ces condamnations.

2. Nous sommes mieux renseignés sur la genèse du décret du 11 janvier 1852, prohibant de Gioberti les *Opera omnia, quocumque idiomate exarata. Annales*, février 1852, p. 155. 158. En effet, un décret du 30 mai 1849 avait déjà condamné Le jésuite moderne de Gioberti, conjointement à deux ouvrages de Rosmini : *Des cinq plaies de la sainte Eglise* et *La constitution selon la justice sociale*. Rosmini s'était soumis, mais Gioberti avait gardé le silence. *Ibid.*, p. 286-287.

Le 4 octobre 1819, les archevêques de Ravenne, Ferrare et Imola, les évêques de Comacchio, Faenza, Cervia, Romani et Gênes, réunis à Imola pour la célébration du synode provincial, écrivirent au pape une longue lettre, dans laquelle, en présentant à Sa Sainteté un volume intitulé : *Examen du système philosophique et théologique de V. Gioberti*, par T. Jasselli, ils expriment l'espoir de pouvoir hâter l'examen et la critique de toutes les œuvres de ce philosophe. » *Annales*, janvier 1850, p. 72. Le pape leur répondit aussitôt qu'il avait envoyé copie de la lettre à la Congrégation de l'Index afin qu'elle procédât ainsi qu'il lui appartient. » P. 73. La procédure adoptée en cette circonstance fut exceptionnelle, au dire du cardinal d'Andréa, préfet de la Congrégation de l'Index : « L'histoire de cette dernière Congrégation, écrit-il, dans une lettre à Antonelli, secrétaire d'Etat, ne présente aucun cas dans lequel les questions agitées devant elle aient été ensuite portées à la discussion devant le Saint-Office, excepté le cas de l'examen des œuvres de Gioberti, qui, à l'instigation des jésuites, fut traitée par les deux Congrégations réunies; mais il faut observer que la cause était vierge... » Cf. *Annales*, mars 1862, p. 173. — Notons ici, car la chose en vaut la peine, que l'examen des ouvrages philosophiques de Rosmini par la Congrégation de l'Index aboutit, le 3 juillet 1851, à une sentence d'absolution : *dimittantur opera Antonii Rosmini Serbati*. L'histoire de cette affaire est racontée en détail par V. Araldo de Lacques, 30 septembre 1857, reproduit par les *Annales*, juillet 1860, p. 79-83. « Cette sentence n'a été rendue publique que le 20 juin 1876, par un *Monitum* adressé à l'Observateur catholique de Milan, qui l'a publié dans son n° 147 de la même année. Truller, *Examen des doctrines de Rosmini...* trad. par Silvestre de Sacy. Paris, 1893. p. viii. Ce livre du P. Truller, conventionnel mineur, conseiller de la Congrégation de l'Index, n'est autre chose que l'avis motivé émis par lui dans la cause en question, avis qui entraîna finalement la décision.

3. Parmi les ouvrages ontologistes de Mamiani mis à l'Index, signalons : *Dialoghi di scienza prima et di Cosmologia e del metodo*, prohibés le 12 janvier 1850; *Compendio e sintesi della propria Filosofia, ossia nuovi prolegomeni ad ogni presente e futura metafisica; Conclusioni di un metafisico* et *Le meditazioni cartesiane rinnovate nel secolo XIX*, condamnés le 14 février 1881.

L'Enfin les *Studi filosofici* de Tommaso étaient inscrits à l'Index le 13 septembre 1842, et *l'Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au dix-neuvième siècle*, de L. Ferri, le 11 décembre 1871.

2. Le décret du Saint-Office du 10 septembre 1901.

1. Le texte du décret. — Nous l'empruntons à Zigliara, *l. cit.*, p. 170-172, ainsi que la traduction française qui l'accompagne :

« Tant que » romane et universelle » ont été demandés à la hiérarchie Inquisitionnelle (Congrégation de l'Index) pour qu'elle pût émettre une sentence romaine et universelle, elle n'a pu le faire qu'en déclarant que la doctrine de l'ontologisme est une hérésie.

tionnes tuto tradi possent : gner en sécurité les propositions suivantes :

I. Immediata Dei cognitio, habitualis saltem. Intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit; si quidem est ipsum lumen intelligibile.

II. Esse illud quod in omnibus, et sine quo nihil intelligitur, est esse divinum.

III. Universalia non parte rei consideranda a Deo realiter non distinguuntur.

IV. Congenita Dei tanquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus.

V. Omnes aliae ideas non sunt nisi modificationes ideae qua Deus tanquam ens simpliciter intelligitur.

VI. Res creatae sunt in Deo tanquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione ex se ponit.

VII. Creatio sic explicari potest : Deus ipso actu speciali quo se intelligit et vult tanquam distinctum a determinata creatura, hominem v. g., creaturam producit.

La connaissance immédiate de Dieu, au sens habituel, est essentielle à l'intellect humain, de sorte que sans elle il ne peut rien connaître, attendu que cette connaissance est la lumière intellectuelle elle-même.

II. C'est être que nous connaissons en toutes choses et sans lequel nous ne connaissons rien, est l'être divin.

III. Les universaux considérés objectivement ne sont pas réellement distincts de Dieu.

IV. La connaissance innée de Dieu, comme être simplement dit, renferme éminemment toute autre connaissance, tellement que par elle tout être, sous quelque aspect qu'il soit connaissable, nous est implicitement connu.

V. Toutes les autres idées ne sont que des modifications de l'idée par laquelle Dieu est connu comme être simplement dit.

VI. Les choses créées sont en Dieu comme la partie dans le tout, non cependant dans un tout formel, mais dans un tout infini, très simple, qui pose ses quasiparlies hors de lui, sans aucune division ou diminution de lui-même.

VII. La création peut s'expliquer ainsi : Dieu par le même acte spécial par lequel il se connaît et se veut comme distinct de la créature déterminée, de l'homme par exemple, produit la créature.

Le mercredi, 18 septembre 1861, dans la congrégation générale tenue au couvent de Sainte-Marie *supra Minervam*, les cardinaux, Inquisiteurs généraux : *prothabito voto DD. consultorum, omnibus et singulis propositionibus superius enunciatis mature perpensis, proposito dubio responderunt : Negative.*

2. Le sens général du décret : *visc-t-il l'ontologisme ou seulement le panthéisme?* On comprend que rémotion fut grande du camp des ontologistes à la lecture du décret du Saint-Office ; l'Eglise condamnait-elle une doctrine qui leur paraissait la seule planche de salut contre le scepticisme, une doctrine qu'ils estimaient avoir été celle de saint Augustin et de saint Bonaventure? Cela n'était pas possible, aussi s'efforcèrent-ils d'établir (pic le décret ne visait pas à l'atteindre pas le véritable ontologisme, le leur, mais seulement le panthéisme ou tout au plus une caricature de l'ontologisme, qu'ils baptisèrent le pseudo-ontologisme. Ce fut le cas, notamment, de l'abbé, dans la *Hermie catholique* de Louvain, janvier 1862 et janvier 1863; de Fabre, dans sa *Déclaration* et dans sa *Dépense*, et de J. Sansonici, dans sa *Discussion amicale* et dans sa réponse au P. Kleulgen, *De l'orthodoxie de l'ontologisme modéré et traditionnel*.

Quelques personnes peu familiarisées avec les systèmes philosophiques modernes et particulièrement avec le panthéisme, disait l'abbé, ont cru que ces propositions se rapportaient à l'ontologisme et que leur rejet par le Saint-Office atteignait, au moins

d'une manière éloignée, la doctrine ontologique... Or, qu'on les examine dans leur ensemble ou chacune d'elles à part, ct l'on se convaincra sans peine que ce ne sont pas des propositions ontologiques et quelle *n'ont aucun rapport avec l'ontologisme*... En effet, considérées en elles-mêmes et indépendamment de tout rapport avec les autres, trois de ces propositions sont évidemment absurdes, ct quatre sont manifestement panthéistes. » Cité par *Annales de phil. chrét.*, mars 1862, p. 167. — On trouvera la formule du pseudo-ontologisme «, condamnée par le Saint-Siège ct qui le méritait bien, dans les *Annales*, décembre 1863, p. 412. Le piquant de l'affaire c'est que les ontologistes découvrirent dans l'ouvrage du P. Bamière, *De l'unité*... un passage sur la création qui ressemblait assez fort à la théorie du P. Moigno, que le P. Bamière lui-même retrouvait dans les sixième et septième propositions condamnées; cf. *ibid.* p. 443-444.

Si l'on pressait les ontologistes, si on leur montrait qu'ils avaient réellement enseigné des doctrines conformes aux cinq premières propositions, il leur restait un dernier retranchement : c'était de déclarer que la condamnation du Saint-Office tombait sur l'ensemble des sept propositions ct non sur chacune d'elles prise à part. Cf. *Revue du monde cath.*, 1863, t. vn, p. 267-268; *Der Katholik*, juin 1867, p. 659. Mais alors, cõl'on pu leur répondre, rien n'indique, dans le décret, que seules les deux dernières propositions soient répréhensibles, ct pourquoi, dès lors, ne serait-il pas loisible de les soutenir à condition de rejeter les autres? Mais n'insistons pas.

Dans son numéro d'avril 1862, le *Correspondant* apportait aux ontologistes une bonne nouvelle : c'était une lettre de l'archevêque de Tours à l'évêque de Nantes, en date du 13 mars 1862, où l'on pouvait lire ceci : « Malgré les grandes préoccupations du moment, les controverses soulevées sur le sens des 7 propositions condamnées le 18 septembre dernier par le Saint-Office ont attiré l'attention des esprits à Borne même, surtout parmi les hommes qui s'appliquent aux études philosophiques. J'ai interrogé un grand nombre de prélats les plus instruits ct les plus compétents sur ces matières, ceux en particulier qui étaient le plus en mesure de connaître le sens ct l'objet du jugement qui a été rendu. Ils m'ont tous exprimé la conviction que *l'intention du pape et de la Sacrée Congrégation n'a point été de toucher aux opinions enseignées dans les écoles et connues sous le nom d'ontologisme, C'est le panthéisme qu'on a eu en vue et qu'on a voulu atteindre*, ainsi que vous l'avez pensé tout d'abord. Voilà, Monseigneur, sur la question capitale que vous vouliez avant tout éclaircir, ce que j'ai recueilli aux sources les plus sûres et les plus autorisées... Je crois que Votre Grandeur peut être tranquille sur l'enseignement philosophique donné dans son séminaire, qui est du reste celui d'un grand nombre d'établissements ecclésiastiques. » Cf. *Annales*, avril 1868, p. 276-277; mai 1862, p. 325-327. — Une lettre de l'évêque de Nantes au P. Bamière, citée par le P. Burnichon, *op. cit.*, t. iv, p. 50, mettait en cause le pape lui-même: ■ L'archevêque a interrogé le pape en personne; Pie IX a répondu qu'il n'était nullement dans son Intention, non plus que dans celle des cardinaux, de toucher aux opinions que l'on désigne sous le nom d'ontologisme. Et vous devez comprendre pourquoi le nom du pape n'a pas paru dans la lettre publiée par le *Correspondant*. — Et le P. Burnichon de conclure : < Telle était donc la vérité objective sur la question de fait. On avait visé les panthéistes allemands, non les ontologistes catholiques. »

C'est aller vite en besogne. Le P. Bamière croyait qu'on pouvait expliquer autrement le langage des

prélats, ct sans doute aussi celui du pape, rassurant l'archevêque de Tours sur la portée du décret de 1861. S'appuyant sur le discours du P. de Bignano, prononcé en août 1863, *ct. supra*, col. 1035, H croit <que les ontologistes romains reprouvent aussi énergiquement que nous la seule chose que nous ayons cru devoir signaler comme contraire à la foi dans l'ontologisme (français ct belge), la vision immédiate de l'être même de Dieu. On comprend, dès lors, comment les personnes consultées à Borne par Mgr l'archevêque de Tours sur le sens des propositions censurées par le Saint-Office, ont pu lui dire que l'ontologisme n'était pas l'objet de cette censure. Non, sûrement cc que le Saint-Office a condamné ce n'est pas l'ontologisme *tel qu'il est compris et soutenu à Berne.* > *Revue du monde cath.*, 1864, t. x, p. 190. En d'autres termes, les prélats ct le pape auraient usé à l'égard de l'archevêque de Tours de la restriction mentale!

Quoi qu'il en soit de cette explication, ce n'est pas dans ces déclarations verbales des prélats romain*, ou même du pape, qu'il nous faut chercher le sens général ct la portée du décret de 1861. Il y aurait un moyen d'en avoir le cœur net : ce serait de consulter, aux archives du Saint-Office, le dossier de cette affaire, de voir dans quels livres ou quels cahiers manuscrits on a pris chacune des 7 propositions; mais ce moyen n'est pas à notre disposition. Le P. Klcutgcn paraît assez bien renseigné sur les dessous de l'affaire : n'ayant pas rencontré textuellement les quatrième ct cinquième propositions dans les ouvrages publiés par les ontologistes, il affirme qu'elles se trouvent mot pour mot dans certains cahiers manuscrits qui circulaient ct servaient à l'enseignement dans les séminaires de France, ct il insinue que c'est la sans doute qu'on les a prises. Cf. *Der Katholik*, mai 1867, p. 533.

Le Saint Siège lui-même, par trois déclarations, bien authentiques celles-là, nous renseigne suffisamment sur la nature des doctrines que le décret de 1861 a voulu proscrire de l'enseignement des écoles catholiques : nous voulons parier des déclarations relatives aux ouvrages de Branchereau, d'L'bughs et d'Hugonin. — Nous avons dit ci-dessus, col. 1016, que, peu rassuré par les indications données verbalement à l'archevêque de Tours sur les intentions du Saint-Siège à l'égard de l'ontologisme Branchereau avait fait présenter au Souverain Pontife un résumé de sa doctrine en 15 propositions, avec prière de déclarer si le Jugement du 18 septembre 1861 s'appliquait aussi à ces propositions. < Or, à la fin de septembre 1862, Mgr l'évêque de Nantes reçut une lettre du cardinal Patrizzi, dans laquelle le secrétaire du Saint-Office disait « que les propositions soumises, différant à peine des 7 précédemment Improuvées, tombaient sous la même improbation; qu'en conséquence, elles ne pouvaient être enseignées, ctfqc les *Ralectiones* qui n'étaient que le développement de ces propositions, ne pouvaient être mises entre les mains des jeunes élèves du sanctuaire. » Klcutgcn, *L'ontologisme pigé par le Saint-Siège*, trad. Sierp. cite par *Annales de philo, chrét.*, avril 1868, p. 267.

Le 2 mars 1866, le cardinal Patrizzi adressait à l'archevêque de Malines une lettre où l'on pouvait lire les déclarations* suivantes : Les trinitéissimes cardinaux, tant du Saint-Office que de l'index, s'étant réunis pour tenir conseil le 21 février dernier, ont examiné avec le plus grand soin les livres philosophiques de Gérard-Casimir l'baghs et particulièrement la dernière édition de ses traités de *Logique* et de *Théodicée*, achevée par lui-même en 1865, quoique non encore publiée... Ils n'ont pu s'empêcher de voir qu'on professe dans ces livres des doctrines tout à fait semblables à quelques-unes des 7 propositions,

que la Congrégation du Saint-Office. assemblée le 18 septembre 1861, a jugé ne pouvoir s'enseigner sans danger (*r/ rro perspicere debuerunt tradi in iliis libris doctrinas plane similes aliquot ex septem propositionibus, quas S. Officii Congregatio haud tuto tradi posse fudicant*)... C'est pourquoi les ém. card, ont été d'avis que, dans les livres philosophiques publics jusqu'ici par Gérard Casimir Ubaghs et surtout dans sa *Logique* et sa *Théodicée*, se trouvent des doctrines ou des opinions < qui ne peuvent s'enseigner sans danger (*inveniri doctrinas seu opiniones quæ absque periculo tradi non possunt*). Et notre Saint-Père le pape Pie IX a ratifié et confirmé cette sentence en vertu de sa suprême autorité. · Cf. *Annales de phtl. chrét.*, novembre 1866, p. 377-379; Lcnnnerz, op. cit., p. 227-228.

Enfin, Hugonin, ayant été proposé pour l'évêché de Bayeux, dut, pour être agréé par le Saint-Siège, signer une rétractation de ses théories ontologistes, ce qu'il fit le 13 octobre 1866 dans les tenues suivantes : · Je soussigné, ayant appris de l'ém. et rév. Mgr l'archevêque de Myrc, nonce apostolique en France, que la doctrine que j'ai exposée dans l'ouvrage philosophique sur l'ontologisme était improuvée par le Saint-Siège apostolique, comme favorisant surtout, soit explicitement, soit implicitement, les propositions que la S. C. de l'Inquisition a décrété, en 1861. ne pouvoir être enseignées en sûreté (*utpote quæ præsertim, siue explicite, sine implicite, illis propositionibus faveat quas S. Inquisitionis C. anno 1351 tuto tradi non posse decrevit*)... » Cf. *Annates*, décembre 1866, p. 452-153.

Si, après cela, nous n'étions pas convaincus que ce n'étaient pas · les panthéistes allemands » mais bien « les onologlstcs catholiques » qui étaient visés dans le décret de 1861, n'en trouverions-nous pas la preuve dans la manière même dont est libellé le décret? *Postulatum est utrum sequentes propositiones tuto tradi possent*: on comprend tout de suite qu'il s'agit de doctrines qui s'enseignent çà et là dans certaines écoles catholiques, mais qui paraissent s'écarter de l'enseignement reçu; les consciences s'inquiètent et l'on interroge les gardiens de la foi traditionnelle. Croit-on qu'on parlerait ainsi s'il s'agissait des doctrines de gens étrangers à la foi catholique ou adversaires notoires de cette foi? Ubaghs avait pressenti cette objection; ces propositions, pensait-il, « auront été extraites de l'ouvrage d'un écrivain catholique qui, comme quelques autres, les aura insérées dans son livre sans en comprendre la portée. » Cf. *Annates*, mars 1862, p. 169. Personne ne doute aujourd'hui qu'il n'en ait été ainsi.

3. *Explication littérale des 7 propositions.* — *Première proposition* : *Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit; siquidem est ipsum lumen intelligibile*, — « Immediate » : la connaissance de Dieu revendiquée par l'ontologisme l'est de deux façons, et parce qu'elle ne suppose aucun raisonnement : c'est une perception, une intuition; et parce qu'entre la faculté de connaissance et son objet divin, il n'y a aucun concept interposé, aucune idée Unie ne pouvant représenter linlini. · Habituelle »; c'est l'expression même du P. G. Milone : « notre esprit, d'abord dans un état habituel (la mémoire) et ensuite dans un état actuel (l'intellect), voit l'intelligible et le voit Hiimédlatem » .d., · cité par Zigliora, t. m, p. 135 d'autres ontologistes avaient dit : inconsciente, confuse, non réfléchie, etc. « Essentielle » : tellement qu'elle est constitutive de l'esprit humain, qui n'existe, selon les onologlstcs, qu'au moment même ou s'opère dans l'homme celle intuition de l'Être ou de Dieu : *Hinc non immerito dicitur potest, actum quo ois cogitandi*

essentialiter constituitur, in huc intuitu Entis consistere, Brancherchau. cite par Kleutgen, *Der Katholik*, mai 1867, p. 517. note. · De telle sorte que, sans clic, il ne peut rien connaître · : comme le fait remarquer le P. Kamière. *Revue du monde eath.*, 1863, l. vu, p. 163-461, contre Fabre, *Réponse*, p. 17-18, il s'agit ici d'une connaissance proprement intellectuelle et non d'une connaissance quelconque; les ontologistes reconnaissent avoir enseigné < que l'on ne peut penser (*intctHgere*), avoir des perceptions intellectuelles, sans la perception préalable de l'infini, de Dieu; · que, sans elle, < rien ne nous est intelligible, rien ne peut, je ne dis pas être senti ou perçu, mais conçu par l'homme. » Fabre et Ubaghs, cités par Kleutgen, *ibid.*, p. 519. « Attendu que cette connaissance est in lumière intelligible elle-même » : qu'est-ce à dire ? que cette connaissance immédiate de Dieu joue, par rapport à notre connaissance *intellectuelle* de tout ce qui n'est pas Dieu, le même rôle que la lumière proprement dite par rapport à notre connaissance sensible : de même que, sans la lumière, il n'y a pas de vision possible, ainsi, sans la connaissance de Dieu, il n'y a pas d'intellection possible. Pourquoi? la proposition ne le précise pas. De quelque manière qu'ils en rendent raison, les ontologistes reconnaissent d'ailleurs que tel est bien leur enseignement. à preuve celle < proposition ontologique très sûre » que Fabre oppose à la < proposition déclarée peu sûre par le Saint-Office » : « La connaissance immédiate de Dieu, au moins habituelle, est essentielle à l'intellect pur, de sorte que, sans elle, il ne peut pas connaître les *idées générales* (essences métaphysiques. vérités absolues), attendu que cette connaissance est la lumière Intellectuelle *subjective* elle-même. · Cité par Ziglinrn, t. m, p. 176. Sur la distinction de la lumière subjective et de la lumière objective, voir Zigliara, l. n. p. 12-17. — On peut accorder d'ailleurs à Fabre, cf. *Réponse*, p. 19-23, note, que cette première proposition déclarée peu sûre par le Saint-Office forme un seul tout; que ce qu'elle affirme ce n'est pas. à vrai dire, que l'intelligence humaine jouisse en ce monde, d'une connaissance immédiate, au moins habituelle, de Dieu; mais que la connaissance immédiate ou moins habituelle de Dieu est à tel point essentielle, nécessaire à l'intelligence humaine, que, sans elle, clic ne peut rien connaître (intellectuellement).

Seconde proposition : *Esse illud quod in omnibus, et sine quo nihil intelligimus est esse divinum.* — il est bien évident qu'il faut sous-entendre *intelligimus* après *in omnibus*, et non pas *est*, et traduire : < ccl être que nous pensons en toutes choses, » et non pas, comme traduit Fabre, *Réponse*, p. 29-33 : « cet être qui est en toutes choses; » et finalement on aboutit à celle traduction de Kleutgen : « l'être que nous pensons en toutes nos connaissances Intellectuelles, qui est l'objet intelligible propre dans tout ce que nous concevons, et sans lequel dès lors nous ne pouvons rien connaître, est l'être divin. ■ Trad. Slcrp. cité par .1. Sans-Fiel, *De l'orthodoxie*, p. 83. A vrai dire, cette proposition est la proposition fondamentale de l'ontologisme : « Quel est donc cet être, s'écriait Hugonin, cf. *supra*, col. 1013, lieu commun de toutes les notions données par la perception? cet être qui est dans toutes nos perceptions et qui rend vrais tous mes jugements, ccl être qui est à la fois l'être et la vérité? Et nous avons vu qu'il aboutissait à cette conclusion : cet être c'est Dieu. Brancherchau avait écrit, lui aussi : *Realitas, qua menti nostris tanquam idea ob/idlur, est Deus solus*, ci. Kleutgen, *Der Katholik*, mai 1867, p. 515, note; et encore *Cognitio Dei est in aliquo sensu sola cognitio qua /ruamur, et quasi substratum Intelhgible tutius cognitionis humana.* *Ibid.*,

p. 526, note. Fabre avoue que l'ontologisme « démontre que l'être sans lequel nous ne pouvons penser (*Intelligerc*), est l'être divin. » *Réponse*, p. 31,

Troisième proposition : Universalia a parte rei consideratu a Deo realitrr non distinguuntur. — Les universaux, cc sont ccs idées générales, ccs essmers métaphysiques, dont Fabre nous avouait tout à l'heure que l'esprit humain n'en pouvait avoir ln connaissance s'il ne possédait pas la connaissance immédiate dc Dieu. Ces universaux n'existent pas seulement dans notre esprit. Ils ont aussi une existence objective, une existence que les ontologistes eux-mêmes appelaient *a parte rei*; ainsi Branchercau, dont Kleutgen reproduit les trois thèses suivantes : *Universalis sunt a parte rei. Universalis independenter ab individuis in sun esse constituuntur. Universalis nihil aliud sunt a parte rei quam rerum omnium archetypa in essentia Dei contenta. Der Katholik*, juin 1867, p. 612, note. On s'étonne que Fabre, *Réponse*, p. 31-11, conteste qu? *a parte rei* puisse avoir cc sens, au moins chez les ontologistes; cl, s'il était prouvé qu'il ne possède cc sens que dans leurs écrits, Il serait du coup démontré que c'est bien aux ontologistes que ccs propositions ont été empruntées et textuellement. On trouve *a parte rei* employé dans le sens d'objectivement dans l'article dc Brownson, reproduit par les *Annales de phil. chrét.*, août 1862, ct précisément à propos dc « l'existence d'un monde intelligible et sensible, existant *a parte rei* », c'est-à-dire ayant une existence réelle hors de la pensée et non pas seulement une existence idéale, p. 139, el à propos dc ccs · conceptions où il n'y a pas d'objet intuitivement appréhendé » cl qui sont « vides, dc pures formes de pensée, dans lesquelles rien d'existant *a parte rei* n'est pensé. » P. 117. — Mais Fabre avoue que la proposition, si l'on traduit *a parte rei* par objectivement est authentiquement ontologiste : • l'ontologisme reconnaît très bien que l'universel objectif auquel se termine l'intclUgencce est l'essence divine elle-même, » p. 31, par la raison bien simple que les platoniciens chrétiens identifient les universaux objectifs avec les archétypes divins qui sont en Dieu, * *ibid.*, cl qui ne peuvent être réellement distincts de Dieu. Branchercau avait dit : *Hire nonnisi in Deo percipi possunt, quā ab ente divino reipsa entitative non discrepant; atqui tales sunt tum essentialum existentia possibilis rerum contingentium.* Cité par Kleutgen. *ibid.*, p. 613, note.

Quatrième proposition : Congenita Dei tanquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus. — La connaissance immédiate do Dieu comme l'être simplement dit nous est donnée au preinter instant de notre existence: Branchercau l'affirmait dans la douzième proposition soumise par lui à l'examen du Saint-Ofllce : *A primo existentūc instanti mens perceptione ideali /ruitur, non quidem reflexe, sed directe.* Mais, puisque l'être simplement dit c'est l'être Infini, l'être infiniment parfait, qui renferme dans sa plénitude tout l'être; puisque « l'être limité n'est conçu comme tel «pie d'une manière privative, par l'opération de l'esprit qui pose une limite à cet être illimité, qu'on appelle justement l'océan dc l'être, · Hugonin, cf. *supra*, col. 1015; puisque les être finis ne sont, pour ainsi dire, qua «les découpages «pic nous opérons dans l'être infini, ne sont, en tout cas, que des « participations » dc l'être infini, il est évident «pie l'intuition de l'être infini renferme éminemment la connaissance de tout ce qu'il y a d'être rt donc d'intelligible dans les être finis. Le P. Kamière fait rmarcpier à juste titre < «pie, dans toutes ccs propositions, il n'est question que des counaissanccs

Intellectuelles. «le* Idées proprement* dites, el que le mot *connaissance*, dan* la quatrième proposition, wnb'e ne pouvoir être entendu dan* un autre sens que dans la première, où il est rapporté ù l'intelle-1. » *Revue du monde eath.*, 1863, t. vu, p. I/O. Or tous les ontologistes, même ceux qui se disent modérés, <admettent que toutes les connaissances Intellectuelles sont renfermées éminemment dans la connaissance innée dc l'être infini. Pour acquérir cc* diverses connaissances, l'intelligence n'a plus qu'à déterminer de diverses manières cette Idée dc l'être, qui renferme en elle-même toute réalité; les idées des propriétés particulières des êtres ne peuvent donc être autre chose que les modification* différentes dc l'idée fondamentale de l'être. » *Ibid.*, p. 469,

Cinquième proposition : Omnes alite ide.r non sunt nisi modificationes idea. qua Deas tanquam ens simpliciter intelligitur. — La proposition ne dit pas comment se réalisent ccs < modifications ·; Mairbranche est plus précis : · Toutes les idées particulières que nous avons des créatures ne sont que des *limitations* de l'idée du Créateur, » cité par J. Sans-Fiel, *De l'orthodoxie*, p. 96; et Fabre répète : «Nos perception* intellectuelles sont des *nues partielles* de Dieu, · cité par Kleutgen. *Der Katholik*, mal. 1867, p. 536 note. Voir aussi Hugonin *supra*, col. 1045.

Sixième proposition : Res créatif sunt in Deo tanquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi-partes absque sui divisione et diminutione extra se ponit. —

■ Un tout · formel » est un tout proprement dit. un tout composé dc parties réelles. Si donc les choses créées étaient en Dieu comme dans un tout · formel », elles seraient des parties réelles de Dieu... Il y a plus. Si le monde était en Dieu comme dans uu tout * formel », Dieu serait un être limité. En effet, un tout < formel · est une collection de parties distinctes, c'est un nombre déterminé d'unités. Or, comme tout nombre déterminé d'unités est nécessairement Uni. si Dieu était un tout · formel », Il serait évidemment une totalité Unie, un être limité, il ne serait pas Dieu. » J. Sans-Fiel, *Discussion*, p. 313-314. note. Tel n'est pas évidemment renseignement des ontologistes. Dieu est l'Être, l'être infini, la plénitude dc l'être; s'il en est ainsi, que pourront bien être les créatures, sinon des découpages opérés dans cete plénitude, des limitations dc l'être divin? C'est cc que pensait Moigno : « Dieu étant l'Être simple, cc qui est, tout ce qui est, l'être des créatures ne peut être quelque chose d'njouté à l'Être divin, de distinct, en tant qu'être, de l'Être divin, dc sorte que l'Être de Dieu augmenté de l'être des créatures soit quelque chose dc plus que l'Être de Dieu pris tout seul. Après la création, il n'y a donc pas plus d'être, *plus entis*, comme s'exprimerait l'école, mais plus d'êtres, *plura entia, plura habentia ens.* L'être des créatures ne peut donc être qu'une participation, qu'une communion, qu'une co-possession de l'Être de Dieu, quelque chose que la creature possède avec Dieu, nids d'une manière différente. Elle participe a l'Être dans des limites Unies; en Dieu, il est sans limites... Elle est comme une autre manière d'être dc l'Être divin. Son Être, en t int qu'il est limité, qu'il est tel ou tel, est proprement son être; abstraction faite des limites, de la *taillé*, c'est l'Être do Dieu. · *Annales de phil. chrét.*, janv. 1839. p. 9. « Il suit de ces principes incontest ibles que l'Être des créatures en t ml qu'être ne sort pas du néant; car il a toujours existe en Dieu, qui est l'Être de toutes les créatures. Ce qui sort du néant, cc qui dc non existant devient existant, c'est ln participation à l'Être divin dans le degré nécessaire pour constituer telle ou telle créature * *Ibid.*, p. 10. Branchervau ne pensait pas autrement : *Nota*,

qua essentia Dei et essentia entium mundi primario discernuntur. consistere debent in eo, quod una carcat gradu entis, quam possidet altera. Sed essentia Dei omnem plenitudinem seu omnes gradus possibiles entis in suo conceptu includit, et tunc est nota, qua primario in sua specie constituitur. Nota igitur essentialium creabilium primaria distinctiva in hoc reponi debet, quod minem entis plenitudinem in suo conceptu non includunt; non enim alio modo ab essentia divina distingui possunt. Der Katholik, juin 1867, n. 672, note. Gradus entis in Creatore jam existit et idem in ipso permanens, extra illum de novo actitatur. Ibid., p. 653, note.

Septième proposition : *Creatio sic explicari potest : Deus ipso actu speciali quo se intelligit vult tanquam distinctum a determinata creatura, homine, v. g., creaturam producit.* Il restait à expliquer comment Dieu *suas quasi-parles absque sui divisione et diminutions extra se ponit*; il n'y a pas production d'être, il y a seulement extériorisation, si l'on peut dire. *extra se ponit.* de tel ou tel degré de l'être divin: une extériorisation d'ailleurs plus apparente que réelle, car ce degré, disons cette portion de l'être divin qui va constituer la créature, ne sera pas séparée du Créateur, *absque sui divisione. Quomodo fiet istud?* La septième proposition nous répond : cela se fera par l'acte même par lequel Dieu se connaît et se veut comme distinct de la créature, de telle ou telle créature déterminée, de tel ou tel degré d'être qu'il renferme en lui-même; il en est d'innombrables; lorsque le regard de Dieu se porte sur telle ou telle de ses quasi-parties, qu'il se connaît et se veut comme spécialement distinct de cette portion de son être, celle-ci reçoit ainsi une sorte d'existence distincte de celle du tout, *extra illum de novo actuatur.*

3° *L'ontologisme au concile du Vatican.* - Panni les amendements proposés pour le c. n de la constitution *Dei Filius*, il en est deux qui se rapportent à l'ontologisme. On proposait que le début de ce chapitre mentionnât occasionnellement l'impossibilité de la vision immédiate de Dieu nirmce par les ontologistes : « Encore que Dieu habile une lumière inaccessible et qu'aucun homme ne l'ait jamais vu, ni ne puisse le voir; encore que, durant notre pèlerinage loin du Seigneur, nous ne puissions ni le voir, ni le contempler, non seulement face à face, ce qui est réservé aux seuls bienheureux du ciel, mais encore par une simple vue de notre esprit (*sed nec simplici mentis nostra* intuitu*)... » Cf. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. i, p. 299. 616. Un canon devait correspondre à cette mention et condamner expressément la doctrine ontologiste *Si quis dixerit Deum per immediatam visionem seu intuitum in hac vita naturalibus viribus percipi posse, aut in illo omnia directe videri et contemplari, anathema sit. Ibid., p. 651.* Par l'organe de son rapporteur. Mgr Gasser, la Députation de la foi demanda le rejet de cet amendement, mais en faisant remarquer que l'ontologisme ne devait pas s'en prévaloir : « Au jugement de la Députation, cet amendement ne peut être admis, pour ce seul motif que ce système très considérable de l'ontologisme ne peut être étudié comme en passant et incidemment; car il importe qu'il soit soumis au Concile, comme l'exige la gravité du sujet, et qu'il soit ensuite étudié conciliairement... Mais, en même temps, la Députation déclare qu'il n'en doit résulter aucun préjugé par rapport à l'ontologisme, que la question reste en l'état, et que ce sujet de l'ontologisme n'est omis qu'à cause du seul motif qui vient d'être indiqué. Ibid., p. 300.

C'est alors que les cardinaux Rario Sforza et Joachim Pecci présentèrent au concile leur *Postulatum*

contre l'ontologisme : « de peur que la controverse ne prit un trop long développement, ils proposeraient seulement la condamnation de cette forme de l'ontologisme qui est ouvertement opposée à la doctrine catholique et est le fondement de beaucoup d'erreurs qui sont maintenant répandues au loin; et cette forme est contenue dans cette proposition : *La connaissance de Dieu directe et immédiate est naturelle à l'homme.* D'autre part, il ne paraît pas convenable que le Concile garde un silence absolu sur l'ontologisme; car ce silence ne tarderait pas à donner de nouvelles forces aux ontologistes, qui renouvelleraient leurs controverses, infirmeraient les réponses mêmes de la Congrégation romaine du 18 septembre 1861, créeraient des ennuis et des embarras au Saint-Siège... Cf. *Annales de phil. chrét.*, novembre 1873, p. 326; Lennerz, *Natürliche Gotteserkenntnis*, p. 88. Le *Postulatum* développait les raisons théologiques pour lesquelles cette proposition méritait d'être condamnée. - « Le Concile dut se séparer avant de se prononcer sur ce *postulatum*. Vacant, *ibid.*, p. 300, Nous apprenons, par une citation d'un des Pères les plus instruits et les plus vénérés du Concile, dont on ne nous donne pas d'ailleurs le nom, que le cardinal Billet-Bilio, prélat de l'ordre des barnabites, complètement dévoué au système du cardinal Gerdil du même ordre, parvint à faire différer l'examen de l'ontologisme dont les cardinaux Sforza et Pecci demandaient la condamnation. *Annales de phil. chrét.*, août 1873, p. 18-19.

1° *Le décret du Saint-Office du 14 décembre 1887 (alias 7 mars 1888),* Denzinger-Bannwarl, n. 1891-1909. — Comme il concerne exclusivement les doctrines rosminiennes, nous en renvoyons l'étude à l'article Rosmini. Cf. M. d'Hulst, *Mélanges philosophiques*, Paris, 1892, p. 159-502.

VL *Héritages de l'ontologisme.* - Comme il n'y a pas grande difficulté, ni beaucoup de gloire, à tuer les morts, nous n'entreprendrons pas de reprendre dans le détail et de réfuter les arguments apportés par les ontologistes en faveur de leur système : le travail en serait trop fastidieux et vain. On ne trouvera donc ici que quelques réflexions, qui n'ont pas dû manquer de se présenter à l'esprit du lecteur assez patient pour nous avoir suivi jusqu'ici.

1° *L'ontologisme et la raison théologique.* — L'ontologisme se trouve suffisamment réfuté, du point de vue de la raison théologique, dans l'amendement proposé pour le c. n de la constitution *Dei Filius* et dans le *Postulatum* présenté par les cardinaux Sforza et Pecci. 1. L'amendement disait : *licet (Deus) lumen inhabitet inaccessibilem cumque nullus hominum unquam viderit, sed nec videre possit, non solum facie ad faciem, quod solis in carlo beatis concessum est, sed nec simplici mentis nostra* intuitu, dum peregrinamur in corpore, naturaliter videri ac contemplari liceat...* Vacant, *op. cit.*, t. i, p. 616. C'était mentionner trois textes scripturaux qui s'opposent à l'admission d'une intuition naturelle de Dieu par l'intelligence humaine : I Tim. vi. 16 : *qui solus habet immortalitatem, et lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest* ; Joa., 1, 18 : *Deum nemo vidit unquam* ; enfin I Cor., v, 6 : *scientes quoniam dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino (per idem enim ambulamus et non per speciem).*

2. Le *Postulatum* réfute l'ontologisme, en montrant d'abord (pie cette vision de Dieu qu'il admet naturellement dans l'homme est opposée à la foi catholique, puis qu'il ouvre la voie au rationalisme, au panthéisme et à bien d'autres aberrations.

a) Il commence par faire remarquer « que la connaissance immédiate de Dieu est la même chose que

la vision immédiate <lc Dieu, comme le fait observer saint Thomas, *Sum. cont. Gent.*, l. III, c. un.· Cela étant, cette connaissance immédiate de Dieu contredit plusieurs aihrmotions ou définitions de la foi catholique.

a. — *t* Les scolastiques, marchant sur les traces des saints Pères, non-seulement montrent avec évidence que la vision immédiate de Dieu répugne naturellement à tout intellect créé...; mais, de plus, ils enseignent qu'il n'y a qu'une voie par laquelle l'esprit humain puisse acquérir la connaissance de Dieu, et que cette voie n'est autre que celle qui consiste à partir des créatures pour s'élever *par le raisonnement* à la connaissance de Dieu... Donc la connaissance immédiate de Dieu, de quelque manière qu'on l'explique, est opposée à la doctrine des Pères et des scolastiques. »

b. — « Tous les théologiens établissent comme un dogme de foi, non-seulement d'après les saintes Écritures et les saints Pères, mais encore par l'autorité du concile de Vienne, que l'esprit humain *in statu vtæ* ne peut avoir naturellement la connaissance intuitive de Dieu. Ce concile condamna les béguards qui disaient : *Anima non indiget lumine gloriæ ipsam devante ad videndum Deum*. Cela posé, voici comment on peut raisonner : certainement l'intellect humain n'a plus besoin de la lumière de gloire pour parvenir à la vision de Dieu, si la vision de Dieu lui est naturelle, comme le prétendent les ontologistes. Donc la vision béatificpic ne sera plus surnaturelle et les ontologistes tombent sous la condamnation du concile. · Ici le *Postulatum* fait bonne justice des échappatoires par lesquelles · les partisans de la connaissance immédiate s'efforcent d'éviter la condamnation du concile; » il termine en remarquant, · contre les sophismes des ontologistes, que le concile, en condamnant les béguards, qui disaient que Dieu peut être vu par l'âme sans la lumière de gloire, n'n fait aucune distinction entre la susbtance et l'essence, entre l'essence et les attributs, entre la vision claire et la vision obscure. D'où il nous semble qu'on peut inférer que la vision immédiate de Dieu, de quelque manière qu'on l'explique ne peut échapper à la condamnation du Concile.»

c. — Enfin le *Postulatum* signale simplement l'opposition de cette connaissance immédiate de Dieu avec une autre vérité catholique définie par le concile de Vienne et confirmée par celui du Lnlr.m sous Léon X : *Anima intellectiva est forma humani corporis per se et essentialiter*. · Il suit de cette définition que l'âme ne peut connaître naturellement l'immatériel en lui-même, mais seulement sous quelque forme sensible, d'après l'axiome connu : *le mode d'opérer est conforme au mode d'exister*. ' — · Nous omettrons aussi de dire, ajoute le *Postulatum*, que, la connaissance immédiate de Dieu une fois admise, le ravissement et la prophétie ne sont plus désormais des faits extraordinaires et miraculeux, comme ils sont expliqués par saint Augustin, les autres Pères et les scolastiques, par l'élévation extraordinaire de l'intellect et la suspension des facultés sensitives. ·

b) L'ontologisme ouvre la voie : a. au *rationalisme*. « Car. si notre esprit est admis à la vision immédiate de Dieu, il verra naturellement Dieu comme il est, c'est-à-dire non-seulement un en nature, niais aussi trine en personnes; parce que la connaissance immédiate d'un objet demande (pic cet objet soit connu comme il est en lui-même. Donc les mystères pourraient être connus naturellement par l'esprit humain, de même que les vérités naturelles, et n'excéderaient pas les forces natives de l'intelligence. »

b. Au *panthéisme*. - Le *Postulatum* en donne trois raisons : a) < Tout le monde sait que rintelligibilité des choses n'est autre chose que leur réalité... Mais,

d'après les ontologistes, les choses ne sont pas intclligibles en elles-mêmes, mais en Dieu. Dope, les choses n'ont pas en elles-mêmes une réalité qui leur soit propre, mais l'ont en Dieu comme l'enseignent les panthéistes. · — β) < De plus, selon les ontologistes, c'est en Dieu et par Dieu que nous comprenons les choses; il est lui-même la lumière intelligible de l'esprit humain et, par conséquent. Dieu appartient à l'essence de notre âme, de même qu'appartient certainement à l'essence de notre âme la lumière qui nous fait comprendre. » — γ) Enfin, < si Dieu est la lumière intelligible de l'esprit humain, la lumière par laquelle tous les hommes comprennent serait numériquement la même et unique en tous; si la lumière intelligible était unique dans tous les esprits humains, la puissance intellectuelle serait également unique dans tous les hommes;... mais l'unique puissance intellectuelle ne pourrait être que l'intellect infini de Dieu, parce que la lumière infinie ne peut appartenir qu'à une puissance infinie. Donc, si Dieu était la lumière intelligible de l'esprit humain, il y aurait un seul esprit, ou raison, ou intellect de tous les hommes, et cette unique raison serait la raison même de Dieu. · — Le *Postulatum* ajoute, en *confirmatur* des liens qui unissent l'ontologisme au panthéisme, que < si cette théorie de la connaissance immédiate de Dieu est considérée dans l'histoire de la philosophie, elle apparaît toujours soit comme le corollaire nécessaire du panthéisme, soit comme son principe nécessaire. » Elle est le corollaire du panthéisme dans les systèmes de Spinoza, de Schelling et de Hégcl. Elle se montre comme principe du panthéisme dans le système de Malbranche et de ses disciples jusqu'à Globcrti. <Car ceux-ci, après avoir dit que la connaissance immédiate de Dieu par l'intuition est naturelle et nécessaire à l'esprit humain, ont été amenés à enseigner que la raison humaine est la même chose que la raison divine, et ont professé d'autres doctrines de ce genre, qui, comme l'ont montré des hommes très éclairés, ne peuvent s'accorder qu'avec le panthéisme. »

c. « De l'ontologisme découle encore l'*Éclectisme*. Car si nous connaissons tout en Dieu, notre esprit ne peut être capable d'erreur, et les opinions diverses et opposées des philosophes sont toujours comme des parties ou des faces de la vérité, ce que disent les éclectiques. »

d. Enfin < même dans l'ordre pratique, qui est fondé sur le théorique, découlent de la même doctrine de funestes conséquences. Car, l'homme une fois admis à la communication immédiate avec Dieu, on ouvre la porte à une certaine *Théosophie mystique et occulte*, par laquelle on peut propager et excuser, au grand détriment de l'ordre moral et social, des actions quelconques, telles que le mépris superbe de toute autorité et de toute loi... » Cf. *Annales de phil. chrét.* novembre 1873. p. 327-33G; Lvnnerz. *op. cit.*, p. 89-97.

2° /.*ontologisme et la raison philosophique*. - La critique de l'ontologisme, du point de vue philosophique, tient en deux mots : l'ontologisme confond concevoir et percevoir, il confond l'être en général et Dieu. - De quelque manière qu'elle soit formée en nous, nous avons l'idée de Litre: pour l'ontologiste, cette idée n'est pas une simple représentation, c'est une perception, une intuition; point n'est besoin de démontrer l'existence de l'objet de nos idées, cet objet existe puisqu'il est perçu: *percipi est esse*; il ne serait pas perçu s'il n'existait pas : percevoir le rien c'est ne rien percevoir. Mais alors la < chimère » existe, puisque nous avons l'idée de la chimère! Inutile d'insister. Le perceptionnisme ontologiste est tout bonnement la suppression du problème de la connaissance intellectuelle, comme le perceptionnisme écos-

sais est la suppression du problème de la connaissance sensible. Il rappelle la mentalité des primitifs, qui attribuent une existence réelle à tout ce que l'imagination ou le rêve produisent de représentations dans l'esprit.

L'ontologisme confond encore l'être en général et Dieu. Et cela encore en vertu de son perceptionnisme, qui attribue une existence réelle au contenu de toutes nos idées générales. Qu'on relise le passage de Lugonin cité plus haut, col. 1045, qui distingue « dans la pensée le concept de l'être pur, sans limite, sans restriction, et le concept de l'être limité. Il n'est pas une idée exprimée par le langage qui ne donne lieu à cette distinction. On dit une chose bonne et la bonté, une chose belle et la beauté, une chose vraie et la vérité; en un mot toute chose imparfaite suppose une perfection à laquelle elle participe. Il est bien évident que, dans cette phrase, la bonté, la beauté, la vérité sont de simples concepts, des idées générales; mais, en même temps », on leur confère une existence réelle : puisque *percipi est esse*, la bonté, la beauté, la vérité sont des être réels, mais des êtres sans limite, sans restriction. De même en sera-t-il pour le concept d'être : « on dit des êtres et l'être, comme on dit une chose bonne et la bonté ; de même donc qu'on perçoit la bonté en soi, la bonté sans limite, puisqu'on en a l'idée, de même nous percevons l'être en soi, l'être sans limite, puisque nous en avons l'idée. Il n'est abstraction réalisée, voilà le Dieu que nous propose l'ontologisme!

Nous avons noté, à plusieurs reprises, le besoin de certitude qui hantait certains ontologistes, Gioberti, Fabre, Labrousse, par exemple : il leur paraissait que leur doctrine était la seule arche de salut contre le scepticisme ou le subjectivisme; le psychologisme péripatéticien et thomiste leur semblait impuissant à sauvegarder l'objectivité du monde intelligible aussi bien que du monde sensible. Qu'on leur objecte que nous n'avons pas conscience de cette intuition naturelle de Dieu dont ils nous gratifient, ils n'en disconviennent pas; mais, puisque cette intuition est la seule manière d'expliquer notre connaissance de Dieu, puisque, sans elle, il n'y a plus pour nous de certitude, plus de vérité, il faut l'admettre. Cf. Fabre, ci-dessus, col. 1020; Globel, col. 1010. Que voilà une doctrine bien établie! Lamennais aussi arguait de ce besoin de certitude pour fonder son système du consentement universel : il nous faut une raison infaillible qui nous garantisse la possession de la vérité; or la raison individuelle ne l'est pas; il faut donc que la raison générale le soit. Les ontologistes usent d'un argument aussi simpliste : ou l'ontologisme, ou le psychologisme. pas de milieu; or le psychologisme est impuissant à satisfaire notre besoin de sécurité; donc l'ontologisme est vrai. La peur est souvent mauvaise conseil.

Quand cette étude, fort ennuyeuse, il faut l'avouer, des doctrines ontologistes et des docteurs en ontologisme, n'aurait servi qu'à mieux faire comprendre l'opportunité du geste du cardinal Joachim Perri, devenu le pape Léon XIII, demandant le retour à la philosophie thomiste et de quelles vides et creuses chimères il a ainsi délivré la pensée catholique, nous n'aurions pas entièrement perdu notre temps.

Nous avons noté, à plusieurs reprises, le besoin de certitude qui hantait certains ontologistes, Gioberti, Fabre, Labrousse, par exemple : il leur paraissait que leur doctrine était la seule arche de salut contre le scepticisme ou le subjectivisme; le psychologisme péripatéticien et thomiste leur semblait impuissant à sauvegarder l'objectivité du monde intelligible aussi bien que du monde sensible. Qu'on leur objecte que nous n'avons pas conscience de cette intuition naturelle de Dieu dont ils nous gratifient, ils n'en disconviennent pas; mais, puisque cette intuition est la seule manière d'expliquer notre connaissance de Dieu, puisque, sans elle, il n'y a plus pour nous de certitude, plus de vérité, il faut l'admettre. Cf. Fabre, ci-dessus, col. 1020; Globel, col. 1010. Que voilà une doctrine bien établie! Lamennais aussi arguait de ce besoin de certitude pour fonder son système du consentement universel : il nous faut une raison infaillible qui nous garantisse la possession de la vérité; or la raison individuelle ne l'est pas; il faut donc que la raison générale le soit. Les ontologistes usent d'un argument aussi simpliste : ou l'ontologisme, ou le psychologisme. pas de milieu; or le psychologisme est impuissant à satisfaire notre besoin de sécurité; donc l'ontologisme est vrai. La peur est souvent mauvaise conseil.

traduite par Cnnguilhem, 1927; Boyer. *Christianisme et néo-platonisme dans l'œuvre de saint Augustin*, 1920; *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, 1921; Bédier. *La théorie de la connaissance dans la philosophie de Malebranche*, 1929; Cognât. *Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique*, 1859; Cornoldi. *L'ontologisme*, 1881; Debril, *Histoire des doctrines philosophiques du XVIII^e siècle*, 1859; Delbos, *La philosophie française*, 5^e édit., 1919; Dupont. *Ontologie*, Louvain, 1875; *La philosophie de saint Augustin* (extrait de la *Revue catholique de Louvain*), Louvain, 1881; Dutertre. S. J., *Réfutation d'un nouveau système de métaphysique proposé par le P. XL., auteur de la Recherche de la vérité*, 3 vol., 1715; Ferrat. *Études sur la philosophie en France au XIX^e siècle*, 1887; Ferri, *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XVIII^e siècle*, 2 vol., 1861; Fiorentino, *La filosofia contemporanea in Italia*, Naples, 1870; Franck, *Philosophes modernes, étrangers et français*, 1879; Franzelin, *L'œuvre de saint Augustin secundum naturam*. Borne. 2^e édit., 1876; Gélger, *Der Einfluss der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart*, Fribourg-en-B., 1926; Gentile, *Rosmini e Gioberti*, Pise, 1899; Geyser. *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Münster, 1923; Gilson, *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie en Belgique*, Alost, 1891; Et. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, 1921. et *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 1929 (ces deux ouvrages contiennent une abondante bibliographie); Gioberti. *Introduction à l'étude de la philosophie*, trad. Alary, 1815; trad. Tourneur et Défourny, 1817; Gouhier. *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, 1926; Grahsmann, *Die Grundgedanken des hl. Augustins über Gott und Serie*, Cologne. 1910; *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheit*, Erkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin, Münster, 1921; Gras. *Das schauende Erkennen bei Augustinus*, Fribourg. 1922; Henry, *Le traditionalisme et l'ontologisme à l'université de Louvain (1833-1865)*. dans *Annales de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain*. 1921; Hensen, *Die unincultbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustin*, Paderborn, 1919; *Der augustinische Gottesbeweis historisch und methodisch dargestellt*, Louvain, 1920; *Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart*, Stuttgart, 1921; Hontheim, S. J., *Institutiones theologiae*, Fribourg-en-B., 1893; Lugonin. *Ontologie ou étude de la pensée*, 2 vol., 1856; D'Hulst. *Mélanges philosophiques*, 1892; Jacobs, *Note sur la vie et les travaux de G. C. Labrousse*, dans *Annuaire de l'université de Louvain*, 1876; Kleutgen, *L'ontologisme juge par le Saint-Siège*, trad. Sleep, 1867; Lalorêt, *La vie et les travaux d'Arnold Janssen*, Bruxelles, 1853; Lennerz. S. J., *Xaturliche Gattung der Kirche in den letzten hundert Jahren*, Fribourg-en-B., 1926; Lepidi, *Histoire de la philosophie-théologie de l'ontologisme*, Louvain 1871; Liberatore, *Delta di filosofia*, Parle prima : di qual modo moderni sistemi /Huso/ici, Borne, 1857; *Théorie de la connaissance intellectuelle d'après saint Thomas*, trad. Sudre, Tournai, 1863; A. de Margerie, *L'œuvre de saint Bonaventure*, 1855; Mariano, *La philosophie contemporaine en Italie*. 1868; Michelitsch, *Einleitung in die Erkenntnistheorie*, Vienne, 1910; De Nardi, *Gioberti e il panteismo*, l'Orléans, 1901; Padovani, *Gioberti e il cattolicesimo*. Milan, 1928; Palhoriès. *Rosmini*, 1908; *Gioberti*, 1929; Peltier, *L'ontologisme*, 2^e édition, augmentée... et d'une étude approfondie de l'ontologisme, 1862; Philibert. *Philosophie der Erkenntnis*, für denkende Philosophen der neuesten Zeiten, Nuremberg. 1792-1798; Pompa. *L'Italia filosofica nel medioevo*, S. ilerne. 1379; Bamière, *De l'unité dans l'ontologie*, de la philosophie au sein des écoles scolastiques. d'après les récentes décisions du Congrès des congrégations romaines, 1862; Humain, S. J., *Srimza di filosofia interiore*, P. ilvniic, 1813; Kosmnl, *Xoivel rssi sur l'origine des idées*, trad. Xndré, 1811; Bothrniic, S. J., *Institutiones philosophiae*, l'Orléans et Paris. 2^e édit., 1816; Saittn, *Il pensier di Gioberti*, Florence, 1917; Schmid, *Erkenntnistheorie*, 2 vol., Fribourg-en-B., 1890; Sordi. *I primi elementi del sistema di Gioberti*, diatngizziti fra lui e un lettero dell'opera sua, Naples, 1819, Spaventa. *La filosofia di Gioberti*, Naples, 1863; *La filosofia tutta su relazioni m la filosofia europea*. Bari, 1909; Stahl, *Die naturliche (oltrsrkrntntnis ans der Lehre der Natur dargelegt*, Batisbonne. 1869; Slaudennuicr, *Dir l'œuvre de l'idée*, (n Vrrbiridung mit

elncr EntioicktungsgeschlchU der ldrnrlhr und der Lfhr
 l»un götlHchen Logos, I. i dc l'ouvrage ntltilé : *Philosophic*
d(\ Jirlxlrnlums oder Melaphsik der Hl. Schrl/I, Gh***cn,
 IS IO; Symphorien, O. L'itinéraire dr l'esprit vers Piru
 dr saint Bonaventurr,dans *Annales de Γ/nstitiil supérieur dr*
philosophie de Louvnn, Louvain 1921; Trullrl, *Examen des*
doctrines dr l'tosrnlnl, trad. Silvestre do Sari, 1893; Vacant,
Études lhéologiques sur 1rs constitutions du concile du Vati-
can, Lyon cl Puns, 1895; Wernrr, *Hie ilalcnische Philoso-*
phic des neunzehnten Juhrrundrrls, t. n, Vienne, 1885;
 Dr Wulf. *Histoire dt la philosophic cn Htlgiqu*, Louvain,
 1910; Zarelli, *Sistema fillosofco di Gioberti*, 1818; Zigliam,
Delhi luce inlcllctuali c drll'Ontologhmo, Home, 1871. *r
 trouve im\ t. n rt in des (*Euvres philosophiques*, Inid
 Murgce, Lyon. 1881.

Λ. l'osck.

ONYMUS Adnm-Joeeph, ecclésiastique et théo-
 logien allemand (1751-1836). - Né Λ Würzburg
 vil 1751. entre au séminaire en 1770, prêtre cn 1777.
 il fut appelé en 1782 au poste dc sous-directeur du
 séminaire. Docteur en théologie la inéiic année, il
 devient l'année suivante, par la mort dc l'cx-jésuite
 Ilolzchiu, professeur d'exégèse à la L'acuité de théo-
 logie. tout en conservant ses fonctions au séminaire.
 Il les abandonne en 1789. pour d'autres postes dans
 l'instruction publique. Malgré les vicissitudes dc
 l'époque (la principauté ecclésiastique dc Würzburg
 est supprimée et le pays rattache à la Bavière), il
 conserve su chaire à l'université jusqu'en 1809, date
 à laquelle la faculté dc théologie est incorporée au
 séminaire, tandis que la plupart des professeurs sont
 mis à la retraite. La faculté rétablie cn 1815. Onymus
 y occupe la chaire de dogmatique jusqu'en 1821;
 il se retire alors comme doyen du chapitre cathédral
 cl vicaire général. Il meurt le 9 septembre 1836.

Durant la première partie de sa carrière, Onymus
 fut très attaché aux conceptions dc *VAu/klûrung*
 (nous dirions le libéralisme doctrinal). Plusieurs de
 ses productions du début reflètent ces idées; et l'on a
 critiqué aussi un certain nombre de scs démarches. Il
 s'est bien assagi par la suite, cl il méritera dc recevoir
 du nonce de Munich, au nom du pape Léon XII. une
 lettre fort élogieuse pour deux <'c scs derniers ou-
 vrages. Texte de cette lettre dans *Tûbingtr theolo-*
gische Quartatschri/t, 1825, p. 179 (la date de 1821
 donnée par les bibliographies, tient à une modifi-
 cation de la dernière heure arrivée dans la composi-
 tion du numéro).

La liste de scs productions qui paraît d'abord Im-
 pressionnante, ne doit pas faire illusion : beaucoup
 ne sont «pic de très minces plaquettes : L *Dissertatio*
*exponens Justini M. de prwdpuis religiwr Christiana**
dogmatibus sententiam, Würzburg, 1777. disserta-
 tion de débutant,dont Maran a fourni l'essentiel; c'est
 Onymus qui a surveillé la réimpression des *Œuvres*
 dc saint Justin, qui forment les 3 premiers volumes
 des *Opera polemica SS. Patrum* publiés par Oberthûr,
 Würzburg, 1777 (simple reproduction de Maran).
 2. *Die Weisheit Jesu Syrachs Salin aus dem Grtech.,*
nul erlitutcrnden Anmerkungen, Würzburg, 1786.
 3. *Entivur/ zu einer Geschichb des Elbellesens*, Würz-
 bourg. 1786, exprime un certain nombre d'idées ex-
 trêmement hardies sur les méfaits de la Scolastique ct
 même de la messe en latin. I. Des idées analogues
 mais un p* u plus modérées sc retrouvent dans le
Dc usu interpretationis allegoriae in Novi Furdcris
tabulis. Bambi rg ct Würzburg, 1803. 5. *Geschichte*
des Allen und S'euen Testaments, 5 vol., Würzburg,
 1787-1802; exposé très simple cl populaire dc l'his-
 toire sainte. 6. *I'cbcr die X'erhûUnisse der katho-*
lischen Kirehe, Würzburg, 1818, exposé très rapide
 et sans aucune prétention de la constitution eccle-
 siastique, «les rapports «le l'Église cl de l'État, soit
 en pays catholiques soit en pays protestants. C'est
 un des ouvrages qui méritèrent l'approbation cl- i

dessus mentionnée. — 7. *Programma de eo quod /ustum*
est circa rationem et revelationem, Würzburg, 1810.—
 8. *Die Dûmonenlehrc der Alien oder die Idee des Gott-*
lichen in Ihrre Ausariung bei den Aegyptern, Phôni-
ciern und Griechen, Würzburg. 1822. programme «le
 rentrée, où l'auteur prend comme guide b *Prépa-*
ration évangélique d'Eusèbe. 9. La petite plaquette
 intitulée : *Presbyterium ejusque partes in regimine*
Ecclesln?, Würzburg, 1821. est le discours d'adieu a
 la faculté; elle expose rapidement la place qu'ont
 les prêtres dans les conseils de l'Église. ct tout parti-
 culièrement auprès dc l'évêque. 10. Beaucoup plus
 volumineux que tous ccs travaux réunis est un manuel
 dc dogmatique en allemand. *Die Glaubenstehre der*
katholischen Kirehe practisch vorgrlragen, 3 vol. in-8.,
 Soultzbach, 1820-1823, divisés suivant les *traités théo-*
logiques : t. t. Dieu, la création, la providence; t. il
 la rédemption; t. m, grâce, sacrements, lin dernières,
 (.hose intéressante à signaler, cc manuel reçut la
 lettre d'approbation «font nous avons parlé. Cet
 ensemble est complété par un xolume de dogma-
 tique générale paru en 1823. *ibid Die Prineipien der*
Glaubenstehre der katholischen Kirehe. Tout cela reste
 dans l'honnête médiocrité du bon manuel. — 11. L'n
 volume paru en 1826 ajouta à ccttc théologie élémen-
 taire la partie morale : *Die Glaubens-und Sitlenldire der*
kathol. Kirehe (2' r Theil, *die Siltenlehrc*), Soultzbach,
 1826. L'est plutôt un grand catéchisme; de même que
 12. *Die Lehre von den Heilsnütteln, irelche die christ-*
hehe Keligion darbietet, kateehetisch ourgetragen. Soultz-
 bach. 1824. Onymus a publié aussi en 1827 ct
 1831 deux volumes d'homélies et méditations sur la
 vie de Jésus-Lhrst.

Dans l'ensemble œuvre assez modeste, bien carac-
 téristique de la pauvreté de l'enseignement acade-
 mique dans l'Allemagne nouselle du xtx* siècle.

L'essentiel de la biographie, avec renvoi à <ics ouvrages
 plus détaillés, dans *Allgcmcinr dcultxchr lliographie*. I. XXIV,
 Ix'iprig, 1887, p. 350-361; bibliographie complète dans
 Λ. llulnd. *Send cl cil.r pro/essorimi .SS. theologhr qui*
Wirceburgl... docuerunt, Würzburg, 1835; le tout fondu
 dans *Kirchrnlexikon*, t. ix, 1895. col. 865.

I A'tsxx

OOMS Jean-Baptiste, ecclésiastique flamand
 (1656-1710). Né à Ghccl (prov. d'Anvers), il fit scs
 études «le philosophie et dc théologie û Miuvain, en-
 seigna la théologie au séminaire «le (iand, fut chanoine
 puis curé de Saint-Bavon. en cclte même ville, cl
 mourut à Ghecl le 21 juillet 1710. Il a publié. 1. *Vie*
de la vénérable Mere Fran^alc Tassin, morte à Saint-
 Omer en 1612 (cn flamand); Paquot Ignore la date de
 la P* édition; autres édit. : Gand, 1717, 1721.—
 2. *Explication dc la dévotion au Sacré-Ccrur de Notre-*
Seigneur Jésus-Christ, Gand. 1701, intéressant par sa
 date. - 3. *Explication de la vie ct des mystères dc la*
très sainte vierge Marte, Mère de Dieu, et aussi des
autres /êtes principales de la sainte Église et des temps
dc dévotion (en Ihunand). Garni, 1703, 1706, 1707,
 1710. 1711. 1715. 1711; les apocryphes ont été abon-
 damment mis à contribution, comme aussi les révê-
 lations et les pieuses conjectures. L *Pieuse théologie*
ecclésiastique des vertus, tirée de l Écriture sainte el des
saints Pères principalement des deux docteurs meUt/lues
saint Augustin et saint Hcrnard (en flamand). 3 vol.
 in 1°, parus à (iand. 1708 1712; t. i. vertus en générai
 ct foi; t. n, espérance el crainte de Dieu, t. ni. cha-
 rité; elle est moitié ascétique, moitié scolastique .
 (Pnquot).

PiKpiol. *Mcnuurr^ p^>ur servir a l'histoire littéraire des*
 t. xn. Louvain, 1768, p. 327-3JI; reproduit avec
 quelque* modification* <hin* *IHografthle natloruite de Hcl-*
ûique, t. xv». Bruxelles. 1901. col. 207-208; Hurler, Xornrn-
 <lutor, 3. étliil., t. iv. col. 717.

E. ÀMAAN.

OPÉRATIONS. — Voir art. Hypostatique (*Union*), t. vn, col. 567, et Monothéisme, t. x, col. 2308 sq.

OPHITES. — Sectaires gnostiques, tirant leur nom du rôle que jouait le serpent (βφι) dans leur culte ou dans leurs mythes. I. Les ophites d'après les critiques modernes. II. Les ophites dans l'ancienne littérature chrétienne (col. 1067).

I. Les ophites d'après les critiques modernes. — 1° *Ophites au sens strict.* — Au sens étymologique du mot, le nom d'ophites devrait être réservé aux sectaires qui pratiquaient le culte du serpent, ou attribuaient à un serpent plus ou moins mythologique une place dans leurs explications cosmologiques et religieuses. — En fait les anciens écrivains ecclésiastiques nous font connaître des sectaires qui se donnaient, ou à qui l'on donnait, ce nom d'ōpiivot ou (l'βφίτοι. Les *Philosophoumena* décrivent également une secte de naasséniens, et font remarquer que leur nom dérive de l'hébreu *naas* (nûhàs) qui signifie serpent ; en toute logique, il conviendrait donc de compter aussi ces naasséniens comme des ophites. A ces ōφίῳνοι, à ces *ophite*, à ces naasséniens s'applique en rigueur de terme le nom d'ophites.

2° *Ophites au sens large.* — Mais à ces ophites au sens strict, diverses considérations émises par les modernes historiens du gnosticisme ont conduit à joindre un très grand nombre de sectes dans la doctrine desquelles le serpent joue un rôle plus ou moins accusé. C'est ainsi que beaucoup de critiques font de l'ophitisme un immense groupe englobant finalement toutes les sectes gnostiques qui ne sont pas désignées par le nom de leurs fondateurs. En d'autres termes, si l'on considère les sectes gnostiques comme un ensemble plus ou moins homogène, on y distinguera d'une part les groupes portant un nom propre : marcionites, basilidiens, valentiniens, etc. (Faulstich part, les ophites.

Telle est la position adoptée par B. Liechtenhan dans l'art. *Ophiten* de la *Protest. Heilecncyklopädie*, t. xiv, 1901, j). 101-113, par E. E. Scott, dans l'art. *Ophitisni* de l'*Encyclopedia of religion and ethics*, t. ix, 1917, p. 199-501 ; c'est celle qui a été établie en somme par les travaux de C. Schmidt, *Gnostische Schri/ten in koptischer Sproche aus dem Codex Bezae Cantabrigiae*, Leipzig, 1892, *Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchrist. Lit.*, t. vm, fasc. 1 et 2 ; de A. Hunig, *Die Ophiten*, Berlin, 1889 ; de W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingue, 1907, pour ne parler que de travaux relativement récents.

Voici les sectes que, dans ces conditions, B. Liechtenhan croit devoir rattacher à l'ophitisme : 1. Les barbeliotes d'Irénée, I, x.xix. — 2. Les ophites d'Irénée, I, XXX. et d'Épiphane, *Heres.*, xxxvn. — 3. Les ophiens d'Origène, *Cont. Cels.*, VI, xxiv-xxxii. — 4. Les naasséniens d'Hippolyte, *Philos.*, V, vi-xi. — 5. Les pérates d'Hippolyte, *ibid.*, V, xii-xvm. — 6. Les adeptes de Justin le gnostique, signalé par Hippolyte, *ibid.*, V, xxm-xxvm. — 7. Les séthiens d'Hippolyte, *ibid.*, V, xix-xxii. — 8. Les séthiens décrits par Épiphane, *Heres.*, xxxix. — 9. Les archonites d'Épiphane, *Heres.*, xlv. — 10. Les sévériens d'Épiphane, *Heres.*, xlv. — 11. Les sectes d'où sont sortis la *Pistis Sophia* et le premier livre de Jéd. Le premier de ces ouvrages dans le t. i des *Koptisch-gnostische Schri/ten* du *Corpus* de Berlin (1905) ; le deuxième dans *Texte und Untersuchungen*, t. vm, fasc. 1 et 2. — 12. Les adultes d'Irénée, I, xxxi, et d'Épiphane, *Heres.*, xxxvii. — 13. Les nicolaïtes d'Irénée, I, xxxvi. 3 (ci. Clément d'Al., *Strom.*, III, iv) et d'Épiphane, *livres.*, xxv. — 14. Les antitactes de Clément. *Strom.*, III, iv, *P. G.*, t. vm, col. 1137 C. — 15. Les prodiens, Προδίου, mentionnés au même endroit,

col. 1136 A. — 16. Les sectaires impurs désignés par Épiphane sous le nom de gnostiques ou borborites (phibionites, barbeliotes, borboriens, stratiotiques coddicns), *livres.*, xxvi.

De son côté E. E. Scott mentionne comme rentrant dans le groupe des ophites au sens large : les calnites, pérates, séthiens, gnostiques d'Irénée (I, xxx), naasséniens, barbeliotes, sévériens, nicolaïtes, archonites, disciples de Justin. Les deux listes se superposent à peu près, car il y a dans la liste de B. Liechtenhan des numéros «pii font double emploi.

3° *Doctrines générales des ophites au sens large.* — On remarquera que beaucoup de ces sectes ont déjà eu ici leur notice spéciale, sans que l'on se soit préoccupé, d'ailleurs, de marquer très exactement leur degré de parenté, (l'est à établir cette parenté que se sont appliqués les critiques signalés plus haut et, sans faire état des divergences assez notables qui séparent les divers groupements, B. Liechtenhan a cru pouvoir établir une sorte «l'ophitisme type, dont il indique les grandes lignes, en prenant comme point de part l'hymne des naasséniens, tel qu'il est rapporté par Hippolyte, *Philosophoumena*, V, x, 2, édit. P. Vindland, p. 102-103 ; *P. G.*, t. xvi c, col. 3159. Et voici comme il le décrit :

Au sommet des choses, l'Être suprême, appelé aussi le *Premier homme*, être inengendré, inaccessible, dont l'expansion ou le développement amène la naissance, la prolifération d'autres êtres spirituels, en nombre variable selon les sectes. En face de ce monde spirituel le chaos, désigné en certaines sectes comme le serpent ou le dragon. De la chute en ce chaos de divers éléments du monde spirituel naît le monde mêlé, dont l'origine est diversement décrite, mais où se rencontre toujours une lutte entre les éléments chaotiques ou matériels (hyliques) et les éléments d'ordre spirituel. Ceci est particulièrement remarquable dans l'homme, qui appartient au monde matériel, est une créature «les puissances hylicpies, mais porte néanmoins en lui des traits du monde supérieur. La rédemption consistera précisément à faire revenir à ce monde de la lumière les particules «pii sont tombées dans le monde mêlé. Or cette rédemption se fait à l'encontre du démiurge (Jaldabaoth, Sabaoth, etc.) être borné, sinon malfaisant, et qui, à peu près dans toutes les sectes, est assimilé au Dieu de l'Ancien Testament. Le réalisateur de la Rédemption est toujours un être du monde supérieur, Sôter, le Christ, Jésus, être céleste qui apporte aux hommes la connaissance «le la sphère supérieure et les y élève par le fait. En quelques sectes, il est vrai, le rapport n'apparaît pas très clairement entre cet être céleste et le Jésus «le l'histoire ; quelques-unes mêmes font jouer ici au serpent un rôle qui nous transporte dans une sphère d'idées assez différentes mais, pour l'ordinaire, le lien n'est pas rompu qui tient unie la mythologie gnostique, avec les réalités de l'histoire chrétienne «lu salut.

Quoi «pi'il en soit, «l'ailleurs, l'œuvre du rédempteur apparaît surtout comme la dispensation d'un enseignement. Le Sauveur vient fournir aux éléments emprisonnés dans la matière la connaissance (gnose) nécessaire pour se dégager de celle-ci. Tous les individus ne sont pas également réceptifs «le cette gnose. Ceux-là même qui la reçoivent ont encore besoin pour échapper, après leur mort, à l'emprise «lu monde hylique d'avoir reçu, durant leur vie, les formules et les mots de passe «pii seuls permettent «le franchir sans danger les diverses zones «les deux et «le rentrer dans le monde «le la lumière. Toutes les sectes en question ont donc une organisation plus ou moins compliquée d'initiations, de mystères, de consécutions. «le rites magiques. Certains des livres qui

c» sont émanés, les livres de Jéû par exemple sont des recueils de talisman et de formules, propres à ouvrir les diverses entrées qui mènent au monde supérieur. Cette pénétration, en définitive, ne dépend guère de l'attitude morale que l'homme aura gardée pendant la vie. Cela ne veut pas dire, au reste, que les sectes en question professent toutes l'indifférentisme moral. Pour quelques-unes, nettement antinomiques, leur caractère licencieux paraît incontestable; elles ne doivent pas être la majorité; on trouve chez nombre de sectes un ascétisme, poussé jusqu'à l'exagération, et de vives protestations contre les écarts moraux des gnostiques libertins.

4° *Traits païens plus accentués.* — Tout en acceptant l'ensemble de ces traits, E. F. Scott en souligne quelques autres qui lui paraissent d'importance. Il insiste sur le nom d'*Anthrôpns*, donné à l'Être suprême, sur la présence aussi d'un principe féminin suprême, la *Mire* qui préside à l'œuvre de la rédemption, mais surtout il met l'accent sur le caractère mythologique et astral du système. En particulier, à la suite de H. Beitzcnstein (dans son *Poimandrès*, Leipzig, 1904), il attire l'attention sur le fait que les archontes ou princes du monde inférieur ne sont pas autre chose que les divinités planétaires, et que leur chef, Jaldabaoth, est tout simplement la planète Saturne. Surtout il fait bien voir que, dans tous ces groupements, l'essentiel ce sont beaucoup moins les croyances incorporées dans les mythes que les observances d'ordre plus ou moins magique. Les mythes semblent plutôt venus après coup pour rendre compte des observances. La grosse affaire, en toutes ces sectes, c'est d'obtenir, par les initiations, les mots de passe, les talismans qui permettent d'échapper au destin inéluctable qui pèse sur les non-initiés. Sans insister autant que le fait Beitzcnstein sur le fait que la gnose n'est qu'un moyen de ruser avec *Γελῶμενη* (le *fatum*), avec les influences sidérales etc., notre critique ne laisse pas de mettre l'accent sur ce fait que les groupes en question sont moins des écoles que des confréries, des *thiases*, des religions de mystères. Enfin et surtout il fait cette remarque importante que les systèmes ophitiques semblent beaucoup moins imprégnés de christianisme que les écoles classiques du gnosticisme. Chez certains, pense-t-il, on voit de Cds et d'Origène, nicolaïtes, archontiques la figure du rédempteur csl absente; chez d'autres (pérates d'Hippolyte), le rédempteur apparaît comme un être purement mythologique et métaphysique, sans rôle historique; même dans les systèmes qui identifient le rédempteur avec le Jésus de l'histoire, les éléments chrétiens ne semblent guère qu'une broderie appliquée sur un fond païen. Un exemple curieux est fourni par le texte naassénien inséré dans la notice d'Hippolyte, *Phitosophoumena*. V, vn, 3-ix, 8, Wendhind, p. 79-99; *P. G.*, t. xvi r. col. 3127 A-3155 A. Voir ci-dessous col. 1<»72.

5° *Date d'apparition.* Nous aurions donc affaire, au dire de E. F. Scott, avec un groupe de systèmes largement diversifiés, où transparaissent des débris assez facilement discernables de mythologie (et il faut ajouter d'observances) babylonienne, persane, syrienne, égyptienne. Sans vouloir nier que des éléments chrétiens entrent dans ce magma, il n'est que juste de reconnaître que, dans ce syncrétisme, la part des superstitions païennes est considérable. Et cela pose la question des origines de ce mouvement qui, à tout prendre, se distingue de manière assez nette du gnosticisme classique. Vient-il avant, vient-il après?

Après avoir signalé la position que prend à l'égard de ce groupe E. de Fayc, dans son ouvrage *Gnostiques et gnosticisme*, 2^e édit., Paris, 1925, E. F. Scott ne croit pas pouvoir s'y ranger. Au dire d'E. de baye,

l'ensemble des sectes un peu bien arbitrairement groupées sous la rubrique ophilisme serait relativement récent; il s'agit, en dernière analyse, d'un mouvement qui est en dépendance étroite des doctrines anti-bibliques de Mardon. La variété des mythes sous lesquels s'abritent cette doctrine, tient proprement à la déliquescence des croyances qui ont exploité les grands systèmes gnostiques de la première moitié du n^e siècle; le fait que souvent des mythes contradictoires se rencontrent dans un groupe donné tient à la contamination réciproque des sectes, qui ne se faisaient pas scrupule de s'emprunter les unes aux autres leurs livres sacrés, au besoin leurs observances. Et tout ceci témoignerait, à en croire E. de Fayc, d'une époque tardive.

Cette argumentation n'a pas convaincu E. F. Scott. Tout en reconnaissant que ces contaminations rendent assez bien compte de l'état final des sectes, tel qu'il se constate au m^e et au iv^e siècle, il estime qu'il n'y a pas lieu de reculer l'apparition de celles-ci à la date tardive que propose le critique français. Et à la suite de Beitzcnstein et même de Bousscl. il pense qu'il y a tout avantage, si l'on veut comprendre le mouvement gnostique, à remonter le plus haut possible l'origine des sectes anonymes groupées sous le nom commun (l'ophitisme. Cclsc, vers 170, connaissait des <ophicns>; est-il admissible qu'à cette date les grandes écoles gnostiques eussent déjà commencé à se désintégrer? L'influence de Marcion sur quoi insiste E. de Faye n'est pas démontrable; sans doute les sectes ophitiques identifient-elles presque toutes le démiurge, le recteur du monde d'en bas, avec le Dieu de l'Ancien Testament. Mais ce pourrait-être là une assimilation tardive; le Jaldabaoth de ces sectes ne serait-il pas simplement la planète Saturne, le dieu du septième ciel, dont le rôle csl si considérable dans les religions astrales? On ne saurait méconnaître, d'autre part, et B. Beitzcnstein les a fort bien mises en évidence, les affinités de ces doctrines ophites » soit avec l'hermétisme, soit plutôt avec les idées des sectes païennes que nous fait connaître la littérature hermétique. Or, ces sectes sont vraisemblablement préchrétiennes: elles précèdent, en tout état de cause, l'apparition du gnosticisme classique. Enfin, quoi qu'il en soit de certains détails qui paraîtraient indiquer l'influence des grandes écoles gnostiques, il y a à peine trace, dans l'« ophilisme », de leurs développements les plus caractéristiques: la doctrine des cons, la chute de Sophia. Si les systèmes ophites provenaient de combinaisons plus ou moins diversifiées entre des systèmes antérieurs plus vastes et surtout plus scientifiquement ordonnés, ces traits se seraient, sans nul doute, accentués davantage.

De ces considérations, qui ne sont pas toutes d'égale valeur, E. F. Scott conclut que les sectes ophitiques, quoi qu'il en soit des prolongements ultérieurs qu'elles ont pu avoir, ont pris naissance *au début* de ce qu'on est convenu d'appeler le gnosticisme chrétien. Elles se relient très étroitement aux innombrables sectes théosophiques. Les unes strictement païennes, les autres plus ou moins touchées par les idées juives, qui ont pullulé en Égypte et en Orient durant l'âge du syncrétisme religieux. Leur apparition marque le début de l'alliance de ces sectes païennes avec le christianisme naissant. Dans le fond, pourtant, elle ne furent pas transformées par l'apport des idées chrétiennes et c'est bien avec des païens que l'on continue à avoir affaire.

On ne saurait méconnaître ce qu'il y a de juste dans beaucoup de ces remarques, de séduisant dans la synthèse où elles s'encadrent. Mais la synthèse elle-même est-elle aussi solide que le pensent ses auteurs? Peut-être y a-t-il eu un peu de hâte à grouper sous

une étiquette commune «les sectes qui présentent en somme «le notables écarts de doctrine, soit «lans la théorie, soit dans la pratique. Comme le dit très justement E. de Faye : La tradition nous les livre pêle-mêle confondues en un bloc qui ressemble à un chaos. Pour débrouiller ce chaos, il ne suffit pas de changer la rubrique qui sert à le désigner, ou «l'affirmer que ce chaos est pour ainsi dire le limon primitif ou ont ensuite pullulé les sectes gnostiques, encore moins d'attribuer à ce bloc informe d'écoles et «le sectes une commune théologie en systématisant leurs diverses doctrines. * *Gnostiques et gnosticisme*, 2^e édit., p. 350. Nous pensons donc ne pas faire œuvre totalement inutile en analysant les données qui nous sont fournies par l'antiquité sur le compte des ophites. Nous réservons d'ailleurs ce nom aux sectaires qui sont expressément appelés ainsi par ces documents, et aux naasséniens qui, scion l'étymologie de leur vocable, doivent en être rapprochés. Les données patristiques relatives aux sectaires englobés par la critique moderne sous le nom d'ophites ont été ou seront exposées aux articles respectifs qui les concernent.

II. Les ophites dans l'ancienne littérature chrétienne. Nous traiterons sous deux rubriques distinctes des ophites et des naasséniens sans rien vouloir préjuger de leur identité ou de leur distinction.

1. Les *ophites proprement dits*. Les témoignages qui les concernent peuvent se sérier ainsi chronologiquement : Diverses affirmations de Celse, vers 170, rapportées par Origène, et qui sont les plus anciennes attestations; une notice de saint Irénée. *Cont. hères.*, L. xxx; quelques mots de Clément «l'Alexandrie; une description fournie par le *Syntagma* d'Hippolyte et qui s'est conservée dans le Pseudo-Tertullien; enfin la notice fournie par saint Epiphane, *Hères.*, xxxvn.

2. Celse, son témoignage. critique qu'en fait Origène (Textes dans Origène. *Contra Celsum*, VI. 21-39, P. G., t. xi. col. 1328-1357). Dans les passages qui précèdent. Oise ayant comparé, pour en diminuer l'originalité, divers enseignements chrétiens aux dogmes platoniciens, entreprend maintenant de les mettre en parallèle avec ce que proposent diverses religions de mystères. en particulier le mithriacisme. S'étant procuré sur «une mystique de chrétiens » τελετήν *ἡ* χριστιανῶν, η. 21. «les détails curieux, il voudrait faire croire à ses lecteurs que c'est là enseignement courant des disciples de Jésus et que donc ceux-ci diffèrent à peine des sectes mystiques de l'époque.

Comme point de départ «le sa description de ce mystère chrétien », il prend un dessin qu'il s'est procuré et dont, évidemment, le propriétaire lui a donné l'explication. Autant qu'il est possible de se représenter ce diagramme, il «levait avoir quelque analogie avec les figures que remplissent le livre «le Jéu : Deux parties dans le dessin, séparées par un gros trait noir; le monde d'en haut, le monde d'en bas. Dans le monde «l'en haut «leux personnages, le Père, le Fils, ce dernier portant sans doute le nom de Christ, car il parle d'une onction qu'il a reçue. Dans le monde d'en bas, un mourant aux prises avec l'agonie, autour de lui des anges «le lumière, mais aussi des archontes mauvais. Il doit s'agir pour l'âme «lu moribond d'échapper à l'emprise «le ces puissances aux formes extérieures redoutables, pour pénétrer «lans le monde supérieur; il est question «le formules qui doivent ouvrir certaines portes» «le tout un rituel magique que (Celse rapproche expressément d'autres conjurations. Ce schéma simplifié que nous donnons ne rend pas compte «le toute la complexité du diagramme, en la description duquel l'auteur se perd un peu; dans les cercles qui s'entrecroisent, dans les figures

plus ou moins mythologiques qui l'encombrent, il a remarqué divers personnages qu'il nomme : l'Eglise, la Circoncision, Pronicos; il a vu aussi l'arbre «le vie, bien d'autres choses encore. Détenons au moins, entre les diverses gloses dont Celse coupe sa description, celle-ci qu'il n'a guère pu inventer : Le chef des archontes mauvais n'est autre que le Dieu «les Juifs, à qui Moïse attribue la création du monde; ce Dieu est, par les adeptes, considéré comme maudit, depuis qu'il a lui-même maudit le serpent «pii avait révélé aux hommes la connaissance du bien et du mal. Utiliser pour la reconstitution du texte «le Celsus, Th. Keim. *Celsus' wahres Wort*, Zurich. 1873, p. 86-91. Voir dans A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig. 1881, p. 277-283, un essai d'interprétation «lu diagramme de Celse.

Somme toute, ces quelques traits qui témoignent de l'opposition à l'Ancien Testament, d'autres qui font songer au christianisme (mention du Père, du Fils ou Christ, de l'Eglise) se pourraient facilement disjoindre de l'ensemble. Celse voudrait faire croire que ces doctrines plus ou moins extravagantes sont le fait d'un groupe important de chrétiens et il ne serait pas fâché que ses lecteurs prissent tout simplement ses sectaires pour «les chrétiens». Il ne considère que le témoignage même de Celse, la critique moderne arrivera à une conclusion toute différente. Les gens qui faisaient usage de l'image en question étaient à peine frottés de christianisme; nous avons affaire ici avec une thyase quelconque, comme il y en avait tant en Orient, surtout en Egypte; cette loge «l'initiation fournissait à ses adhérents le moyen infaillible de pénétrer de ce bas monde au séjour de l'immortalité bienheureuse. A la différence d'autres loges plus strictement païennes, elle mélangeait à ses doctrines et surtout à ses pratiques théurgiques des recettes empruntées, sans avoir été bien comprises, aux chrétiens avec «pii elle voisinait.

Or, c'est bien en somme ce qu'Origène déclare. Le maître alexandrin s'est donné la peine de rechercher «pii pouvaient être les initiés que Celse avait voulu identifier sans plus à l'Eglise chrétienne, et il a bien vu qu'il ne pouvait s'agir que d'une secte tout à fait obscure, celle des «ophiens », ὀφιοῦται αἰρέσεω ὀφίωνων. Il a même réussi à se procurer le fameux dessin «pic Celse avait utilisé, ou du moins un diagramme très analogue. Le sien donne en effet quelques détails «pic Celse ne fournit pas, les noms par exemple des archontes aux figures monstrueuses: Michel, Sourie!, Hnphael, Caphriel. Tauthabaoth, Erathaoth. *Loc. cit.*, n. 30, col. 1310-11. Mais, quoi qu'en pense E. de Faye, *op. cit.*, p. 359, ces divergences ne tirent pas à conséquence. Origène nous donne aussi plusieurs mots de passe «pie l'initié, μύστη, aurait à prononcer en arrivant aux portes qui donnent entrée aux différents degrés. N. 31, col. 1311-1315. Ce lui est une occasion «l'en nommer les chefs : Jaldabaoth, Jao, Sabaoth. Astaphaios, Ailoaios, Horiaios. Il ajoute qu'il pourrait décrire encore d'autres rites et «l'autres talismans; il lui suffit de faire remarquer «pie les inventeurs du système ne se sont piqués ni «le logique, ni d'originalité, faisant intervenir en un singulier mélange des noms empruntés à la magie. Jaldabaoth, Astaphaios, Horiaios. et les noms divers «pii sont «tonnés à Dieu dans l'Ancien Testament : Jao (Jahvé), Sabaoth, Ailoaios (Elohim), Adonaios (Allouai). N. 32. col. 1315-1318. Faisant allusion enfin à ces vocables que Celse avait accumulés: Eglise, Circoncision, Pronicos, Psyché, il ne peut s'empêcher «le les rapprocher de dénominations analogues qui se retrouvaient chez les Valentinien. N. 35, col. 1319. Origène, on le remarquera, ne

dit pas que 1rs ophiens nient emprunté ces notions aux Valentinien, mais seulement qu'il y n «les ressemblances entre les mythes (les uns et de autres.

Pourtant l'on ne voit pas. dans la description d'Origène, (Foi peut provenir aux * ophiens » leur nom; le culte du serpent n'est pas mentionné et dans les mythes qui sont rapportes on ne voit pas qu'il joue un rôle, à moins que l'on ne veuille retrouver le serpent dans le Léviathan, le grand dragon dont il est question au n. 25. col. 1329. On se rappellera néanmoins qu'Origène ne s'est pas proposé de décrire en détail la secte des ophiens et qu'il a passé délibérément sous silence nombre de détails.

2. *IrWe.* - Sur la fol de Théodore!, *Hieret. /ab.*, l. xiv, /*. G', t. l.XXXUI, col. 361-3b8, les éditeurs d'Irénée ont mis en tête du c. xxx du l. 1 du Con/ri *htrescs*, P. G', t. vu. col. 691-701. qui dans le texte commence par ces mots. *A/ii autem rursus*, le litre : *Dc uphilis et sethianis*. Mieux vaut faire abstraction du dernier mot qui préjuge une identité qui est loin d'être démontrée. En fait, les sectaires décrits ici par Irénée se révèlent les mêmes que les *ôπιται* dont parle Epiphane, *Hures.*, xxxvm.el qu'il distingue des *arftwMjl* dc Γ/ιητγλ. xxxix. D'ailleurs quelques-uns des traits et des vocables qui se rencontrent dans la secte des ophiens de Celse-Origène se retrouvent ici. Mais, tandis (pic les deux alexandrins s'attardaient plutôt aux talismans et à la théurgie de la secte, l'évêque de Lyon, négligeant entièrement ce point de vue. fait une description détaillée de la mythologie complexe (pii justifiait jusqu'à un certain point ces pratiques.

Au plus haut sommet des choses, le Père ou la Lumière, ou le Premier Homme, tous noms indiquant un seul et même être. De lui émane un deuxième principe, le l'ls de l'homme, le Second homme; à côté d'eux un troisième principe, celui-ci féminin : la Première femme ou le Saint-Esprit (dans les langues sémitiques le mol *rdah*, esprit, est féminin) L'union des deux premiers principes masculins avec le troisième féminin, donne naissance au Christ, quatrième principe, et la réunion de ces quatre n'est autre (pie l'Église ou l'éon incorruptible.

En face de cette tétrade voici le chaos, l'eau ténébreuse, l'abîme; c'est tout un. Mais du sein de la Première femme va descendre une rosée de lumière : *humectatio luminis*, c'est Sophia, ou Prunlcos (appelée un peu plus loin la Mère) (elle rosée tombe dans le chaos primordial et les efforts qu'elle fait pour s'en dégager donnent naissance au firmament (pii sépare désormais les êtres d'en bas de la tétrade céleste, ('est dans cette région inférieure (pie naissent de la Mère les archontes, dont Origène a transcrit lui aussi 1rs noms ; Jaldabaoth. Jao. Sabaoth. Xdonæus Ehæus, Ilorwus, Astaphæu*. Bientôt Jaldabaoth est devenu le père d'une Immense lignée d'anges, archanges. vertus, puissances et dominations; ce sont 1rs organisateurs du monde ; alors, se dressant contre la Mère. Jaldabaoth se croit Dieu et Père- Finalement les six premiers archontes, fils de Jaldabaoth. s'essayaient à créer l'homme; ils n'aboutissent qu'à former un être sans force (pii glt et rampe comme un ver. Mais à l'insu de Jaldabaoth. la Mère Introduit en lui un principe supérieur. IAc apparaît. Cependant, du désir de Jaldabaoth pour la matière, était né un fils ayant la forme d'un serpent rl (pii est appelé .Vous. C'est lui (pii, à l'instigation de la Mère, engagera Adam et Ève à mépriser les ordres de Jaldabaoth; ayant mangé du fruit défendu, ceux-ci apprennent que Jaldabaoth n'est pas vraiment Dieu, qu'il y a au-dessus de lui une puissance supérieure. Ils sont punis néanmoins, et placés dans le monde visible. La suite de cette mythologie entremêle au récit

biblique l'action antagoniste du serpent et de Prunlcos ou Sophia, car le serpent qui semblait vouloir d'abord du bien à l'homme cherche maintenant à le dévoyer. On en arrive finalement à la lutte entre Sophia et Jaldabaoth autour de Jésus, lutte où ce dernier succombe. Mais sa défaite n'est qu'apparente, puisque Jésus ressuscite, sinon tout entier, du moins en celle partie de lui-même qui est susceptible de revivre. Remonté au ciel, il recevra les Ames de ceux (pii l'auront reconnu et auront su déposer la chair; elles échapperont ainsi à l'empire de Jaldabaoth.

Tout n'est pas également clair dans la description que fait Irénée de ce mythe compliqué: le rôle du serpent apparaît assez différent aux divers stades. Mais n'est-ce pas un peu l'habitude des mythes de se moquer de la logique? Quoi qu'il en soit de certaines difficultés de détail, on ne voit pas que les mythes abondamment décrits par Irénée soient en contradiction grave avec ce que disent Oise et Origène de la secte des ophiens.

3. (*Ument d'Alexandrie* - Celse et Irénée écrivent sensiblement à la même date; Clément les suit de près. Mais les renseignements qu'il fournit sont bien maigres. Sans doute il donne, *Strum.*, III, n. P. G., t. sin, col. 1129 sq., une énumération assez copieuse de sectes en lutte contre la morale : nicolaïtes. adeptes de Prodicos, antilactes; les ophites ne figurent pas sur cette liste. Mais, plus loin, *Strom.*, VII. xvn. t. ix, col. 553. il indique l'origine des noms qui sont appliqués aux dilTérentes sectes : les unes sont désignées par le nom de leur fondateur (Valentinien, marcionites), d'autres d'après leur pays (phrygiens = montanistes) d'autres d'après leurs dogmes, d'autres d'après les suppositions qu'elles font de l'objet de leur culte, comme les caianistes et les ophiens. al 3è από υποθέσεων καὶ ὧν τετιμήζασ·, ὡ Καλανιστοὶ τε καὶ ο*. Οφίανοι προσχγορευόμενοι. Il peut Vagir ici du culte rendu par les ophiens au serpent et aussi des hypothèses mythologiques par lesquelles se justifiait ce culte.

L *Hippolyte de Home.* Le *Syntagma* d'Hippolyte est à peu près contemporain de cette courte notice de Clément, il contenait une notice sur les « ophites » On sait que le texte du *Syntagma* est perdu, mais qu'il peut-être restitué à l'aide (les données fournies par Pseudo Tertullien. Epiphane et Philastre de Brescia. Dans le cas présent. Philastre apporte peu de choses. *Ihrres.*, i. P. L., t. xn. col. 1113-1115 : 1a* ophite*, dit-il. sont ainsi nommés à cause du culte qu'ils rendent au serpent; le culte se justifie par le fait que le serpent n communiqué à la femme la science du bien et du mal; le serpent a été précipité du premier ciel dans le second (ou dans un autre). Pseudo-Tertullien est un peu plus explicite. *De pnvscript.*, c. xlvh. /< /.. (éd. de 1866), l. il, col. 79-80 ; Les ophites, dit-il. pratiquent le culte du serpent pour la raison ci-dessus donnée; le serpent d'airain dressé par Moïse*, en était une image et le Christ lui-même dans l'Évangile a fait allusion à la puissance du dit serpent. Joa.. m. l L Aussi le* sectaire* font-ils place au serpent dans leur liturgie : *ipsum introducunt ad benedicenda eucharistia sua*. Ces pratiques cultuelles sont justifiées par toute une mythologie (celle-là même que rapportait Irénée, mais un peu simplifiée). Le rôle joué par la Mère (Sophia, l'Touidcos) dans la description de celui-ci est attribué ici directement à Jaldabaoth. Ce sont les efforts de celui-ci pour se dégager de la matière (pii donnent naissance au firmament. lequel va isoler le monde supérieur du monde d'en bas où Jaldabaoth se prétend le seul maître. La création de l'homme est attribuée aux suppôts de celui-ci, mais une étincelle de lumière est déposée en lui à l'insu de Jaldabaoth. Tout ceci est relativement

cohérent; mais on retrouve encore le serpent, vertu émise par Jaldabaoth pour nuire à l'homme, semble-t-il : *Jaldabaoth in indignationem conversum ex semetipso edidisse virtutem et similitudinem serpentis*; c'est le serpent qui révèle à Ève la science de bien et du mal. En d'autres termes, le serpent, au lieu d'être défavorable à l'homme, lui est bienfaisant. Pseudo-Tertullien, sans rien dire du rôle du Christ dans la mythologie ophite, ajoute simplement que ce dernier n'a pas eu une chair véritable : *non in substantia cornis luisse*; et qu'il n'y a pas de résurrection de la chair : *salutem carnis sperandam omnino non esse*.

On remarquera, dans la description ici donnée, la même incohérence que dans celle d'Irénée par rapport au rôle du serpent : il est à la fois l'agent de Jaldabaoth et son adversaire, le bienfaiteur de l'homme et celui qui doit lui nuire. Tout cela peut tenir à la complexité du rôle attribué au serpent par une mythologie très ancienne et dont l'on ne retrouve plus ici que des débris.

5. *Épiphane*. - La notice que l'évêque de Salamine consacre aux ophites, *Hivres.*, xxxvn, P. G., t. xu, col. 641-653, se développe très sensiblement de la même manière que celle de Pseudo-Tertullien, elle dérive donc, comme celle-ci, du *Syntagma* d'Hippolyte. La mythologie ophite est expliquée un peu plus en détail, et le nom de Pronicos que Pseudo-Tertullien ne prononçait pas intervient ici. Mais il n'y a pas de traits nouveaux. Seules les pratiques cultuelles des ophites sont exposées un peu plus au long, et nous trouvons ici l'explication des mots de la notice de Philastre, *serpentem introducunt ad benedicenda eucharistia sua*. < Ils honorent le serpent, dit Épiphane, à cause de la gnose qu'il a apportée aux hommes et ils lui offrent du pain. Ils ont en effet un vrai serpent qu'ils nourrissent dans une caisse. Au moment de leurs mystères on apporte cette caisse et l'on dispose des pains sur une table; on ouvre la boîte, le serpent sort, monte sur la table, s'enroule autour des pains. Telle est pour eux l'offrande parfaite. Et, comme je l'ai entendu dire par quelqu'un, non seulement ils rompent ces pains, autour desquels s'est enroulé le serpent, et les distribuent aux communians, mais chacun d'entre eux baise le serpent lequel est rendu inoffensif soit par quelque moyen charlatanesque, soit par l'action du diable qui veut en somme les maintenir dans l'erreur. Ainsi l'embrascent-ils (ou l'adorent-ils, zpoo*zuovni) et ils magnifient cette eucharistie ainsi consacrée par les enroulements de la bête. Ils terminent leurs rites par une hymne adressée au Père suprême : τω 4νω Πατρι Ορνου 4νζ-πίμποντε . > *Loc. cit.*, η. 5, col. 618.

A lire cette description étrange, il semblerait, que la première partie en est transcrite du *Syntagma*. Épiphane n'y ajouterait que le détail du baiser au serpent, qu'il a appris d'un contemporain. Il faut en conclure qu'à son époque, c'est-à-dire à la fin du II^e siècle, certaines loges d'initiés pratiquaient encore le culte du serpent. Quant à la description du système mythologique, il est fort vraisemblable qu'Épiphane l'emprunte tout simplement au *Syntagma*. Celui-ci, de son côté, peut bien dépendre plus ou moins directement d'Irénée. Il n'y a donc rien d'extraordinaire, à ce que l'on retrouve à deux siècles d'intervalle et sans de grands changements, les mêmes descriptions. Il ne faudrait pas se hâter d'en conclure à une fixité des mythes* qui serait bien invraisemblable.

2' *Les naasséniens d'Hippolyte*. — La contexture de la notice de *Philosophoumena* consacrée aux naasséniens, V, vi, 3-xi, éd. Wiedland, p. 77-101. P. G., t. xvi c, col. 3123-3159, paraît au premier abord extrêmement enchevêtrée. Mais l'hypothèse faite par IL Beitzenssteln, *Poimandrès*. p. 81 sq., permet

de la ramener à un certain nombre d'éléments, qui méritent d'être examinés chacun à part.

Le début, vr, 3 -vu, 2, est une rédaction personnelle d'Hippolyte. Ayant passé en revue dans ses premiers livres, les théogonies et les cosmogonies anciennes, le prêtre romain entreprend maintenant de comparer à ces billevesées les inventions des hérésiarques, et il commence par ceux « qui ont eu l'amlace de glorifier celui qui a été la cause même de l'erreur, c'est à savoir le serpent. » En tête viennent donc les naasséniens, ainsi nommés d'un mot hébreu *naas* qui veut dire serpent; ils s'appellent eux-mêmes gnostiques. Leur dogme fondamental, attesté par de nombreuses hymnes dont Hippolyte donne quelques bribes, c'est la croyance en un être suprême qu'ils désignent sous le nom *iVAnthrôpos* (ou *Adamas*) c'est-à-dire le Premier homme, principe mâle et femelle, doublé d'un *Pils d'anthropos*. De lui émanent l'intelligible, le psychique, le matériel et tout cela se retrouve en Jésus, qui est lui aussi *VAnthrôpos*, et Jésus s'adresse aux trois catégories d'éléments, angéliques (ou intelligibles), psychiques, matériels. Il y a en effet trois catégories d'éléments, comme il y a trois Églises, dont les noms sont respectivement : l'élue, l'appelée, la captive. — Ces indications, qui sont loin d'être claires, sont reproduites telles quelles dans le résumé du I. X, c. ix, p. 268, col. 3119, comme aussi la donnée que les sectaires tirent tout cela de soi-disant révélations faites à Mariamme par Jacques frère du Seigneur. Quelle mensongère prétention! continue Hippolyte, car c'est aux mystères, τελετά, des barbares ou des Grecs que tout cela est emprunté.

La deuxième partie, vu, 3-ix, 9, beaucoup plus longue que la précédente et que la suivante, doit précisément fournir la preuve de cette assertion et son idée essentielle est que ce sont les *mystères de la Mère des dieux* (Cybèle) qui transparaissent à travers toute la mythologie des naasséniens. Pour le faire toucher du doigt, Hippolyte transcrit en effet un long texte religieux de la secte. Ce texte, que IL Beitzenssteln a étudié avec beaucoup de soin, se révèle, même à une lecture superficielle, comme formé de deux catégories d'éléments. La trame est purement et simplement païenne, il s'agit d'une variation sur le thème fourni par une hymne à Attis qui termine le morceau, ix, 8 (on sait qu'Altis joue un rôle considérable dans le mythe de Cybèle, la Grande Mère). Sur cette trame s'insèrent des gloses dont plusieurs raccordent tant bien que mal les faits mythologiques recensés avec des passages de l'Anclon et même du Nouveau Testament. Quant à l'enseignement général qui doit s'en dégager, il reviendrait à ceci d'après Beitzenssteln, op. cit., p. 98-99: il s'agit d'expliquer l'origine de l'homme : celle de son corps déjà est obscure, celle de l'âme l'est encore plus; en réalité la Ψυχή est une parcelle de *VHonune céleste*, d'Avθρωπο. Et cela fait l'objet d'un discours qui, de toute évidence, entend montrer que cette doctrine de Γ'Avθρωπο est la plus ancienne, la plus répandue des révélations, le noyau central de tous les mystères. Nous sommes, on le voit, en plein syncrétisme, et syncrétisme à la deuxième puissance s'il faut considérer comme d'origine naassénienne les gloses bibliques insérées dans le texte. Au syncrétisme païen qui conclut hardiment à l'identité des « mystères » de toute provenance, viennent s'ajouter des traits empruntés au judaïsme et au christianisme.

Dans la troisième partie de la notice, ix, 10-xi, Hippolyte reprend lui-même la parole pour décrire, à sa façon, la secte qu'il vient de montrer en relation «-trotte avec les adorateurs de la Grande Mère. Elle tire son nom, dit-il, du cuite qu'elle rend au serpent. Or, le serpent, d'après eux, c'est l'élément humide,

τὸν θῆιν λέγουσιν τὴν ὑγρὴν οὐσίαν, mais c'est tout aussi bien un principe de vie, d'ordre cl de beauté, une sorte de logos (le mot n'est pas prononcé), immanent au monde. Et Hippolyte de citer, pour conclure, une hymne de la secte, qui est encore ce qu'il y a de plus clair dans cette farrago. On y voit paraître la loi éternelle des choses, la toute première intelligence, et d'autre part le chaos, puis Psyché (l'âme) qui, ayant quitté le monde supérieur, se débat dans le chaos. Mors intervient Jésus : « Vois, Père, dit-il, tous ces maux sur la terre... On cherche à fuir l'amer chaos, et l'on ne sait comment en sortir. C'est pourquoi envoie-moi. O Père, muni des sceaux je descendrai, je traverserai tous les éons, je découvrirai tous les mystères, je montrerai les formes des dieux et les secrets de la sainte route, c'est la gnose je la ferai connaître. »

Si l'on essaie maintenant de reconstituer à l'aide de ces matériaux passablement hétéroclites l'idée générale du système naassénien, on arrive à peu près au résultat suivant. Au point de départ une mythologie nettement païenne et dont les adeptes n'ont point cherché à dissimuler le caractère syncrétique; c'est une des nombreuses transformations du mythe d'Anthrôpos, être suprême d'où dérive, par voie d'émanation, tout ce qui existe (J* compris même le chaos au moins d'après l'hymne). A la suite de catastrophes dont le détail n'est pas donné ici, des parcelles de vie divine sont tombées dans le monde chaotique; les ramener vers le premier principe, c'est l'œuvre du rédempteur, de Jésus. Par la connaissance qu'il apporte aux hommes, par les *talismans* aussi qu'il leur communique (cf. σφραγιδα *tyw* de l'hymne), il leur rend possible le salut. Le mythe païen s'achève en un mystère chrétien. Car les adeptes de ce culte qu'Hippolyte a connus se réclament du titre de chrétiens : De tous les hommes, nous seuls, les chrétiens, nous savons exécuter le rite mystérieux à la troisième porte, oints que nous sommes de l'ineffable onction. ■ ix, 22.

Il ne remarque finale s'impose: On ne voit pas bien la place que tient le serpent dans les mythes et dans les observances cultuelles de ces naasséniens. A deux reprises, vi, 3, et IX, 11, Hippolyte déclare qu'ils tirent leur nom de νῶα, et que νῶα est l'équivalent (Γῶφι; la seconde fois il ajoute qu'ils n'adorent (?) rien d'autre que ce νῶα : τιμῶσι δὲ οὐκ ἄλλο τι ἢ τοῦ νῶα, qu'à leurs yeux, d'ailleurs, νῶα est le nom générique de la divinité, car tout νῶο, tout temple lire son nom du νῶα. Nous sommes en pleine fantaisie. Mais qui est ce *naas*? Il ne fait pas figure, comme chez les ophites décrits ci-dessus, de personnage mythologique. Il est bien plutôt l'un des principes du cosmos, générateur de vie, de beauté, d'ordre, sorte de logos immanent. On remarquera également que les noms étrangers des divers archontes cosmiques que nous avons rencontrés dans Origène et Irénée ne se retrouvent pas ici. A la vérité les premiers éditeurs avaient cru lire le nom de Jaldabaoth dans νῦ, 30, τὰ δουλεύσωσι τῷ ταύτῃ τῇ κτίσει δημιουργό» Ἰαζδαῶν (voir Crulce, p. 153, et cf. P. G., col. 3135). En fait il faut lire Ἰσαλδαίω, et ce Dieu est qualifié de Dieu du feu, le quatrième en nombre. Bien qui rappelle le Jaldabaoth des ophites ci-dessus étudiés.

Pour cette double raison il ne semble pas qu'il faille identifier sans plus les naasséniens ici décrits avec les ophites. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas entre les deux sectes des traits de ressemblance; la conception générale d'un monde supérieur et d'un chaos où viennent sombrer des éléments échappés au premier monde, lesquels sont rachetés par une intervention d'un être du monde d'en haut, c'est la conception est commune à une foule de systèmes

gnostiques et crée entre eux des parentés plus ou moins vagues. Mais il y aurait abus à forcer les rapprochements. En des sectes où chacun philosophait un peu à sa manière, où le contrôle de l'autorité dirigeante était assez lâche, pour ne pas dire inexistant, il faut bien s'attendre à retrouver les plus grandes diversités.

Il ne chose néanmoins reste surprenante, c'est que le prêtre romain, après avoir, dans le *Syntagma*, signalé et caractérisé une secte d'ophites, n'en dise plus un mot dans les *Philosophoumena* et s'étende aussi largement sur une confrérie dont le nom est étroitement apparenté avec celui de la première. Chose plus curieuse encore, il signale, à la suite des naasséniens, des sectaires qu'il appelle les pérales. d'autres, qu'il nomme les séthiens. Or, chez les uns et les autres, le serpent revient sinon dans le culte, au moins dans la mythologie. Chez les pérales, il est intermédiaire entre le Père et la matière, il est le logos, il est Jésus, il est le pouvoir sauveur. Cf. *Philos.*, V, xvi, 5-15. p. 112-113, col. 3171-1. La mythologie des séthiens a quelque chose d'analogue : le créateur est un dieu serpent; sous cette forme il pénètre dans la matrice impure, qui est proprement le chaos; il crée l'homme. Or, pour délivrer l'étincelle divine prisonnière en cette matrice, le Verbe de la lumière d'en haut se déguise lui aussi en serpent, pénètre dans l'autre impur, y délie les liens de l'élément divin. Voir les références dans E. de Baye. op. cit., p. 207; la principale est V, xix. 18-21, édit. Wiedland, p. 120. P. G., col. 3183. Enfin dans le système de Justin le gnostique, dont la description termine le 1. V, on voit figurer un νῶα dont l'aspect rappellerait plutôt le serpent des mystères ophites. D'ailleurs tout l'ensemble de la mythologie de ce docteur s'apparente à celle des mêmes sectaires. Voir V, xxvi, p. 126-133, col. 3191-3203.

Pour expliquer cette omission des ophites, alors que sont mentionnées de nombreuses sectes faisant une place au serpent dans leur mythologie, ne pourrions-nous faire l'hypothèse suivante? Quant il rédigeait le *Syntagma*, Hippolyte n'avait des ophites qu'une connaissance indirecte, empruntée soit au texte d'Irénée, soit à des conversations qu'il avait eues jadis, avec celui-ci. Plus tard lui vinrent en main les différentes pièces qu'il a si largement utilisées dans les *Philosophoumena*. Il s'aperçut alors qu'il existait bien des variétés parmi les sectes qui, d'une manière ou de l'autre, prêtaient attention au serpent. La secte de Justin, par exemple, lui rappelait, malgré d'assez graves divergences, les ophites d'Irénée. mais chez les autres il se décida à supprimer la rubrique générale des ophites et à faire un sort à chacune des confréries dont l'existence lui avait été révélée. Le fait qu'il les énumère à la suite l'une de l'autre montre d'ailleurs que, dans sa pensée, il existe un lien au moins logique entre ces diverses aberrations. Le court chapitre du *Syntagma* sur les ophites serait ainsi devenu l'interminable livre V des *Philosophoumena*.

Conclusions. En définitive, si l'on veut récapituler toutes les données ainsi rassemblées, on arrive au résultat suivant. Dès le n^e siècle de l'ère chrétienne et déjà sans doute dès le i^e r. on rencontre des sectes plus ou moins frottées de christianisme. Celles qui mélangent à un vieux culte où le serpent jouait un rôle, quelques idées empruntées à l'Anclon et même au Nouveau Testament. Ces sectes ont pour point de départ des confréries ou thiasos strictement païennes et dont l'origine remonte très haut. Le culte du serpent est en effet l'un des plus anciens des cultes d'animaux. Voir à ce sujet quelques indications dans J. Maehly » *Die Scllange im Mythos und Cultus der classischen Völkcr*, Bâle, 1867. Ce n'est pas ici le lieu d'étudier

le *roll* que jour Ir serpent dans la mythologie soit égyptienne, soit hellénique; qu'il suffise de rappeler qu'il figure comme l'un des attributs d'Esculape et d'Hygie chez les Grecs, de Knuphis chez les Égyptiens, qu'il intervient dans plusieurs religions du mystères. L'existence de confréries plus ou moins spécialisées dans l'irruite du serpent n'a rien de surprenant. Comme beaucoup d'autres pratiques rituelles plus ou moins magiques, les mystères de telle ou telle de ces confréries ont pu recevoir, et l'époque du syncrétisme, une interprétation symbolique par l'influx de nouveaux mythes, le mythe d'*Anthrôpos*, qui se retrouve, Belize à travers l'a montré, en d'autres groupements religieux relevant de l'hermétisme, a pénétré ainsi en quelque-une de ces thiasos dévouées au culte du serpent. On thiasos on les imagine se développant en Syrie et en Égypte. En ces milieux éminemment favorables au développement des idées magiques, on ne peut s'étonner que, dès le début de l'évangélisation chrétienne, se soient introduits des noms, des idées même empruntés à la Bible. Savoir nommer une telle puissance céleste, connaître la formule qui ouvre telle porte mystérieuse c'est la grande affaire en de tels milieux, où l'on s'habitue à prendre tout bien de toutes mains. Des Initiés ainsi munis de quelques bribes de données chrétiennes se croyaient-ils réellement disciples du Christ? C'est possible; ils en ont imposé à Oise et les naasséniens d'Hippolyte se présentent comme des chrétiens. Mais les vrais représentants de l'Église n'ont jamais hésité dans leur appréciation de ce monde, si peu intéressant en définitive. Ce sont des païens, dit Origène; ce sont des païens dit Hippolyte. Sans doute Irénée et Épiphane donneraient plutôt l'impression que ce sont des hérétiques; mais il y a là une erreur d'optique qui tient au point de vue spécial auquel se plaçaient ces deux hérésiologues. Même si elles ont duré jusqu'à la fin du IV^e siècle, les loges d'ophites de toute nuance n'ont jamais créé pour l'Église un bien grave péril.

Γ *wiurei* ont été énuméré. cl analysées au cours de l'artidr.

2° Pour les travaux généraux relatifs au gnosticisme, * e reporter li la bibliographie dr Part. Gnosticisme, t. vi. col I 167. à laquelle on ajoutera : C. Schmidt, *Gnosfuc/i Shri/Icn in kopIMier Spniehe*, dans *Texte und Inthenueh.*, t vm, fasc. 1. 2, lxdpzg. 1892; W. \n/. Zur Trage naeJi dem Unprung dn Gnotletisimis, înem« recueil » t. xv. fav . I, Leipzig. 1817; II 1,1 ···uh-nh m. Die (/ff< ibtrimg lui Gnodiclsinus, (netting.n., 1901 ; E II. Schmitt. Die Gnost*. Gruntllagai dtr Wetlumc.hnutuig chirr rdlrrren Kullur, t. i. Die (intuit des AthrluriH, Lrip./ig. 1903; W. Dousset. Hauptprobleme der Gnnsil, Goellingdc, 1907; E. dc lùyc. Gnadiqui d gnosticisme, 2' édit.. Paris, 1925; II. Heitzcnsteir., Poinuuî très. Studien zur grlcchhJirn agijitinnen und Iruhrtirlididu i [Mfratur, lxdpzg, 1901; du innrii ·. Diehrtl·-- nldhrhen Mfilerlenrethjiou-n, la ip/ig, 1910.

Sir les ophites m particulier : A. Ililgrnfeld. *Der Gnnslirttrntti und die Phllo Otopliumtna.* dans *Zcihrä. fur loburnidi Theologis.* t. v, 1862, p. 161; H. IipdiK, *I eber dit aphditdirn* Syrie n-, même revue, 1863. t. si. p. 110-158. J. N Gruber, *Dir Dphlien*, (thèse de la faculté de liiroL Ciith. dr Wtir/buurgh 1861; Ad. Ilönig, *Die Ophllrn.* *Tin Bettrag zur Getchliche des fiulindien Gnnstirlxmus.* II TI OI. 1889.

É. Amann.

OPICINO DE CANISTRIS, appel aussi parfois Opianus. oplcius ou Optimus de Gavislh, est un des publicistes <|ul prirent le parti du pape Jean **WH** duns son conflit nvcc Louis de Bivièrc.

Prêtre de Pavie, il avait pris la fuite devant l'invasion des Impériaux et s'était réfugié en cour "Avignon. C'est là, en vue d'obtenir une compensation à ses enfièvements, qu'il dédia au pape un petit traité *De prrrminchnha spiritualis imperii*, daté du 25 octobre 1329. L'auteur s'y attaque à ces esprits dévoyés

qui, sous prétexte de défendre le pouvoir impérial, bouleversent la constitution de l'Église en soutenant la simple coordination du sacerdoce et de l'empire, voire même la supériorité de celui-ci. Après avoir rapporté leurs arguments, il leur oppose la thèse la plus stricte du pouvoir direct. *PonHjex summus tamquam subaltcmutum illi imperium sir temporalis régi distribuit ut spiritualis, guam prclatis in/erioribiiK comedit in partem, plenitudinem sibi potestatis retineat et temporalem imperatori terreno reiimpiat.. ita tamen quod is qui est caput unicum Kcdeslic sic semper utriusque Jurisdictionis dominium habeat*, lûlilion Scholz, p. 91. Ce traité valut à son auteur un poste à la Sacrée Pénitencerie. Il reste pour nous un témoin des théories les plus extrêmes qui régnaient, au xiv^e siècle, sur la conception du pouvoir pontifical.

Étude littéraire dans H. Scholz, *Inbekannte kirdirn-poltische Streitschriften aus der Zeit fudwts des Bayern*, I. r, Borne, 1911, p. 37-13. Texte publié avec d'importante* coupures, nu t. il, Koine, 1911, p. 89-101, d'après le *l. alic. lut. 4116* et le *lui. 4016* de la Bibliothèque nationale.

J. ITIVÎÊHE.

OPSTRAET Joan (1651-1720), savant théologien flamand, naquit à Béringhen, le 3 octobre 1651; il fit ses études à Liège et à Louvain. Il se donna à la théologie et fut d'abord partisan des casuistes relâchés, (pi'il attaqua plus tard violemment. Ordonné prêtre en 1681. il devint professeur de théologie au collège d'Adrien VI à Louvain, puis au séminaire de Malines, en 1686, Humbert de Thécipiano, archevêque de Malines, sachant ses relations avec les disciples de Jansénius et spécialement avec Quesnel, le renvoya du séminaire en 1690. Revenu à Louvain, il prit part aux contestations provoquées par Steyaert. dont il fut l'adversaire acharné; par lettres d'excusé, il fut banni en 1701. de tous les États de Philippe V. Il revint à Louvain, en 1706, lorsque le pays passa sous la domination de l'empereur Charles, il fut nommé en 1709, principal du Collège du Faucon, emploi qu'il occupa jusqu'à sa mort, le 29 novembre 1720.

Opstraët fut l'oracle des Jansénistes de Hollande, et la plupart de ses écrits sont consacrés à la défense des thèses jansénistes et gallicanes. Parmi ses ouvrages, on doit citer : *Dissertatio theologica de conversione peccatoris*, in-4° et in-12. Louvain, 1687. L'ouvrage a été traduit librement, en français, par l'abbé de Natte, sous le titre *d'édic de la conversion du pécheur*, in-12. 1731; une autre édition française parut en 1732. en 2 vol in-12, avec un *Traité de la confiance chrétienne*. *Dissertatio theologica de praxi administrandi sacramentum poenitentiae*, in-12. Louvain, 1692 contre Steyaert *Doctrina de laborioso baptismo, ussrrta ex sacris Scripturis, conciliis, sanctis Patribus et theologis*, in-12. Louvain. 1692 et 1696, contre le même Steyaert, avec un *Appendix ad doctrinam tir laborioso baptismo*, in-12, Louvain. 1696 cl 1697 *Locus concilii Tridntlini vindicatus adversus Murtinum Steyaert* *Via arcta cirli et via lata domini Steyaert eversa*, in-12, 1606. *Desponsio pro responsione brevi adversus conlutattonrm responsionis brevis pro Stcqaert*, 1696. *Hcclesia t.r odimsis summo pontifici Innocentio XII supplicans pro suo seminario, et doctrinam patrum collegii Anglicani Societatis Testi I.eodii denuntians*, in-t°, Liège el in-12. Bouen. 1699-1701 : la première dénonciation est datée du 21 août 1699 et la dernière, in xviii. du 21 Juillet 1701. - *Dortrina de administrando sacramento poenitntiæ, collectis him rminentissimorum cardinalium, tum illustrissimorum episcoporum dissertationibus, institutionibus et decretis*, in-1°, Louvain, 1701, Bouen. 1701. -- *Clericus Brlqa clericum roma.*

num muniens, adversus notam nimii rigoris et catumnias quibus theologos belgas aspersit Francotinus jcsittla, contra nimium rigorem munitus, in-12, Liège, 1700; dans cri écrit, l'auteur s'applique à montrer que la doctrine de « théologien » belges n'est pas trop rigoriste et que celle de ses adversaires est en opposition formelle avec l'esprit de l'Églisc. et il dénonce la doctrine des jésuites (*Journal des Savants*, du 16 juillet 1708, p. 101-101, et Goujet, *Bibliothèque des auteurs du xviii^e siècle*, L II, p. 153-198). *Ad tirones in Academiis et episcoporum seminariis theologit alumnos institutiones theologiae*, in-8°, Liège, 1705-1700 (Goujet, *ibid.*, t. n. p. 102-152). — *Potior bonus, sett idea, of/cium, spiritus et praxis pastorum*, in-12, 16X7 et 1699 : cet écrit a été traduit en français par Hcrmanl, curé de Mallot en Normandie, 2 vol. in-12. — *Theologus christianus, sioe ratio studii et utile instituenda? a tl.rologo*, in-12, Louvain, 1692 et 1697, traduit par André de Bochesne et imprimé à Paris sous le titre : *L.r directeur d'un jeune théologien*, in-12. Paris, 1723. — *De quitslione Facti Janteniani varia: gatestiones juris et responsa*, in-8°, Anvers. 1708, condamné le 3 avril 1708; — *Quits-Hones de Constitutione Unigenitus*, in-8°, Anvers. 1719; il v a 25 questions. — *Institutiones thenlogicir de actibus humanis*, 3 vol. in-12. 1709. — *Theologia: dogmatiae, moralis, practiae et scholasliae pars prima...* 3 vol. in-12, Louvain. 1726. *Antique /acuHalts lheologiæ Lonaniensis discipuli ad eos qui Louanis sunt de declaratione sacra: facultatis Lonaniensis retentionis circa constitutionem Unigenitus*, in-12. Louvain. 1717: la troisième et dernière partie attaque l'infailibilité du pape. — *De locis theologicis dissertationes decem theologi Lonaniensis*, 3 vol. in-12, Lille, 1738, revu et remanié par Phil. Verhulst.

La plupart des œuvres d'Opstnict ont été réimprimées à Venise, comme l'annoncent les *Nouvelles ecclésiastiques* du 21 avril 1775. p. 68. On y trouve quelques-uns des très nombreux opuscules que ce théologien fécond publia contre Mayer, Daehnan, Parmentier, le P. Désirant. Dcnys... sur les matières alors controversées.

Miclnud, *Biographie universelle*, I. xxxi, p. 301; Moréri. *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1753. t. vm, p. 70-80 (cite la plupart des écrits d'Opstnict); Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. xvm, p. 236-238, *Nécrologe de plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité au xviii^e siècle*, 1^{re} partie, p. 65-66 et *Supplément*, p. 271-273; Goujet, *Bibliothèque de auteurs du XVIII^e siècle*, t. n, p. 102-198; Drlvenne, *Biographie du royaume de Pagi-Bat*, 2 vol. in-8°. t. il. Liège, 182°. p. 200-201; de Becdrlkvrr. *Biographie liégeoise*, 2 vol. in-12. t. il. Liège, 1X37, p. 336-338; («octhids, *Histoire des lettres, des sciences et des arts en Belgique*, t. ni. Bruxelles, 1X12, p. 100-217; *Analecles pour servir d Phidoive ecclésiastique de Belgique*, I. xxi, l.omnin. 1X88, p. 95-96 et 309-321; *Biographie nationale belge*, t. xvi. col. 213-215 (reproduit à peu près Moréri), *Kirchenlexicon*, t. ix. col. 930-932; Hnrlrrr, *Nomenclator*, t. iv, 3^e édit., col. 723-721 et 1070. L Cxnuivm.

OPTAT DE MILÈVE (Saint), ainsi nommé de la ville de Milève (Mlla) en Urique. ix^e siècle.

En tête d'un ouvrage qui se propose de répondre aux diuicullés faites par les donatistes aux catholiques se lit, illic le « meilleurs manuscrits, ce simple titre: *optati Milibitani tibun numeri VII*. Les autres titres <pie Pou rencontre : *De schismate donatistarum*, *Contra Parmenianum donatistam* sont d'invention moderne I, Lu ρηρχοννλοε. La personne de cri Optai de Milève est peu connue. Sdut Jérôme, son premier témoin, écrit de lui, en 392 : *Optatus Afer episcopus Milritanits ex parle cath dica scripsit Valentiniano et Valenie principibus adversus donattana: partis calumniam libros sex, in quibus asserit crimen dona-*

tianorum tn ms fatso retorqueri, Dcvtr. HL, 110, />, t. xxtii, col. 705. Saint Augustin n fail mention à diverses reprises < l parle de lui et de «on œuvre avec estime; par exemple : *Legant qui volunt quir narret et quibus documentis quum multa persuadeat venerabilis inernornr Milcvtlanus episcopus catholicir. communionis Optatus*, Cont, rpsl. *Parmeniani*, L in, 5, />. L., t. xi.in. col. 37 ; cf *De doctrina christiana*, IL XL, 61, t. XXXIV. col. 63; *Dr unit. Eccles*, xix, 50, t. Xian, col. 130. Il a abondamment exploité son (ruvre lors de la controverse anttdonatistc; les donatistes eux-mêmes s'y sont référés à la grande conférence de III. *Brevir. collât.*, III, xx. 38. *ibid*, col. 617; *Ad donat post collât.*, xxxi, 51, *ibid*. col. 685; *August, Epist, exu*, 9, l. xxxin, co). 581. I n skle plus tard, saint Fulgence de Kuspc compare Optat de Milcvc à Augustin d'Iiippone et à Ambroise de Milan. *Ad Monim.*, n, 13, 15, t. t.xv, col. 193, 195. Mais, pour précis qu'ils Oient, ces rcmcigments sont peu explicites. On en tirera qu'Oplat était évêque de Milève (aujourd'hui Mila a une trentaine de kilomètres au X.-O. de Constantine), dans la seconde moitié du iv^e siècle; selon toute vraisemblance, il était mort en 392; Augustin ne l'a certainement pas connu vivant. Comme la date de la composition de son grand ouvrage peut se fixer autour de 366, comme à ce moment il est évêque depuis plusieurs années, il faut bien le faire naître Vers 320. (Vesl tout ce que l'on peut dire de lui.

II L'œiTVHR. — 1. *Ulat du texte*. — Sous sa fonce actuelle l'ouvrage d'Optat comporte sept livres; mais nous avons vu que saint Jérôme n'en connaissait que six. Le livre \ 11, d'ailleurs, se l;ds?c assez facilement séparer des six premiers, et donne à première lecture l'impression de n'avoir pas été redipé du même jet. Les matériaux qui le composent ne sont pas homogènes et, dans sa belle édition, E. du Pin avait déjà renvoyé en appendice trois longs morceaux qui lut paraissaient de toute évidence Interpolés. Cf. dans *P. L.*, t. xi (qui reproduit celle édition), col. 1098. 1101, 1101, morceaux qui sont détachés de col. 1083 B, 1081 B. 1085 A. — 1*. Monceaux a proposé nu sujet de la composilibn de cc l. \ II une hypothèse qui rend assez bien compte de la texture actuelle. Postérieurement à la première apparition de l'ouvrage, quelques critiques furent faites à celui-ci dans le camp donatistc. Tour y répondre. Optai entreprit une revision de ou travail. D'une part il retoucha un certain nombre de passages dans les six premiers livres, compléta par exemple, l. il, c. m et iv, les deux listes des papes et des évêques douaisies de Home; d'autre part il commença la rédaction d'un supplément où il voulait insister sur un aspect nouveau de la question. Mais il n'eut pas le temps de mettre au point sa rédaction. Cette nouvelle édition «pi'il avait entreprise fut publiée par un autre : quelque clerc de son entourage, exécuteur testamentaire ou mandataire bénévole. Malheureusement, le disciple a trahi le maître en croyant servir sa mémoire. Plusieurs morceaux de l'ppcndicc ont etc insérés dans le livre III ou ailleurs, tout en continuant à figurer dans lclivrcXII (111. xn Vil, v: voir l'apparat critique de l'édit. Ziwsa, p. 99, l lu, et la note a de *P. L.*, col. 1993) D'autres morceaux, surtout le c. i ont clé lourdement Interpolés (cc sont les morceaux signalés cl-dcssus d'après E. du Pin). Ces interpolations doivent être fort anciennes pu s qu'elles se retrouvent dans tous nos manuscrits. Comme la plupart «les transpositions, elles onl pr«-bablemcnt l'ruvre du clerc africain (jul donna la seconde édition. D'où l'aspect incohérent du l VII. mélange de fragments authentiques, de morceaux utilisés ailleurs et d'amplifications parasites. L'inco-

héréncc vient simplement des circonstances de la publication : Optat n'a pu réaliser son dessein et cette deuxième édition qu'il préparait a été donnée par un disciple aussi maladroit que peu scrupuleux. » P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. v, p. 255-256.

2. *Occasion*. — La date de cette révision peut être fixée aux environs de 385, puisque la liste des papes de Borne mentionne Sirice qui succéda à Damasc en décembre 384. Quant à la date de la première, P. Monceaux a bien resserré les deux termes entre lesquels les critiques antérieurs la situaient, soit 363-378 (règne commun de Valens et de Valentinien); il aboutit par des considérations fort justes à assigner la composition de l'ouvrage aux années 366-367. *Op. cit.*, p. 249;

Telle quelle, cette première édition de 366-367 se présente comme une réponse au chef du donatisme, Pannénien, évêque de Carthage. Celui-ci, rentré en Afrique en 362, au lendemain du reserit de Julien qui annulait l'arrêt de proscription rendu par Constant, avait reformé l'Église dissidente, mise fort mal en point par le III^e de Constantin. En même temps, dans une série de pamphlets contre « l'Église des traditurs », il avait violemment attaqué les catholiques. L'ouvrage d'Optat de Milève se propose de répliquer aux accusations portées par le prélat donatiste. L. vi, *P. L.*, t. xi, col. 895; éd. Ziwsa, p. 8, sans toutefois s'astreindre à suivre toujours le même ordre que ce dernier. D'autant que, résolu à élever le débat, l'évêque de Milève voulait discuter l'ensemble du système donatiste, rien ne valait mieux, pensait-il, qu'une franche explication pour supprimer en Afrique cette pénible division qui durait depuis plus d'un demi-siècle. Ces divers points de vue s'entremêlent donc dans le traité d'Optat : réponse aux calomnies donatistes, discussion théologique des prétentions des schismatiques, invitation à l'union.

3. *Analyse*. — Pour clairement indiquée qu'elle soit, l. vi, col. 896, p. 9, la division d'Optat n'a peut-être pas toute la rigueur logique que promet l'auteur, car cela tient précisément aux divers points de vue auxquels il se place successivement. Après une observation préliminaire sur deux erreurs de détail de Pannénien qui avait qualifié de pécheresse la chair du Christ, l. vii, col. 897, p. 9, il avait affecté de confondre les hérétiques avec les schismatiques, l. ix-xii, col. 898-908, p. 10-15, l'évêque catholique entre dans le vif de son sujet. Le prélat donatiste affectait de considérer les catholiques comme des schismatiques. Pièces en mains, Optat va démontrer que les schismatiques, ce sont proprement les donatistes. L'histoire même des événements qui se sont déroulés à Carthage au lendemain de la grande persécution est reconstituée par Optat à l'aide d'un dossier dont les pièces avaient été rassemblées antérieurement, et dont il possédait à tout le moins une partie. Cf. Monceaux, *op. cit.*, p. 269-276. Elle montre, cette histoire, que les auteurs du schisme étaient eux-mêmes des traditurs: que ces traditurs ont, sans aucune raison légitime, opposé Majorin à l'évêque de Carthage, Cécilien, et que les jugements portés par eux contre les catholiques s'appliquent en toute exactitude à eux-mêmes. Ainsi le livre I^{er} d'Optat constitue une source importante de l'histoire des origines du donatisme.

Le livre II se rapporte davantage à la théologie, puisqu'il tend à départager, au nom des principes, les deux Églises qui, en Afrique, réclament l'obédience des fidèles. Au témoignage de l'Écriture, la véritable Église doit se reconnaître à son universelle diffusion. Or, cantonnée en un coin de l'Afrique, l'Église donatiste ne saurait prétendre posséder ce

caractère, II, i; vainement aussi réclame-t-elle la possession des *dotes* : *cathedra, angelus, Spiritus, fons, sigillum*, qui, au dire même de Pannénien, sont la marque de l'authentique Église du Christ. Ni les donatistes n'ont l'union avec la chaire de Pierre, établie à Rome, et centre même de l'unité : *in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur*, II, π, col. 917, p. 36; ni ils n'ont, dans chacune de leur communauté, « l'Ange du baptême », lequel est en liaison nécessaire avec les « chaires » authentiques, II, vi, col. 958, p. 42. Dès lors ils ne peuvent avoir non plus l'Esprit Saint, vii, col. 959, p. 43, ni la fontaine d'eau vive, ni le sceau de sanctification, viii, col. 961, p. 44. On remarquera que la démonstration de la légitimité de l'Église catholique par ses notes ou caractères ne coïncide que partiellement avec celle qu'instituent les apologistes modernes. On y découvrirait néanmoins l'amorce des développements actuels sur la catholicité, l'unité, l'apostolicité et la sainteté que doit posséder la véritable Église. Mais Optat est encore fort malhabile dans le maniement de cette argumentation, et son livre II tourne bien vite au récit des violences commises par les donatistes à l'endroit des catholiques.

Le livre III se meut dans le même ordre d'idées, étant l'apologie par l'histoire des entreprises faites par le gouvernement impérial pour ramener en Afrique l'unité religieuse. Tout en reconnaissant que les artisans de cette politique ont eu parfois la main lourde, *ab operariis unitatis multa quidem aspere gesta sunt*, III, i, col. 987, p. 67, Optat fait remarquer que, s'ils ont pâti, les donatistes ne doivent s'en prendre qu'à eux-mêmes. Ce sont eux qui, les premiers, ont sollicité en ces querelles l'intervention de l'État; c'est leur indiscipline, ce sont leurs violences et leurs attentats, après qu'ils ont été déboutés de leurs réclamations, qui ont attiré sur eux la vindicte des lois. Vainement se poseraient-ils en martyrs. Quant aux catholiques, que les sectaires prétendaient traiter en pécheurs dont l'oblation ne mérite que mépris, le livre IV entreprend de montrer qu'ils ne méritent pas semblable reproche. Les pécheurs, ce sont bien plutôt les schismatiques, car les textes sacrés allégués par ceux-ci se retournent contre eux.

Beaucoup plus important aux yeux du théologien se révèle le livre V relatif à la question du baptême et des conditions de sa validité. L'idoles à la vieille doctrine africaine que saint Cyprien avait si malencontreusement défendue, les donatistes considéraient comme nul le baptême conféré en dehors de l'Église* véritable, en dehors de la leur par conséquent, et ils réitéraient le baptême aux catholiques qui, de gré ou de force (ce dernier cas n'était pas rare) venaient à leur communion. Depuis le concile d'Arles de 314, les catholiques africains s'étaient ralliés, au contraire, à la vieille doctrine romaine qui reconnaissait, sous certaines conditions, la validité du baptême conféré par les dissidents. *De Africa autem, quod propria lege sua utantur, ut rebaptisent, placuit, ut, ad Ecclesiam si aliquis luerit, venerit, interrogent eum symbolum, et si perviderint eum in Patre et Filio et Spiritu Sancto esse baptizatum, manus tantum ei imponatur; quod si interrogatus symbolum, non responderit Trinitatem hanc, merito baptizetur*. Texte dans Ziwsa. *App.*, p. 208. Optat s'est fort bien assimilé les arguments qui militent en faveur de la doctrine romaine. Dans la collation du sacrement, ce n'est point à la personne du ministre qu'il faut avoir égard; les effets merveilleux qu'il opère et qu'Optat décrit avec complaisance, ne peuvent être attribués qu'à l'action de Dieu : *(fuit) fiderium nesciat singulare baptismum virtutum esse vitam, criminum mortem, nativitatem immortalem, coeternis regni comparatio**

fieni, innocentiez portum, peccatum naufragium : has res unicuique credenti non ejusdem rei operarius, sed credentis fides et Trinitas præsulat. V, i, coi. 1017, p. 121. Cf. Vili, coi. 1058, p. 131, où le ministre du baptême est comparé au fabricant de pourpre, qui ne produit pas de lui-même la précieuse couleur, mais est obligé de emprunter aux coquillages marins : si igitur operarius iste per tactum solum dare colorem non potest, sic nec operarius baptismatis ex se sine Trinitate dare aliquid potest. 1^{re} action de Dieu est attachée à l'invocation du nom des trois personnes de la Trinité, nous dirions aujourd'hui à l'observation des rites prescrits. Mais les dispositions personnelles de celui qui se soumet à ces rites entrent aussi en ligne de compte : *Restât jam de credentis merito aliquid dicere, cupis est fides*, Vin, col. 1060, p. 137. Par où l'on voit qu'Optat pose, avec un commencement d'exactitude, les principes relatifs à l'efficacité des sacrements (pic saint Augustin ne tardera pas à développer. On comprend dès lors l'âpreté avec laquelle il condamne la pratique donatiste de la rebaptisation, sans se douter qu'elle pouvait se réclamer du patronage de saint Cyprien.

Les sacrilèges violences dont les donatistes ont use pour imposer leur baptême aux catholiques déjà baptisés, ne sont pas, hélas, les seules qu'on peut mettre à leur compte. Le livre VI accumule les récits des multiples attentats contre les choses saintes et les personnes consacrées à Dieu dont les donatistes se sont rendus coupables, tout spécialement depuis leur retour sous Julien l'Apostat; autels et calices brisés (noter en passant ce qui est dit des autels *in quibus et vota populi et membra Christi portata sunt*, VI, i, col. 1065, p. 112), vierges sacrées contraintes, après pénitence, à une nouvelle profession religieuse, livres saints dérobés aussi bien (pic les objets de culte, cimetières enlevés aux catholiques. On sent passer dans ces pages l'indignation de l'auteur, au souvenir d'événements tout récents et dont il a été le témoin. Mais ce qui, peut-être, lui tient encore plus à cœur, c'est le succès que la propagande donatiste a rencontré dans les milieux catholiques, la pénible transformation qu'elle a opérée chez ceux qui se sont laissés séduire : *ex ovibus subito jacti sunt vulpes, ex fidelibus perfidi, ex patientibus rabidi, ex pacificis litigantes, ex simplicibus seductores, ex verecundis impudentes, / croces ex mitibus, ex innocentibus malitiosos*. VI, vm, coi. 1080, p. 155.

Nous nous sommes expliqué ci-dessus sur la manière dont a pris naissance le livre II. C'est un conglomerat de morceaux d'origine diverse. Le début (une fois retranchées les interpolations signalées plus haut) est une protestation de bienveillance adressée par Optat aux dissidents; l'Eglise catholique est prête à les accueillir aujourd'hui, comme elle était prête à accueillir leurs ancêtres de la première génération. (L'interpolateur a inséré dans ces déclarations une excuse en règle de la conduite des traducteurs, qui détone singulièrement.) A la suite de l'invitation d'Optat viennent « trois petites dissertations sans lien entre elles, destinées probablement à être insérées dans d'autres parties de l'ouvrage : deux discussions sur l'interprétation des textes bibliques qu'avaient récemment allégués des donatistes, et une apologie de Macaire, le terrible artisan de l'unité, que les dissidents reprochaient aux catholiques d'avoir admis à la communion. » Monceaux. *op. cit.*, p. 263.

i- Valeur. — Comme nous l'avons indiqué, la part faite à la théologie dans l'œuvre d'Optat n'est pas très considérable. Nous avons souligné au passage l'ébauche qu'il donne d'une théorie des notes ou caractères de la véritable Eglise et l'amorce d'une

discussion sur l'efficacité des sacrements. Tout cela aura besoin d'être repris, complété, précisé, aussi bien que les idées formulées par lui sur la répression de l'hérésie par la violence. Sur ce dernier point la pensée d'Optat hésite encore. L'évêque de Milève voudrait bien laisser à l'Etat seul la responsabilité des mesures coercitives prises contre les dissidents; il se rend bien compte qu'il y a dans l'emploi de la violence, même au service de la vérité, quelque chose qui n'est pas entièrement d'accord avec l'esprit de l'Evangile. Il plaide, en faveur des sévérités mises en œuvre par les « artisans de l'unité », les circonstances atténuantes : au fond ce sont les donatistes qui ont commencé. Il ne laisse pas de trouver néanmoins que la sévérité eut parfois de bons résultats, et qu'elle est dès lors moins haïssable qu'il ne semblerait au premier abord. *Arguistis operarios unitatis : ipsam unitatem improbate, si potestis ! Nam icstimo vos non negare unitatem summum bonum esse. Quid nostra, quales juerint operarii, dummodo quod operatum est bonum esse constet ? Nam et vinum a peccatoribus operariis et calcatur et premitur et sic inde Deo sacrificium offertur...* III, iv, coi. 1012, p. 85. Saint Augustin, dans la seconde phase de sa lutte contre le donatisme, se reconnaît en ces pensées.

C'est surtout comme historien qu'Optat présente de l'intérêt. Sa sincérité et sa bonne foi, mises en doute fort imprudemment par les critiques allemands D. Voeller et O. Scck, ont été magistralement démontrées par L. Duchesne. Soucieux d'opposer aux documents plus ou moins apocryphes, fréquemment allégués par les donatistes, des pièces d'une authenticité vérifiée, Optat s'est appliqué à réunir un dossier du donatisme aussi complet que possible, et ce dossier il s'en est servi avec beaucoup d'habileté. Insuffisante et présentant de graves lacunes pour la période des origines du schisme (Optat, par exemple, ne connaît pas l'existence du concile d'Arles), la documentation d'Optat est beaucoup plus complète pour l'époque qui suit. L'évêque de Milève avait su réunir sur ce temps-là un ensemble de pièces de tout premier intérêt : édits impériaux, lettres et rapports des gouverneurs, pièces judiciaires, actes des conciles donatistes, mandements et lettres pastorales des évêques dissidents, etc. A ces documents écrits, auxquels il renvoie fréquemment, s'ajoutaient les témoignages oraux et les souvenirs personnels de l'auteur. On comprend la haute valeur d'un écrit appuyé sur une telle masse de preuves. L. Duchesne et P. Monceaux l'ont admirablement mise en lumière : depuis leurs travaux, il n'y a plus à s'attacher aux objections qu'une critique un peu rapide avait accumulées contre l'œuvre d'Optat. Sans doute les recherches ultérieures d'Augustin à l'époque de la grande conférence de 111 ont-elles abouti à éclaircir davantage une histoire, qui fut, dès les origines, infiniment compliquée, mais c'est en prenant comme point de départ l'œuvre de l'évêque de Milève, que l'évêque d'Hyppone est arrivé à ce résultat. Comme le dit très justement P. Monceaux, Augustin « a perfectionné la machine de guerre, mais cette machine avait été conçue, exécutée, mise en mouvement, par Optat de Milève, qui dans ce domaine a été le précurseur et le maître d'Augustin. » *Op. cit.*, p. 306.

5° Vn sermon nouvellement découvert d'Optat. - En 1917, dom G. Morin, a publié, en appendice à un recueil de sermons inédits de saint Augustin, un « crinon, *De natale Domini*, qu'il attribuait hypothétiquement à Optat de Milève : *S. Aurel. Augustini tractatus sive sermones inediti*, Kempten et Munich, 1917, p. 167-178, cf. p. ut. Ce sermon était publié d'après un ms. de Wolfenbüttel du ix^e siècle. En 1922, utilisant un ms. de Fleury-sur-Loire du vin^e siècle (aujourd-

d'hui .i Orléans, biblloth. mtin., n. /J/), dom A. Wil-
murt a donné une meilleure recension de ce texte
ct s'est prononcé avec beaucoup de décision pour
l'attribution à Optai. Texte dans *Hevue des sciences
religieuses*, 1922. t. tf, p. 282-291; l'élude précède el
*uit le texte, p. 271-302. Le sermon n'est pas destiné,
comme il semblerait d'abord, à la fête des Saints-
Innocents, mais bien à celle de Noël. Il est expressé-
ment attribué à Optai par le ms. de Fleury, ct non
seulement rien dans le texte ne s'oppose à cette
attribution, mais la comparaison avec la langue cl
le- idée» du traité contre les donatistes est extrême-
ment favorable à cette idée. Dans une note de la
Revue b nc'hciub'. 1923, Lxxxv, p 24 26, dom A- <Jn-
p.llc a fourni un *confirmatur* à cette démonstration.
Elle n'a pas convaincu A. Pincherlc. *Vn sermone
donniista attributo a S. Optato di Milem*, dans *Hi-
lychnis*, 1923, qui a voulu attribuer le texte à un
donatiste: mais ce paradoxe n'a pas de chance de
prévaloir.

L Ti xtf.. — l'édition princeps a été donnée à Mayence,
en 1319, par J. Cochlacus, d'après un unique ms., d'ail-
leurs fort médiocre; en 1563, F. Baudoin en donne à
Paris une nouvelle édition, qui fut rééditée en 1569 (voir
ici, t. il. col. 179), avec, cette fols, le livre Vil, qui n'avait
p.k encore paru; il faut citer aussi l'admirable édition
d'Ellirs du Pin, Paris, 1700, cl Amsterdam, 1701, rééditée
avec des corrections à Anvers, 1702, c'est elle qui est
passée (tins la *Bibl. net. Pair.* de Gallandi, t. v, p. 159 sq,
et dans /*. t. xi, col. 883 sq. Sur les autres éditions voir
Schœnc n ma, *Bibl. hisloricoliltcraria*, t. i, p. 313 sq.
(reproduit dan* /*. L., t. xi. col. 875 sq.). l4l dernière édi-
tion critique rst celle de C. Znvsa dans le *Corpus de Mentir*,
t. XXVI, 1893; cf. du même auteur *Bcitrage ztt Optatus
Mil.*, dan* *Eranos Vindoboncnsix*, 1893, p. 174-176. —
Traduction française par P. Vlcl, Paris, 1661.

Im collection drs pièces justificatives» - A diverses
reprises. Optat renvoie, dans son texte, à des documents
que l'on trouvera, dit-il, a la lin de son ouvrage : (prrrs)
quarum exemplar in/ru scriptum r«f. I. xxn; uo/n/nrn
artorum. qtioJ si quis votuerit. in novissimis partibus legat,
l, XXVI. l'n seul des mss. d'OpUit, le *Paris, 17 H* (ancien
Colbert 1961, en provenance du monastère de Saint-
Paul A Cormery-sur-Indre) donne, à la suite du I. VU
um- série de *monuments* relatifs h la première période
du donatisme. Les deux premières pièces se rapportent
a la *Purgatio Caeciliani* ct à la *Purgatio Felicis*: les huit
autres sont de* lettres, dont six de Constantin. Texte
reproduit en appendice dans Ledit. Ziwsa, p. 183-216.
Ce dossier ne représente pas exactement celui auquel
renvoie Optât. A l'estimition de P. Monceaux, op. *cil.*,
t. v, p. 270-271. (cf. t. iv. p. 213-216). il faut en détacher
le» huit *EpMuhe* qui n'ont été ajoutées au recueil que du
t« np* de Mint Augustin. D'autre part les *Cestu purga-
tinsis* tant de Cécllien que de Félix d'Aptonge étalent
beaucoup phis volumineux que ce qui est conserve dans
le *Parisinus*; en ce ms. Il ne subsiste, en somme, «pie la
pre mère rt la dernière pièce de ces G'rshi. Ia-s recherches
«le L D.ichesnc ont montré, par ailleurs, «pu- ce recueil
él!» t antérieur à Optai, ayant été compilé par un clerc
africain entre 330 et 317; Optat l'annexa à son traité.
l. authenticité des pièces est absolument certaine. Pour
l» littérature relative a cette question, voir ci-dessous.

Il l i i u . \«»lices dans h s Olânucli d« p.itrolngi<
oi «Phistoire littéraire; parmi les plus récents : <». B.ir-
«l...« a.r, *Aitkin hhrhr l.iUratur*, t. ut. 1912, p. pi|-
191; M Sclianx, *Gesch. der rdmlschen Litterator*, t. iv,
P' part., 2* «dit., 1911, §959; P. de Librtollr, *Hist. de la
lltUr. latin? chrétienne*, 1920» p. 383. 393-395; mais surtout
P. Monceaux, *Histoln littéraire de l'Afrique chrétienne*,
t. v, 192A t». 210*300; O. K. Vas«al-Piillips, *The tvurk
•d St Optatus, bitltup ûj Mleois. against the donatistx*,
bonders 1917. — Sur la théologie d'Optai : E. Michaud
*i . it rdholiqiK i, *Im throlagle d'Optat dr Milt'vr d'aprts
•»*j /M schhauilr donattstarum* -, dans *Hrutic inlmia-
tin i df dr théologlr*, l, xvi» 1908» p. 238 <q.; P. B.diHol,
*Is rathoiieism^ dr *aint Augustin*, t. i, 11*20, p. 77-108;
s it l\ dat(du trait»- cf. «me note de \ Pincherb dans
ll rrrnhl rrltgmsl, t. nr, 1927, p. 11')-115. — Sur le dossier
du demalfcme . D. Voiler. *Ihr Crsprung des Dmiati^aius*,

Fribourg-cn-B., 1883; (). Seech. *Oinllm und Urkundeu
fiber dir An/angc des Oonatisiniix*, dans *Zellschr, /ur
Kirchengesch.*, t. x, 1889, p. 505; *l rkundrn/dlschungtn drs
I. Jaltrh., i. Das l'rkuiidrnburh dr.s Optalus*, *ibid.*, t. xxx,
1909, p. 181 ; L. Duchesne, *l e dossier du donatisme*,
dans *Mélanges d'archéol, rf d'hist, publiés pur l'Écvle
française de Hume*, t. x, 1890, p. 389-630; II. Schrörs,
*Drri Aktenstückr in bclrcff des Konzils ron Arles. Textœr-
besserungen und Erlutcrungen*, dans *Zeitschr, der Saiflgny-
Sli/tung /ür ltrchlsgegeseh.*, kanon. Abt., t. xr. 1921. p. 129-
139; Norman If. Bas nés. dans *Journ, o/ theol. studies*,
l. x.xxi, 1921-1925, p. 37-11. IOI-IO7; C. II. Turner.
*Adtmria critica : Noles on the anlFdonatlst dossier and
on Optatus, books I, II, ibid.*, l. x.wn, p. 283-296.

ft. Amass.

OPUS OPERATUM, OPUS OPERAN- TIS. 1. PitEMIEK IMP1.01 DI. C/S FOHMULES DASS

la théologie CATHOLIQUE. Les controverses rela-
tives aux ordinations siioniaqucs, voir Onnni-:,
col. 1285 1298, ct. plus gencialcinvnt aux sacrements
administrés par des niinistie.s indignes, eurent pour
elicl l inxenlion des formules *opus operatum* cl *opus
operantis*. Si Pmiion du ministre, comme telle, peut
cire répréhensible et coupable, le résultat de cetle
action, l'œuvre accomplie dans Pâme du sujet qui a
reçu le sacrement est bonne : ce résultat est ce qu'on
appelle *Voptts operatum*, cl ici, *operatum* marque bien
le sens passif qui doit être attaché h l'œuvre accom-
plie. Ces formules, aujourd'hui consacrées par Pusage
el par l'autorité du concile de Trente ne remontent
vraiscnblableiieni pas plus haut que le début du
xnr siècle.

C'est Pierre de Poitiers, disciple de Pierre Lombard,
qui, le premier de tous, les emploie dans *es *Sentences*,
appliquant cette distinction au baptême pour démon-
trer que la valeur de ce sacrement est indépendante
des mérites du ministre el même du sujet. *Moretur
baptizans*, écrit ii, *baptizationr. ut baplizalio dicitur
actio illius qui baptizat, quiv est uliud opus quam
baptismus, quia est opus operans, sed baptismus est
opus operatum, si ita liceat lcqui. Sententiarum*, l. V.
c. vi. P. t. c.cxi, coi. 1235. Celle distinction était
usitée dans les écoles, au début du xiir siècle, pour
exprimer, dans toute action, la coopération de l'agent,
actio, opus operans, el l'acte lui-même, *actum, opus
operatum*. Le même Pierre de Poitiers en fait, en ce
sens, l'application à la passion de Jésus-Christ. L'ac-
tion des Juifs, faisant mourir le Christ, fut détes-
table; mais la mort elle-même du Sauveur, résultat
de celle action coupable, fut bonne cl voulue de
Dieu Ainsi, *Vopus operatum* a une valeur objective
indépendante de celle de *Vactio, opus operantis*.
*Approbam! Deus passionem Christi illatam a Judicis
ct quod /uit opus Judirorum operatum; non approba-
vit opera Judæorum operantia, et actiones quibus
operati sunt illam passionem*. De même aussi, les
actions du diable sont mauvaises, car elles procedent
de sa malice; mais le résultat de scs actes au con-
traire est bon et concourt à la gloire de Dieu : *Omnia
(Deo) serviunt, id csl priestant materiam laudis, et
diabolus ei servit ct approbat ejus opera quic opera-
tur. non quibus operatur; opera operata ut dici silet,
non opera operantia, qua omnia mala sunt, quia
nulla ex charilate... ; pro actione enim diaboli <pen-
ditur Deus, sed non pro acto, ht . l. 1, c. xvi, coi. 863*.

L'application de la formule aux sacrements s'im-
posait pour ainsi dire. La célébration d'un rite sa-
cramentel par un ministre indigne est une action
mauvaise, un sacrilège; mais ce qui est célébré est
toujours bon *Quamvis opus operans aliquando sit
immundum, semper tamen opus operatum ist mundum*.
Innocent III, *He Ss, atlarfs mysterio*, l. III, c. v,
P / , l. <(\\ti, col. 843. La grande autorité de
saint Bonaventure el de smut Thomas d'Aqnin

consacra celle application aux sacrement», bien qu'à leur époque, ainsi qu'il apparaît de leur texte même, la double formule ne lût pas encore reçue de tous. *Sun! ctiam qui dicunt... quod ista* (sacramenta N. L.) *lustificant ratione operis operati, sed illa* (sacramenta V. L.) *ratione operis operantis, non operati; et opus operans est fides, sed operatum exterius est sacramentum*. S. Bonaventure, *In IVum Sent.*, dist. 1, pari. i. a. 1. <|. v. — *In sacramento est duo considerate, scilicet ipsum sacramentum et usum sacramenti. Ipsum sacramentum dicitur a quibusdam opus operatum; ustis utilem sacramenti est ipsa operatio, quo* a quibusdam opus operans dicitur*. S. Thomas. *In /V^o, n Seni.*, dist. 1, q. i. .\ q. in.

II. CONSÉQUATION DE (LIT. H)RMLLE PAR LE concile Di: Tuente. — Depuis saint Thomas, la formule *opus opérant* ou *ex opere operato* a pris droit de cite dans les écoles catholiques et hnalcn cnl l'Eglisc lui n donné la suprême approbation de son autorité.

Le concile de Trente s'exprime ainsi : *Si quis dixerit per ipsa X'oviv Legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem ditdnæ promissionis ad gratiam consequendam sufficere, a. s.* Sess. vir, *De sacramentis in genere*, can. 8; Denz.-Bunnvv., n 851. Dans le premier schéma proposé à l'approbation conciliaire, l'expression *ex opere operato* était absente, cl le canon 8 était ainsi rédigé : *Si quis dixerit per ipsa sacramenti opera nullo modo conlerri gratiam, etc...* Mais, dans la discussion (pii suivit, plusieurs Pères proposèrent des modifications. Au lieu de *per sacramentorum opera*, on demandait l'insertion de formules plus expressives : *per sacramenta ex opere operato; per opus operatum sacramentorum; per ipsa sacramenta; ex id vet lirlute ipsorum sacramentorum*. Mais la congrégation des théologiens inférieurs et des prélats s'arrêta finalement à la rédaction qui fut approuvée par le concile el qui constitue aujourd'hui le canon 8. *Conc. Trid.*, edit, de la Gorres-Resells.. t. v, l ribourg-cn- B., 1911, p. 908-912; 950 cl surtout 989; 901.

Le sens conciliaire de l'expression *ex opere operato* ressort avec évidence des canons cpii précèdent, el qui préparent le canon 8. Tout d'abord le concile établit, can. 2. (pie les sacrements de la Loi nouvelle différent des sacrements de l'ancienne Loi. Il déclare qu'ils sont nécessaires et que la foi seule ne suffit pas à obtenir de Dieu la grâce de la justification, can. 11 définit que leur utilité ne consiste pas à exciter la foi en nous, can. 5. Enfin, can. 6. il enseigne (pie les sacrements de la Loi nouvelle contiennent la grâce qu'ils signifient et qu'ils la confèrent à ceux (pii les reçoivent sans apporter d'obstacle. Mais ils confèrent cette grâce par eux-mêmes, par leur efficacité propre, en un mot. r.r *ex opere operato*, can. 8. Le canon 6 prépare heureusement le sens du canon 8. En parlant explicitement de ceux qui n'apportent pas d'obstacle à la grâce, le concile exprime sa pensée sur l'efficacité *ex opere operato*. Il ne s'agit pas d'une sorte d'efficacité magique, indépendante de nos dispositions subjectives: comme les hérétiques l'ont reproché si souvent et si injustement à l'Eglisc. Voir Svcrkment. Le concile de Trente repousse» à propos de la pénitence, une Interprétation aussi fausse et aussi Injurieuse : On calomnie indignement les écrivains catholiques, déclare le concile, en allirmanl qu'ils enseignent (pie le sacrement de la pénitence confère la grâce sans aucun bon mouvement de la pari de ceux qui la reçoivent; jamais l'Eglisc de Jésus-Christ n'a enseigné ni professé cette erreur. Sess. xrv, c. iv, Denz. -Baimw., n. 898 La où sont requises certaines dispositions subjectives, le sacrement ne saurait agir si ces dis

positions sont absentes; mais celle condition remplie, il agit par lui meme, et non par la loi du sujet qui le reçoit. Tel est le sens obvie de l'expression *ex opere operato* dans le canon 8.

HL PRÉCISIONS APPORTÉES AL' SENS DE VEXPRES-SION ΛΛ ορεκλύο La formule adoptée par l'Eglisc renferme trois vérités intimement unies entre elles.

L La vertu de produire la grâce, cl par conséquent la grâce elle-même produite par le <serment, sont *positivement* attributés à *Vopus operatum*. c'vt-a-dirc au signe sacramentel constitué par l'union et l'application prescrites de la forme et de la nathre. Le ministre du sacrement produit bien ce sacrement, mais *non ex propria virtute*, scion l'expression de saint Thomas; il n'est que l'*instrument anime*, *cet*; dire le serviteur de l'auteur et du ministre vupmrc de tout sacrement. Le sacrement est donc, non pas une oeuvre humaine à proprement parler, mais une oeuvre de Dieu : instrument de Dieu dans la réalisation des âmes. Il reçoit de Dieu et de l'institution divine sa vertu instrumentale.

2. La formule *ex opere operato* a un autre sens *négatif* : elle signifie que ni la xirlu du rite sacramentel, ni la grâce communiquée par le sacrement ne viennent *ex opere operantis*, c'est-à-dire de quelque mérite que ce soit du ministre ou du sujet du sacrement. L'efficacité et les effets du sacrement ne peuvent en aucune manière être regardés comme le fruit d'actes méritoires de la part de celui qui administre ou de la part de celui qui reçoit h k unirent : efficacité et effets ont leur *unique* source en Dieu. leur seule cause méritoire dans la passion de Jésus < hr si. *Illud quod est sacramenti effectus*, dit saint Thomas, *non impetratur cratione Ecclesia' vel ministris, sed tamento passionis Christi, cujus virtus operatur in sacramentis. t'nde effectus sacramenti non datur mtliir per metiorem ministrum*. S. Thomas, *Sum. theol.* III., q. xt+CC a. 1, ad 2um.

3. Enfin, la formule n'exclut nullement les actes libres, moralement bons, du ministre ou du sujet. Au contraire, elle affirme» au moins indirectement, la nécessité d'actes libres, surnaturellement bons, souvent pour la validité, plus fréquemment encore pour la réception fructueuse des sacrements. Sans l'intention convenable du ministre ou du sujet, le sacrement ne saurait être valablement constitué et *Vopus operatum* n'aurait aucune efficacité. De plus, ainsi que l'affirme le canon 6, le sujet doit écarter tous les obstacles à la collation de la grâce, et c'est là une œuvre qui demande une série d'actes surnaturels, *condition*, mais non *aiuse*, de l'efficacité du sacrement. Aussi l'Eglisc rcpète-l-cllc avec insistance (pie les sacrements valablement administrés communiquent la grâce, mais à ceux-là seulement qui les reçoivent dignement, *digne*, ou dûment, *rite*, c'est-à-dire. (fui ne mettent aucun obstacle à la grâce.

Certains théologiens catholiques n'ont donc pas compris exactement le sens de la formule *ex opere operato* lorsqu'ils veuhnt entendre par là l'œuvre même achevée par Jésus-Christ. l'œuvre de la rédemption. Cf. Mohler. *Simbtdik*, Hatlsbonnc. 1872. p. 255: *Ex opere operato*, dit Mohler, *scilicet a Christo*, au lieu de *quod operatus est Christus*. Sans doute, comme toute grâce communiquée aux hommes, la vertu et la grâce des sacrements ont leur source dans les mérites de Jésus-Christ rédempteur; mais la formule *ex opere operato*, dans l'intention de l'Ecole et de l'Eglisc» n'exprime pas cette vérité connue et admise de tous; elle désigne, elle précise un mode d'action particulier aux sacrements, en l'opposant à l'obtention de la grâce par les mérites personnels de celui qui agit, *ex opere operantia* l'opus (ptroluBi

est évidemment ici, l'œuvre *faite, produite, opérée*, c'est-à-dire, le sacrement lui-même, l'acte sacramental dûment accompli, le rite sacramental en lui-même dans son existence objective ». N. Gihl, *Les sacrements de l'Église catholique*, tr. fr., Paris, 1900, p. 101.

IV. «*ex opere operantis*». — A cet acte sacramental validement accompli d'après l'institution même du Sauveur, on oppose ici *Opus operans*, ou mieux *Opus operantis*, l'œuvre de celui qui agit, c'est-à-dire l'activité personnelle de celui qui reçoit le sacrement ou de celui qui l'administre, en tant que cet acte est surnaturellement méritoire. Or, *ex opere operato* ne s'oppose pas à l'*ex opere operantis*, pour l'exclure. Quand la préparation qui dépend des actes libres d'un adulte atteint un tel degré de perfection qu'elle a pour suite immédiate et infaillible la justification, — cette justification qu'on appelle précisément *ex opere operantis*, — les sacrements n'en demeurent pas moins, même pour ce juste, des moyens efficaces et des instruments de sanctification. La grâce peut être produite, *ex opere operantis*; les sacrements y ajouteront *ex opere operato* un accroissement de grâce. L'accroissement de la vie surnaturelle chez le juste résulte ordinairement du concours des deux éléments : ainsi donc l'un n'exclut pas l'autre; ils peuvent même concourir simultanément et conjointement à la communication plus abondante de la grâce divine. Mais la grâce produite *ex opere operantis* est toujours méritée, au moins *de congruo*, s'il s'agit de la première grâce; la grâce produite *ex opere operato* demeure un don entièrement gratuit de Dieu.

Voir tous les traités des sacrements en général; mais spécialement Gihl, *Les sacrements de l'Église catholique*, t. I, p. 99-105; Pourrai, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. 116 sq.

A. Michel.

ORAISON. — Voir Contemplation et Prière.

ORANGE (DEUXIÈME CONCILE D'). — Le deuxième concile d'Orange a une importance particulière. Il a clos la controverse semi-pélagienne, dont on sait l'acuité dans la Gaule méridionale depuis le temps de saint Augustin. Dix siècles plus tard, le concile de Trente aura recours aux décisions d'Orange pour l'élaboration du décret et des canons concernant la justification. Plus d'une fois aussi, les controverses jansénistes invoqueront son autorité. Nous étudierons ; / Le but et l'occasion du concile d'Orange. II L'origine de ses canons (col. 1089). III Le texte des canons d'Orange (col. 1093). IV. L'approbation des canons par le pape Boniface II (col. 1102).

I Le But et l'occasion du concile d'Orange. — 1° But. — Ce concile fut célébré à l'occasion de la dédicace d'une basilique édiflée dans la ville d'Orange par le préfet du prétoire des Gaules, Libère, gouverneur de la partie de la Narbonnaise, qui relevait alors du royaume des Ostrogoths. *Prologue des Actes d'Orange*, Mansi. *Concil.*, t. vm, col. 711. Saint Césaire d'Arles, qui présida, a ajouté à sa signature la date de cette assemblée *die quinto nonas julias, Decio juniori viro flavo consule*, ce qui correspond au 3 juillet 529 de notre calendrier. Mansi, *Concil.*, t. vm, col. 718.

Les sièges des quatorze évêques qui souscrivirent les Actes ne sont pas indiqués. A part Césaire d'Arles un seul est connu, Cypric, l'évêque de Toulon, qui collabora à la biographie de Césaire, et dont nous aurons encore à nous occuper. Sur Cypric de Toulon, voir Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, Paris, 1891, p. 2 et passim. Le prologue des Actes du concile nous fait connaître le but que se proposaient les Pères d'Orange et la manière dont ils l'atteignirent. On y lit en effet ces paroles : « Comme certaines gens avaient sur la grâce et le libre arbitre, par suite de leur sim-

plicité, des opinions peu sûres et en désaccord avec la foi catholique..., suivant l'avis et l'autorité du Siège apostolique, il nous parut juste et raisonnable de publier et de souscrire un petit recueil de propositions (*pauca capitula*) à nous transmis par le Siège apostolique, et tirées des saintes Écritures par les anciens Pères. » Mansi, t. vin, col. 712. La lettre que le pape Boniface II écrivit à Césaire pour approuver les décisions d'Orange nous apprend que ceux qui « par simplicité » avaient des opinions peu sûres concernant la grâce et le libre arbitre, étaient des évêques des Gaules, qui, « tout en admettant que les autres biens proviennent de la grâce de Dieu, voulaient que la foi soit œuvre de la nature et non de la grâce, et soit demeurée, pour les hommes descendants d'Adam, dans la puissance du libre arbitre, sans être conférée à chacun de nous par un don de la miséricorde divine ». Mansi, t. vm, col. 735. C'est donc la doctrine de Fauste de Riez qui est visée par le concile d'Orange. Sur Fauste, voir ici t. vi, col. 2101 sq.

2° Occasion. — 1. *Opinion de Malnory*, — Malnory croit pouvoir établir un lien direct entre le concile d'Orange et le débat sur Fauste, qui fut provoqué en 520 par l'évêque africain Possessor, réfugié à Constantinople. Pour combattre la formule des moines scythes, *Unus de Trinitate passus est in carne*, celui-ci avait eu recours au traité de Fauste *De gratia Dei*. Les Scythes l'embarrassèrent en lui rappelant l'opposition de Fauste à la doctrine de saint Augustin. Possessor s'adressa au pape Hormisdas, qui lui recommanda la doctrine de saint Augustin, en condamnant Fauste au moins implicitement. *Lettre d'Hormisdas*, P. L., t. I xiii, col. 192 B. Feignaut d'ignorer cette réponse du pape, les Scythes s'adressèrent aux évêques africains exilés en Sardaigne et l'un d'eux, Fulgence de Kuspe, écrivit alors le *De veritate predestinationis et gratia*. Selon Malnory, ce débat sur Fauste aurait produit en Gaule « une réviviscence des idées semi-pélagiennes, que Césaire a jugé prudent d'arrêter dès ses premiers symptômes, de concert avec le Saint-Siège. » Malnory, *op. cit.*, p. 151 sq.

Cette hypothèse de Malnory ne nous semble ni probable, ni nécessaire. Bien que Fauste fût mort depuis plus de trente ans, vu la grande autorité dont il avait joui durant sa vie, il avait sûrement encore des partisans en Gaule. D'autre part, Césaire d'Arles était un augustinien convaincu, voire « de stricte observance », comme dit P. Lejay, dans l'article Césaire, t. n, col. 2178. Il a très bien pu concevoir de lui-même le plan de donner le coup de grâce au semi-pélagianisme, sans avoir besoin d'y être excité par les écrits de Fulgence, et sans qu'il soit nécessaire d'admettre une réviviscence des opinions semi-pélagiennes à cette époque. Sur l'augustinisme de Césaire, voir t. n, col. 2108 sq.; cf. Lejay, *Le rôle théologique de Césaire d'Arles*, dans *Bévue d'histoire et de littérature religieuses*, t. x, 1905, p. 220 sq.; et l'opuscule *Quid dominus Cesarius senserit contra eos qui dicunt « quare aliis det Deus gratiam aliis non »*, publié par dont Morin, dans *Revue bénédictine*, t. xm, col. 135 sq.

2. *Opinion de Lejay*, — D'après Lejay, — mémoire et article précités, — le concile d'Orange aurait été la réplique de Césaire à un concile de tendances semi-pélagiennes réuni à Valence. « Beaucoup de rivaux, dit le biographe de Césaire, s'élevèrent contre celui-ci, pour résister à sa doctrine de la grâce. Heureuse rivalité! Des murmures et des mauvais propos de certaines gens répandaient en Gaule contre la prédication de l'homme de Dieu des soupçons vains. C'est pourquoi les évêques du Christ situés au delà de l'Isère, unis par l'amour qu'inspire la charité, s'assemblèrent dans la cité de Valence. A cette occasion, le bienheureux Césaire, à cause de son infirmité

habituelle, ne put s'y rendre connue il l'avait résolu. Mais il envoya les plus éminents des évêques, avec des prêtres et des diacres. Parmi eux, saint Cypricn de Toulon, évêque remarquable et illustre, se montra brillant, appuyant toutes ses paroles sur les divines Écritures, prouvant par les très antiques institutions des Pères que personne ne peut par soi-même faire aucun progrès dans la divine perfection, s'il n'a d'abord été appelé par la grâce prévenante de Dieu..., et que l'homme ne retrouvera une volonté vraiment libre que racheté par l'action libératrice du Christ, action qui lui permettra d'atteindre la perfection. De ces propositions, l'homme de Dieu rendit un compte exact et évident fondé sur la tradition apostolique. De plus, Boniface d'heureuse mémoire, pape de l'Église romaine ayant appris cette discussion, réprima l'accusation portée par ses adversaires et confirma de son autorité apostolique le jugement de saint Césaire. Ainsi, par la grâce du Christ, peu à peu les chefs des Églises acceptèrent ce que le diable avait rêvé de supprimer par une soudaine opposition. » Vie de Césaire, l. I, c. xi.vi (xxxv), i*. L., t. î.xvii, col. 1023 (cf. t. xi.v, col. 1792); Mansi, l. viii, col. 721 sq.

Lejay prétend qu'en « écartant l'ouate pieuse de ce récit », op. cit., p. 217, on doit reconnaître que l'issue du concile de Valence fut défavorable à Césaire, les évêques de la province ecclésiastique de Vienne, qui depuis longtemps voyaient d'un mauvais œil l'importance croissante du siège d'Arles, ayant voulu diminuer son titulaire par l'effet d'une condamnation dogmatique; le concile d'Orange aurait été la parade de Césaire à ce retour offensif des vieilles prétentions du siège de Vienne et des idées semi-pélagiennes si répandues dans la Gaule méridionale au v^e siècle.

Sans doute à Valence comme à Orange, i) (ut question de la nécessité de la grâce prévenante, et Cypricn de Toulon y défendit la doctrine canonisée à Orange. Mais, à notre avis, rien dans le récit du biographe ne nous autorise à conclure à une condamnation de Césaire à ce concile de Valence. Et même si le fait de cette condamnation était prouvé, l'antériorité du concile de Valence ne s'ensuivrait pas. Il a pu être convoqué pour faire pièce à celui d'Orange, et, comme le remarque le biographe de Césaire, c'est la lettre du pape Boniface II «confirmant le jugement de Césaire », c'est-à-dire approuvant le concile d'Orange, mais près de deux ans après sa célébration, qui aurait fait taire l'opposition. Entre le 3 juillet 529, date du concile d'Orange et le 25 janvier 531, date de la lettre de Boniface, il y a de la place pour le concile de Valence. C'est aussi l'avis de L. Duchesne qui range le concile de Valence après celui d'Orange, tout en reconnaissant qu'on peut trouver des raisons en faveur de l'opinion contraire. Duchesne, *L'Église au VI^e siècle*, p. 516.

Les hypothèses de Malnory et de Lejay étant éliminées, nous devons conclure que la réunion du concile d'Orange est due à l'initiative de Césaire qui voulait faire prévaloir la doctrine de saint Augustin contre les derniers tenants du semi-pélagianisme en Gaule.

II. OmoïNK des canons d'Orange. — Les actes du concile d'Orange comprennent une préface, vingt-cinq canons et une profession de foi. On admet communément que la préface et la procession de foi sont l'œuvre du concile ou plutôt de Césaire. Quant aux vingt-cinq canons, le passage de la préface des actes cité plus haut dit à leur sujet qu'ils ont été envoyés de Home. Mansi, t. viii, col. 712.

1° Les dix-sept canons-sentences. — Si les huit premiers ont la forme extérieure des canons conciliaires, débutant tous par la formule. *Quia (fixe-rit...* - les dix-sept qui suivent se présentent sous la

forme de sentences. De ces dix-sept canons-sentences, seize sont tirés de la collection des 392 *sententiae* de *Augustino delibulie*, faite à Berne vers -150 par Prosper. Toutefois, telles que nous les lisons dans les canons d'Orange, ces seize sentences de Prosper ont subi des retouches. Nous en donnons le tableau :

Le canon 9 reproduit la 22^e sentence de Prosper.

Le canon 11 reproduit la 54^e sentence de Prosper, mais augmentée d'une citation scripturaire.

Le canon 12 reproduit la 56^e sentence de Prosper.

Le canon 13 reproduit la deuxième partie de la 152^e sentence de Prosper; la première partie de celle-ci a été modifiée pour faire ressortir l'importance du baptême.

Le canon 14 reproduit la 212^e sentence de Prosper, augmentée de la citation scripturaire.

Le canon 15 reproduit la 226^e sentence de Prosper, avec l'addition *secundum psalmistam*, pour montrer que les quatre derniers mots de la sentence sont tirés d'un psaume.

Le canon 16 reproduit la 200^e sentence de Prosper, avec l'addition *sicut Apostolus dicti*, avant la citation biblique, *si per legem justitia...*

Le canon 17 reproduit la 297^e sentence de Prosper.

Le canon 18 reproduit la 299^e sentence de Prosper, qu'il fait précéder de l'addition, *Nullis meritis gratiam provenientibus*.

Le canon 19 reproduit la 310 sentence de Prosper.

Le canon 20 reproduit la 314^e sentence de Prosper, en ajoutant le mot *bona* à la deuxième phrase, et en changeant dans la même phrase le mot *jacit* en *prostat*.

Le canon 21 reproduit la 317^e sentence de Prosper.

Le canon 22 reproduit la 325^e sentence de Prosper.

Le canon 23 reproduit la 340^e sentence de Prosper.

Le canon 24 reproduit la 366^e sentence de Prosper.

Le canon 25 reproduit la 372^e sentence de Prosper.

Les sentences de Prosper insérées dans les canons d'Orange ont donc chacune un numéro d'ordre toujours supérieur au numéro de la sentence précédente. Et, d'autre part, comme le classement de ces sentences, dans la collection de Prosper se fait, non d'après l'ordre logique des idées, mais d'après les écrits d'Augustin auxquels elles sont empruntées, il s'ensuit que très probablement un seul rédacteur a fait dans la collection de Prosper le choix de ces seize sentences figurant aux canons d'Orange. Ce n'est pas Césaire qui a fait ce choix, car on ne relève en son œuvre littéraire aucun rapport avec Prosper. Ce serait donc plutôt à Home que les seize sentences auraient été extraites de la collection de Prosper. Et ainsi, nous aurions en elles, en tout ou en partie, les *pauca capitula* dont parle la préface des actes du concile d'Orange.

Quel est l'auteur des retouches que l'on a fait subir aux seize sentences pour qu'elles deviennent les canons d'Orange ? On ne voit pas pourquoi ces retouches auraient été faites à Home; et il n'est pas probable non plus qu'elles soient l'œuvre du concile lui-même, car il ne semble pas qu'il y ait eu de véritables débats à Orange. Il s'ensuit donc que Césaire est l'auteur de ces retouches. Cette conclusion peut être corroborée par l'élude des retouches elles-mêmes.

Les canons 11, 14 et 15, qui accentuent la nécessité de la grâce prévenante, étaient susceptibles d'être fortement combattus par les partisans des idées de Fauste. Aussi le rédacteur a-t-il ajouté aux sentences 54 et 212 de Prosper, reproduites par les canons 11 et 14, la preuve scripturaire. Par l'addition de *secundum psalmistam* à l'avant-dernière ligne du 15^e canon, il a voulu rappeler que les quatre derniers mots de la 226^e sentence de Prosper reproduite

par cc canon, étaient une citation du ps. lxxvi, 11. Césaire, ancien moine de Lérins cl vivant parmi les tenants des idées scniipelagicnnc.s, est plus qualifié pour être l’auteur de ccs additions qu’un clerc romain vivant loin du foyer de la controverse.

L’importance de la retouche que le rédacteur du canon 13 lit subir à la 152* sentence de Prosper ressort vivement de leur juxtaposition :

trn/e/ire de Prosper.	Canon hl d’Orange,
Arbirriim voluntatis tune est vcr̃ liberum, corn vi- tib peceathque non servit. T»dr donum est n Deo. quod Atnluum, nid n quo potuit dari, non poteit reddi. Unde Verlias dicit...	Arbitrium vnluntnlis in primo homine infirmatum, nisi per gratiam baptismi non potest repaniri; quod amissum, nisi a quo potuit dari, non potest reddi. Unde Veritatis ipsa dicil...

La retouche que le rédacteur a fait subir à la 152* sentence de Prosper a pour but de faire ressortir l’importance du baptême. Comme la même préoccupation se retrouve dans la profession de foi du concile, laquelle est communément considérée comme étant l’œuvre de Césaire, cf. l)enz.-Bannw., n. 200, il ne nous semble pas téméraire d’allinnrc que Césaire est l’auteur de la modification susdite. Le canon LS d’Orange reproduit la 299* sentence de Prosper, en la faisant précéder des mots: *Nullis pncedentibus meritis gratiam praevenientibus*. Cette locution sc retrouve fréquemment sous la plume de Césaire; cf. P /.., l. xxxix, col. 1762, 1821, 1830, 1831, 1835, 1925, 2161, 2207. Elle a été aussi insérée dans la profession de foi du concile; cf. Denz.-Bannw.. n. 200. On peut donc conclure que Césaire est l’auteur de l’addition.

La série des sentences de Prosper insérées dans les canons d’Orange est interrompue par le canon 10. Le canon 9 qui reproduit la 22. sentence de Prosper enseigne que nou> ne pouvons faire le bien et éviter le mal qu’avec l’aide de Dieu. Lc canon 10 ajoute que les régénérés et les saints doivent eux aussi implorer toujours*» l’aide de Dieu pour pouvoir persévérer dans le bien. Ce canon donne donc un complément d’ordre plutôt pratique a celui qui le précède. Or. Césaire, dans ses sermons, rappelait souvent l’obligation qui incombe aux chrétiens d’implorer l’aide de Dieu pour obtenir ln grâce de la persévérance : *Dei adjutorium jugiter imploremus; cum Dei adjutorio in ipso opere perdurare contendat*, P. /... t. xxxix, coi. 2302. 2231. Il semble donc que le canon 10 d’Orange soit l’œuvre de l’évêque d’Arles.

2e *J.es huit canons conciliaires*. – Les huit premiers canons d’Orange qui se distinguent des dix-icpt autres par leur forme de canons conciliaires, se trouvent aussi dans les c. xxxviii-xlv du *Liber de ecclesiasticis dogmatibus* du marseillais Gennade. Les c. χλλ-L! du même ouvrage donnent aussi les canons 13. 19 cl 21 d’Orange

M ds déjà Elmenhorst a lait remarquer que les c. xxit à r.i du *Liber* ne se rencontrent pas dans les bons manuscrits; voir la note d*Elmenhorst dans /*. t. i.vin, col. 1025. La doctrine nlliniiée dans ccs canons est aussi trop opposée aux opinions théologiqurs de Gennade pour qu’on puisse les considérer comme le bien de cet auteur. Et. parce que les huit premiers canons du concile d’Orange visent surtout Fauste de Hier, ainsi que nous le verrons encore, ils sont communément considérés comme l’œuvre de Césaire.

Au xvii siècle, le jésuite Wilthcim a découvert dans un manuscrit de Trêves, aujourd’hui perdu, dix neuf canons, sous le titre *Incipiunt capitula *anrti Augustini In urbe Roma transmissa* (.es canons •e trouvent aussi dans un manuscrit de Lucques,

n. 190. Les deux premiers de ces canons visent des doctrines pélagicnnes; les huit suivant. 3 10 du manuscrit. reproduisent les huit premiers canons du concile d’Orange; les canons 11-11 traitent de la rétribution des méchants el de la prédestination; enfin les cinq derniers, canons 15-19. combattent des doctrines manichéennes. Voir le texte des *capitula* dans M.nisl, t vm. col. 722.

Labbe, suivi par Hefele, *Hist, des conciles*, trad. Le-clercq. t. n, p. 1989, suppose que ces 19 *capitula* sont ceux qui ont été envoyés de Home à Césaire pour l’aider à combattre le semipélagianisrnc. Césaire en aurait extrait ceux <|Ui figurent sous les numéros 3-10 ct qui sont devenus les huit premiers du concile d’Orange, et il aurait négligé tes autres, Cette opinion ne nous paraît pus admissible. Tout d’abord, elle ne s’accorde pas avec la préface des actes du concile d’Orange, qui semble bien déclarer que tous les *capitula* envoyés de Home ont été promulgués à Orange : *Id nobis justum visum est... ut pauca capitula ab apostolica Sede nobis transmissa... ab omnibus observanda proferre... deberemus*. En outre, on nr volt pas pourquoi un augustinlen décidé comme Césaire aurait laissé tomber les *capitula* qui visaient le pélagianisme el le manichéisme, qui traitent de la prédestination et de la rétribution des méchants. Enfin, en demandant au pape l’approbation des décisions d’Orange. Césaire aurait nécessairement dû s’expliquer sur le fait de cette grave mutilation du projet des canons envoyés de Home. Or, rien de pareil ne peut sc conclure de la lettre d’approbation que le pape Boniface II lui écrivit.

Dans son mémoire sur le rôle théologique de Césaire d’Arles, Lcjay propose une hypothèse ingénieuse pour expliquer l’origine des *capitula* du manuscrit de Trêves. A son avis, ces dix-neuf *capitula* ont été rédigés par Césaire et envoyés à ltonie comme programme du concile qu’il voulait convoquer contre le scmipéhigianismc. Le pape aurait rayé les deux premiers comme inutiles, le pélagianisme ayant déjà été condamné. Les propositions 11-11 qui traitent de la rétribution des méchants et de la prédestination auraient été écartées comme « étant d’une portée pratique trop restreinte ». *Op. cil.*, p. 255. Enfin, la partie antlmanichéenne aurait été éliminée parce que le pape jugeait · qu’il ne fallait pas courir deux lièvres à la fois. * *ibid.*, p. 255.

hy^fdhèse de Lcjay nous semble très probable. En elTct, a «cire époqûr;TÏÿÿÿETrT^ c’est la nécessité de la grâce prévenante qui était combattue; pour frapper plus sûrement cette erreur, le pape aura éliminé du projet de Césaire tout ce qui ne ln concernait pas Les seize sentences de Prosper qu’il a ajoutées fi cc qui restait du projet de l’évêque d’Arles ne pouvaient que fortHier la position de Césaire.

Conclusion. - - L’origine «les canons peut donc être conçue comme il suit : Voulant donner le coup de grâce à la doctrine semipélagienne, qui avait encore des partisans en Gaule, Césaire envoya au pape un projet de décisions conciliaires en 19 *capitula*. Ce projet nous a été conservé dans les manuscrits de Trêves et de Lucques. De ce projet, le pape élimina tout cc qui ne concernait pas l’hérésie semipélagienne ct ne conserva que huit propositions qui devinrent les huit premiers canons du concile d’Orange. A ce reste du projet de Césaire, le pape ajouta lf> *>m tcnccs de Prosper. Césaire retoucha certaines fie ces senlcHct^ Comme nous l’avons vu plus haut, en ajouta une de son cru. qui devint le 10* canon d’Orange, mit comme appendice une profession de foi qui faisait ressortir l’importance du baptême cl l’absolue gratuité de ln grâce, soumit le tout au concile d’Orange ct le lit adopter.

III Les canons d'OiiiaNuh, Nous allons donner, d'après Mansi, L vin. col. 712 sq.» le texte des canons. La traduction est nouvelle. Comparer celle de E. Amann, /e dogme catholique dan» les Pères de l'figlDc. Paris. 1922, p. 395 sq.

(Lun. 1. Si quls per of-fensam pnevnicatlonh A- <lae unii totum, id est secundum corpus et animam, in delerim dicit hominem commutatum, sed nnimæ libertate Illiesn durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium. Pelagii errore deceptus adversatur Scripturo? dicenti : Anima, quæ peccaverit, ipsa morietur (Ez., xvm, 20). ct : Nescitis quoniam, cui exhibelis uoj Acrixis ad obediendum, servi estis ejus. cui obeditis (Horn., vi, 16) ? et : .l quo quis superatur, ejus ct servus addicitur (II Pct., n. 19).

On trouve quelque chose d'analogue h cc canon dans saint Augustin. De nuptiis el concupiscentia, l. II. c. xxxiv, P. I., t. xlv, col. 171. Ce canon vise ceux qui prétendent que le péché d'Adam n'a pas nui à la liberté de l'ûnic. Faliste n'enseignait cette doctrine qu'avec des nuances; car il réfutait ceux qui afflrmaicnt arbitrii libertatem integram ct illicsam, De gratia, l. 1. c. t; l. II. c. IX» Corpus de Vienne, t. xxî, p. 7, 79. Il est probable que Césairc a introduit dans ce canon le tenue illasam pour montrer à ses adversaires scmipélagicns qu'ils sc mettaient en opposition avec leur maître Fauste.

Can. 2. Si quis soli Adie pnevaricatlonem suuon non et ejus propagini asserit no-cuisse, aut certe mortem tantum corporis· qun pœ-nu peccati est, non autem ct peccatum, quod mors est nnimte, per unum hominem in omne genu* humanum Iransiisse testatur, injustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti : Per unum hominem peccatum intravit In rpundum ct per peccatum mors ct ita iri omnes homines mors perlransiit, in quo omnes peccaverunt! Horn., v. 12).

L'idée de ce canon sc trouve dans saint Augustin. Contra duas epistolas pctagtanoruni, l. IV. c iv, P. /,.. t. xlv, col. 612 sq. La doctrine visée par le canon n été exposée par Julien d'Éclnnr dans sa lettre à Unfits de TliOSSaloniquc. Fauste ne niait pas expressement le péché originel qu'il appelle malum originale. De gratia, l. L c. n; mais comme, dans sa lettre à Paulin de Bordeaux, il dit que le péché d'Adam n causé la mort du corps, mais non celle de l'Ame. il est probable que c'est lui qui est visé dans ce canon. Voir ce passage de la lettre A Paulin de Bordeaux dans le Corpus de Vienne, t. xxt, p. 183

Can. 3. Si quit ad invocationem humanam gratiam Del dicit posse conferri, non autem ipsam gndiam facere ut invocetur a nobis, contradicit f*niir prophetic, vrl Apostolo idem dicenti : /n-venins sum a non quaerenti-

Quiconque dit que par In faute dr la prévarication d'Adam, l'homme n'est pn> amoindri m tout son être, c'est-à-dire en son corp* et en son Ame. mid* croit que le corp* seul r*t soumis A la corruption· tandis (pie la liberté de l'Ame demeure Intacte, trompé par l'erreur de Péhigr, il *r met en contradiction avec l'I-Lrl-lure qui dit : L'âme qui aura péché périra ; » et : Ignort:-vous que, si vous vous livrez d quelqu'un comme esclaves pour lui obéir. VOUS êtes esclaves de celui A qui vous obéissez ? » cl : ' On est esclave de celui par qui on s'est laissé vaincre. »

Quiconque afflrme que In prévarication d'Adam n'a nul qu'A lui *rul cl non A sa descendance ou enseigne que seule la mort du corp*, qui est lu punition du péché, mais non le péché lui-même, qui c*t la mort de l'Ame,a vie transmise par un seul homme A tout le genre humain, cclul-lh ne rend pas Justice â Dieu el se moi en contradiction avec l'Apôtrr qui a «lit : Par un seul homme, le péché est entré dans le monde el par le péché, la mort.,, et ainsi la mort a passé dans tous lrs hommes parce qu< tous ont péché, »

Quiconque dit que la grâce peut être conférée A In suite de la prière de l'homme, mal* que ce n'est pas In grâce qui fait qu'elle soit demandée par non*. contredit h* prophète l*aié ainsi que l'Apôfrr qui lu

but me, palam apparui his. qui me non inlrrmgabanl (Bom., x, 26, cf. I>., l x v, 1).

Ce canon rappelle la phrase de saint Augustin, Enarrat, in ps, <j /i , 5, quis enim eum invocavit, ntst quem ipse prior vocavit. P. L., t. xxxvn, col. l 188. Il vise Fauste qui a écrit : Ita Dominus invitat volentem, adlrahit desiderantem, erigit adntientem, cl qui enseignait que la volonté humaine devait préalablement donner â la miséricorde divine une ansula pour la recevoir. Corpus de Vienne, t. xxt, p. 52, 53.

(2m. I. Si qui», ut n peccato purgemur voluntatem nostram Deum exspectare contendit, non nutem ut etiam purgari velimus, lht Spiritui Sancti infusionem rl operationem in nm fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto jwr Salomonem dicenti : Praeparatur voluntas a Domino [l'n»v., vm, 35 (LXX)] rl Apostolo salubriter predicanti : Deus est, qui offeratur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate (Phil., n. 13).

Cc canon vise Fauste qui rappelait fréquemment que le bon mouvement doit venir de la nature humaine ct précéder la grâce divine. Ainsi, en commentant la question de Jésus au paralytique: Fis sanus fieri? Joa.. v. 7, il déclarait : Aperte ostendit (Jesus i inditum esse homtni bona voluntatis affectum. De qrutta, l. I, c. vin. Corpus de Vienne, t. xxt. p. 25.

Can. 3. Si qui* sicut augmentum, ita ellam initium lldcl ipsumqur credulitati* affectum, quo in cum credimus, qui Ju*tinmt impium, rt ad (relgmenlUoncm *acn baptismati* perseniinu* non fier grntiæ donum, id r*t per Inspirationem Spiritu* Sancti corrigentem soluntntein nostram ab infidelitate ad thlcin, ab impietate ad pietatem. mxl naturaliter nobis inesse dicit, apostollei* dogmatibus adversarius approbatur, beato Paulo dicente : Confidimus, quia qui capit in nobis bonum opus, perfleiri usque fu diem Domini nostri Jesu Christi (Phil., î. 6), rt illud : lobis datum csl pro Christo non solum, ut in eum cmtatis, *rd rtinm ut pro illo /Mitiamini (l'hll., i, 29), ct : Gratia salvi /acti estis prr /idem, rt lute non rx robis : Del mim donum csl (Eph., n, 8). Qui enim fidem, qua in Deum credimus, dicunt c*<c naturalem, omne* eos» qui ab Ecclesia Christi alieni sunt, quodammodo fideles <*<rl «leliniunl.

cite : « .Pal été tramé par ceux qui ne me cherchaient pas rl je me suis manifesté a ceux qui ne me demandaient /MU. .

Quiconque prétend que c'est Dieu qui attend noter volonté pour nous purifier de no* péché*, cl nie que cc soit l'inspiration et l'infusion du Sainl-&pril en nous qui fait que non* voulions être purilié*, celui-lîi résiste au Samt-Rsprd lui-même qui n dit par la bouche de Salomon : La volonté est préparer par Dieu ., et aussi A l'Apôtrr qui, dans un salulaire enseignement, afflrme que r*r f Dieu qui opère en nous le vouloir rt lr taire selon «an bon plaisir. .

Quiconque dit que l'augmentation cl le commencement de la fol, ainsi que l'attrait vers la croyance, par lequel nous croyons en celui qui justifie l'impie ct iKirvrnon* â la régénération du Miint baptême, sont en nous, non par un don dr la grâce. c'rst-A-dirr par une inspiration du Sainl-IXpritcorrigeant notre volonté en ramenant dr l'infidélité A la foi, dr l'impïété ü la piété, mal* bien par notre nature, celui-là «c montre adversaire des enseignements apostoliques, car le bienheureux Paul u dit : « lous atOiu confiance que celtii qui a commencé en nous ta bonne oeuvre, l'aché-verts jusqu'au jour dr .lolrr-Scigneur Jésus-Christ. Kl encore : . Il tsars a rte donné <i l'égard du Christ non setilemmt de croire m tut mais aussi dr soujrir /MHtrlui. . El encore î C'est fMtr la grâce que nous avrz été sauvés par le mogen de la foi, cl cela nr vient pas de wus ; c'est le don de Dieu. . Donc, ceux qui disent que la foi par laquelle nous croyons en Dieu est un effet dr ln nature sont obligi* d'admettre qur tous ceux <pd *<mt étranger* A ri'glisc du Christ sont d'une certfdne façon <ir* fldêh.%.

Ce canon résume les neuf premiers chapitres du *De prædestinaione sanctorum* de saint Augustin, P. /... t. xuv, col. 959 sq. Fauste enseigne que le *credulitatis affectus* est inhérent à la nature humaine. *De gratia*, l. II. c. vin, *Corpus de Vienne*, l. xxi, p. 76 C'est donc lui qui est visé par ce canon.

Can. 6. Si quit sine gratin Del credentibus, volentibus desiderantibus, conantibu*. laborantibus, vigilantibus, *tudentibus, petentibus quaerentibus pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitus, non autem ut credamus, velimus. vel hæc omnia, sicut oportet, agere valeamus, per infusionem rt inspirationem Sancti Spiritus in nobis fleri confitetur rt aut humilitati aut obcdienliæ humana! subjungit gratia* adjutorium, nec, ut obrdicntrs ct bumllrs simus ipsius gratin* donum esso consentit, resistit Apostolo dicenti : *Quid habes, quod non acceptai* (I Cor., iv, 7) ? ct : *Gratia Dei sum id, quod sum* (I Cor., xv, 10).

Ce canon s'inspire du *De dono perseverantia* de saint Augustin, c. xxiii, n. 64, P. Z..., t. xlv, col. 1032. Il vise Fauste qui a écrit : *Ita Dominus invitai volentem, adtrahit desiderantem. De gratia*, l. I, c. xvi, et : *Gratiæ adsoctandum famuli laboris conatum, ibid.*, l. I, c. m ; *Orantibus ac vigilantibus misericordia benignitate succurritur, ibid.*, l. I, c. IX. *Corpus de Vienne*, t. xxi, p. 33, 15, 31.

Qin. 7. Si qui* per natura* vigorem bonum allquid, quod ad salutem pertinet vltæ setcnUB. cogitare, ut expedire, aut eligere, sive salutari, id est evangelien: predication! consentire >>sse confirmat absque illuminatione ct inspiratione Spiritu* Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo ct credendo veritati, hxrctico fallitur spiritu. non intelligcns vocem >>tl l> lA,mg. lp> <>.ll!ls : *Sine mr nihil potestis tacere* (Joa., xv, 5), ct illud Apostoli ; *Vonquod idonei simus rogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, srd sufficientia nostra ex Dm est* (II Cor., m, 5)

Ce canon s'inspire d'un passage du *De spiritu d Uttera* de saint Augustin, c. xxtx, où on lit : *per /idem confugiat ad misericordiam Dei ut det quod jubet, atque inspirata gratiir suavitate per Spiritum Sanctum facial plus delectare quod praeipit quam delectat quod impedit. P. £ , l xi.iv. coi. 233*

Can. S. Si quis alios misericonim. alio* vero per liberum arbitrium, quod in omnibus, qui de pnevnratioa* primi bommis noti

Quiconque dit que la miséricorde est conférée sans une grâce de Dieu, en raison de notre fol, de notre vouloir, de notre désir, de nos efforts, de notre travail, île nos prières, «le nos veilles, de nos aspirations, de nos recherches, de notre assiduité à frapper, et que œ n'est pas l'infusion ct l'inspiration du Saint-Esprit en nous qui fait que nous croyons, que nous voulons ct que nous devenons capables de faire toutes ces choses comme il convient ; quiconque fait dépendre l'aide de la grâce de l'humilité ct de l'obéissance humaine ct n'admet pas que c'est par le don de la grâce que nous devenons obéissants ct humbles, celui-là résiste ii l'Apôtre disant : « *Qu'as-tu que lu n'aies reçu ?* » Et : « *C'est par la grdee de Dieu que je suis ce que je suis.* »

Quiconque affirme pouvoir par la seule force de la nature concevoir, comme U convient, une bonne pensée visant le salut de la vie éternelle, ou la choisir, ou donner son assentiment à la salutaire prédication de l'Évangile, sans l'illumination ct l'inspiration de l'Esprit-Saint, qui donne A tous la suavité de l'assentiment fi la vérité de la fol, celui-là est trompé par un esprit d'hérésie ct ne comprend pas la parole de Dieu déclarant dans l'Évangile : « *Sans moi vous ne pouvez rien /aire* », ni celle de l'Apôtre : « *Ce n'est pas que nous soyons par nous-mêmes capables de concevoir quelque chose comme venant de nous-mêmes, mais notre aptitude vient de Dieu.* »

sunt, constat esso vitiatum, ad gratiam baptismi posse venire contendit, a recta fide probatur alienus. Is enim non omnium liberum arbitrium per peccatum primi hominis asserit infirmatum, aut certe ita læsum putat, ut tamen quidam valeant sine revelatione Dei mysterium salutis a*terme per seinetipsos posse conquirere. Quod quam sit contrarium, (ipse) Dominus probat, qui non aliquos, sed neminem ad se posse venire testatur, nisi *quem Pater attraxerit* (Joa., vi, 11), sicut ct Petro dicit : *Beatus es Simon Bar Jona, quia cant et sanguis non revelavit tibi, sett Pater meus qui in cadis est* (Matth., XVI, 17); ct Apostolus : *Nemo potest dicere Dominum Jesum (Christum) nisi in Spiritu Sanzto* (I Cor., XII, 3).

La doctrine visée par ce canon est de Cassien, *Collationes*, XIII.

Can. 9. Divini est muneris, cum ct recte cogitamus, et pedes nostros a falsitate ct injustitia continemus; quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur.

Cc canon reproduit la 22e sentence de Prosper, P. /... t. xi.v, coi. 1861.

Can. 10. Adjutorium Del etiam renalis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare.

Ce canon est l'œuvre de Césaire. Voir plus haut. Il tend sans doule à purer le reproche adressé par Fauste à la doctrine augustinienne, qu'elle rend la prière Inutile. Faiïstc, *De gratia*, l. I, c. iii. *Corpus de Vienne*, p. 16 sq.

Can. 11. Nemo quldqunni Domino recte voverit, nisi ab ipso acceperit quod voveret, sicut legitur : *Qtue de manu tua accepimus, damus libi* (I Par., xxix 11).

Ce canon reproduit la 51e sentence de Prosper, qui l'a extraite du *De civitate Dei*, L XVII, c iv, n. 7, P. L., t. xi î, col. 530. Césaire y a ajouté la citation biblique.

Can. 12. Tales nos ainat Deus, quales futuri sumus Ipsius dono, non quales sumus nostro merito.

Ce canon reproduit la 56

Can. 13. Arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum, nisi per gratiam baptismi non potest reparari : quod amissum. nisi a quo potuit dari, non potest

bitre, dont il est avéré qu'il est vicié en tous ceux qui sont nés de la prévarication du premier homme, démontre (par là) qu'il est étranger à la vraie foi. Il affirme, en effet, que cc libre arbitre n'a pas été affaibli en tous par le péc du premier homme, ou bien il croit qu'il a été lésé de telle manière que certains hommes puissent encore par eux-mêmes, sans révélation divine acquérir le mystère du salut éternel, U* Seigneur lui-même enseigne que cette doctrine est contraire à la vérité, lui qui témoigne qu'aucun homme ne peut venir à lui si *te Père nr l'attire point* ; comme il a également dit à Pierre : « *Tu rs heureux, Simon, pls de Jona, ear ta chair el le sang ne te Pont pas révélé, mais mon Père qui est dans les deux.* » L'Apôtre dit aussi ; . *Nul ne peut dire : Seigneur Jésus, si ce n'est en l'Esprit-Saint.* .

La doctrine visée par ce canon est de Cassien, *Collationes*, XIII.

C'est par un don de Dieu que nous avons de bonnes pensées, el que nous préservons nos pas de la fausseté el de l'injustice, car chaque fois que nous faisons le bien, c'est Dieu qui fait en nous el avec nous que nous le fassions.

Cc canon reproduit la 22e sentence de Prosper, P. /... t. xi.v, coi. 1861.

Can. 10. Adjutorium Del etiam renalis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare.

Ce canon est l'œuvre de Césaire. Voir plus haut. Il tend sans doule à purer le reproche adressé par Fauste à la doctrine augustinienne, qu'elle rend la prière Inutile. Faiïstc, *De gratia*, l. I, c. iii. *Corpus de Vienne*, p. 16 sq.

Can. 11. Nemo quldqunni Domino recte voverit, nisi ab ipso acceperit quod voveret, sicut legitur : *Qtue de manu tua accepimus, damus libi* (I Par., xxix 11).

Ce canon reproduit la 51e sentence de Prosper, qui l'a extraite du *De civitate Dei*, L XVII, c iv, n. 7, P. L., t. xi î, col. 530. Césaire y a ajouté la citation biblique.

Can. 12. Tales nos ainat Deus, quales futuri sumus Ipsius dono, non quales sumus nostro merito.

Ce canon reproduit la 56

Can. 13. Arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum, nisi per gratiam baptismi non potest reparari : quod amissum. nisi a quo potuit dari, non potest

reddi, l'nde Veritas Ipsa «li-
cit : 8'l poi *Filius libera-
vferjil, tune itère liberi frith*
(JoaM vm, 30).

Cc canon reproduit la 152· sentence de Prosper-
retouchée par Césaire, qui y a introduit la notion
du baptême; voir aussi *Dr duitate Dei*, l. XIV, c. xr,
n. 1, *P.* /.., t, xu, col. 118.

Lan. 11. Nullus miser tic
quacumque miseria libe-
rattir, nisi cpui Dei mise-
ricordia praevenitur, slcut
dicit psalmista : C/fo *anti-
cipent nos misericordia tua*
Domine (Ps. i.xxvni, 8);
et illud : *Drus meus, mise-
ricordia ejus prieveniet me*
(Ps. i.vin, 11).

Césaire n ajouté ccs deux citations des psaumes
A la 212· (al. 211·) sentence de Prosper, reproduites
dans ce canon.

Can. 15. Ab co, quod
formavit Deus, mutatus est
Adam, sed in pejus per
iniquitatem suniil. Ab eo,
quod opcmta est iniquitas,
mutatur ildclis, sed In me-
lius per gratiam Dei. Illa
ergo mutatio fuit prae-
varicatoris primi, luee secun-
dum Psalmistam *mutatio est*
dextra Excelsi (Ps. i.xxvi,
11).

Ce canon reproduit la 226· (al. 225·) sentence de
Prosper ; Césaire a intercale « selon le psalmtste
pour montrer que les derniers mots de la sentence
sont tirés du psaume lxxvi, 11.

Can. 10. Nemo ex co,
quod videtur habere, glo-
riatur, tnnquam non acce-
perit : aut ideo se putet
acceperisse, quia littern extrin-
secus vel ut legeretur, ap-
paruit. vel ut audiretur,
sonuit. Nnm sicut Aposto-
lus dicit : S'f *per legem*
*justitia, ergo Christus gra-
tis mortuus est* (Gnl., π.
21) : *ascendens in altum*
captivam duxit captivitatem,
dedit dona hominibus (Eph.,
iv. 8; cf. Ps. LXvii, 19)
Inde habet, quicumque ha-
bet; quisquis autem se Indo
habere negat, aut vere non
habet, nut *id, quod habet,*
auferetur ab eo (Mat th.,
xxv, 29).

Ce canon reproduit la 260· (nl. 259·) sentence de
Prosper, extraite du *Dc spiritu et littera* de saint
Augustin, c. xxix, /..

Can. 17. Fortitudinem
Gentilium mundana cupi-
ditas, fortitudinem autem
Christianorum *Dei chordas*
fnclt, quæ *diffusa est in cor-
dibus nostris*, non per volun-
tatis arbitrium, quod est
n (in) nobis, sed *per Spiritum*
sanctum, qui datus est nobis
(Rom., v. 5),

Ce canon reproduit la 297e (al. 295·) sentence de
Prosper, qui l'a extraite dc *VOpus imperfectum contra*
Julianum, l. l, c. lxxxiii, *P.* t. xlv, col. 1101.

celui <pii a pu In donner.
C'est pourquoi hi Vérité rîle-
même dit : · 8'l *le Fil*» *vous*
a délivrés, alors vous êtes
vraiment libres. ·

Aucun malheureux ne
peut être délivré de quel-
que misère que cc soit, *i
la miséricorde dc Dieu ne
le prévient ainsi que le dit
le psnlmiste : * *Que la com-
mission vienne au-devant de*
moi;· cl · *Mon Dieu. sa misé-
ricorde viendra au devant de*
moi. ·

L'état d'Adam, tel que
Dieu Pavait formé, a été
changé, mais en pis, par son
iniquité; l'état du fidèle, tel
que le péché Γη établi, est
changé, mais en mieux, par
In grâce dc Dieu. Le premier
dc ers changement» est l'œu-
vre du premier pécheur; le
second, selon le psahniste,
est l'œuvre *de la droite du*
Très-Haut.

Que nid ne se glorifie
de ce qu'il parait posséder,
comme s'il ne l'avait pas
reçu; qu'il ne croie pas
non plus l'avoir reçu parce
que la lettre (de l'Évnn-
gile) lui est apparue du
dehors pour qu'il la lise, ou
est parvenue îi son oreille
pour qu'il l'entende. Car,
ainsi que l'Apôtre le dit :
· *Si la justice s'obtient par*
la loi, le Christ est mort pour
rien ; ' · il est monté vers
les hauteurs, il a emmené
captive la captivité, il a donne
ses dons aux hommes. · Qui-
conque possède, possède ainsi
(par le don de Dieu); qui-
conque nie posséder dc cette
façon, ou bien ne possède pas
véritablement, ou bien ce
qu'il possède lui sera enlevé.

La force des païens est
un effet dc la cupidité ter-
restre; la force (lrs chré-
tiens est un effet de la
grâce de Dieu qui est ré-
pandue dans nos cœurs, non
par le libre arbitre qui est
il nous, mais par le Saint-
Esprit (pii nous est donné.

Can. 18. Nullis ineritis gra-
tiam pru'venientibus debetur
merces bonis operibus, si
fiant ; sed gratia, qu» non
debetur, praecedit, ut fiant.

Cc canon reproduit la 299' (ni. 297·) sentence de
Prosper, que Césaire a fait précéder des mots. *Nulli»*
mentis gratiam praerenicntibus.

Un. 19. Natura huma-
na, etiamsi in illa integri-
tate, in qua est condita per-
maneret, nullo modo sc
Ipsam, Creatore suo non
adjuvante, scrvnrc : unde,
cum »ine Dei gratia salu-
tem non possit custodire,
quam accepit, quomodo sine
Dei gratin poterit reparare,
quod perdidit ?

Ce canon reproduit la 310 (al. 308·) sentence de
Prosper, qui est extraite dc Pépllr c lxxxvi. c. xi,
n. 37, de saint Augustin. *P.* J.., t. xxxtu, col. 830

Can. 20. Multa Deus facit
in homine bona, qua» non
facit homo. Nulla vero facit
homo bona. qua* non Deus
praestat, ut faciat homo.

Cc canon reproduit la 314" (al. 312·) sentence de
Prosper, extraite du *Contra duas epistolas pelagianor-
um*, l. H. c. ix, n. 21, *P.* /.., t. xlv, col. 586.

Can. 21. Sicut Ils, qui
volentes in lege justificari
cl a gnitia exciderunt, ve-
rissime dicit \pvstoh» : Si
ex lege pistilla est, ergo
Christus grails mortuus n1
t(-al . il. 21) : su (cl) IU,
qui gratiam, quum com-
mendat et percipit tides
Christi,putant esse naturam,
verissime dicitur : Si per
naturam justitia est, <τρο
Christus gratis mortuus est.
Jam hic enim end lex, et
non justificabat : jam hic
end et natum, et non jus-
tificabat. Ideo Christus non
gratis mortuus est, ut ct lex
per ilium Impleretur qui
dlxil : *Non tvni legem sol-
vere sed adimplere* (Mattii.,
v, 17) : ct (ut) natum per
Adam perdita per illum re-
paretur, qui dixit, venisse se
*qiurrcrc ct salvare quod pe-
rierat* (Lue., xix, 10).

Ce canon reproduit la 317e (al. 315·) sentence de
Prosper, extraite du *Dé gratia ct libera arbitrio* dc saint
Augustin, c. xiu, n. 25, *P.* L., t. xuv, col. 896.

Cnn. 22. Nemo habet
dc suo nisi mendacium et
peccatum. Si quid autem
hnbet homo veritatis atque
Justitia*, ab illo fonte est,
quem debemus sitire in
hac cremo, ut ex eo quasi

Bien qu'aucun mérite de
notre part ne précède la
grâce, une récompense est
dur aux bonnes (inivres si
riles sont faites, mais la
grâce, qui ne non* est pas
dur, le* précède, afin qu'elles
soient faites.

Même si la nature hu-
maine possédait encore l'in-
tégrité dans laquelle elle
a été constituée, elle ne
pourrait en aucune façon
se conserver elle-même (en
cet état) sans l'aide du
Créateur, C'est pourquoi,
si elle ne peut sans la grâce
de Dieu conserver le salut
qu'elle a reçu, comment
pourra-t-elle, sans la grâce
de Dieu, recouvrer cc qu'elle
a perdu ?

Dieu fait dans l'homme
beaucoup de bien que l'hom-
me ne fait pas (c. à d.
sans la coopération de l'hom-
me); mais l'homme ne peut
faire dc bien sans que Dieu
ne lui accorde de le faire.

De même que ΓApôtre a
pu dire avec raison à ceux
qui voulaient devenir justes
par la loi el qui sont tombés
hors de la grâce : « *Si la*
justice vient de la loi, alors
le Christ est mort en rain; »
avec la même raison, on peut
dire à ceux qui voient la
nature dans la grâce recom-
mandée cl reçue l'or la foi
chrétienne : » Si la justice
vient de la nature, alors *le*
Chris! est mort en vain. · IA,
en effet, était déjà la loi,
cl elle ne justifiait pas;
IA était déjà la nature, cl
elle ne justifiait pas. C'est
pourquoi le Christ n'est pas
mort en vain, mats afin «pic
la loi fût accomplie |>ar
lui qui n dit : « *Je ne suis*
pas venu pour détruire la loi,
mais pour l'accomplir, * et
afin que la nature perdue
par Adam fût réparée par
celui (pii a dit être venu pour
chercher et sauver ce qui était
perdu.

L'homme η'a de sien que
péché ct erreur; mais cc
qu'il a de vérité ct dc Jus-
tice dérive de la source à
laquelle nous devons dési-
rer nous abreuver en cc
désert, afin qu'arrosés de

guttis quibusdam irrorati quelques g<»utt«*s provenant non deficiamus in via. d'elle, nous ne succombions pas rn chemin.

Ce canon reproduit la 325e (al. 323-) sentence de Prosper, extraite elle-même des *Tractatus in Joannem*, tract, v, n. 19, P. l. xxxv, col. 1111.

Ilcfele fait remarquer que cc canon, à première sur semblable aux prop. 25 ct 27 de Bains, condamnées par Pic V, est une veritable *crux interpretum*. *Hist. des concites*, trad, l.crlercq, t. h b, p. 1100.

Bip.dda a donné de ce canon une explication que Ilcfele résume en ces tenni s : < Il n'y n dans le système du inonde actuel que deux sorles d'œuvres humaines, celles qui sont virtuellement mauvaises cl celles qui sont surnaturellcmcnl bonnes. Il n'existe pas d'o uvrés naturellement bonnes qui puissent certainement exister dans le genre humain cl à la production desquelles la force naturelle de l'homme puisse suffire, car les forces morales naturelles de l'homme ne sont fias seulement concédées par Dieu lui-même, mais elles sont encore soutenues par la grâce de Dieu dans leur manifestation morale. Lors donc que les forces naturelles (le *xuum*, ainsi que le nomme le concile) de l'homme sont seules en jeu, il n'en résulte que le contraire de la moralité, c'est-à-dire le péché et le mensonge » Cette explication vaut cc qu'elle vaut; elle a été admise pourtant par un grand nombre de théologiens, entre autres par l'historien des dogmes Schwane.

Dans une étude intitulée : *Die \l crke und Tugenden der Ungldubigtn nach S. Augustinus, nebst einrm Anhang fiber den 22 (en Canon des Arausicanum secundum*, Innsbruck, 1871, Jean Ernst rejette l'explication de flipnl da et propose la suivante : · Dieu a donné à l'homme un but surnaturel, le salut éternel. Par le péché d'Adam, l'homme a été écarte de celte destination cl de ce but voulu par Dieu, cc but a été perdu pour lui; c'est pourquoi rien de ce que l'homme déchu peut encore accomplir au point de vue moral n'i de valeur réelle auprès de Dieu. *Dp. cit.*, p. 1 10, 197 201, 215. D'après cette explication, les œuvres qui ne sont que naturellement bonnes sont appelées péché* par saint Augustin ct le concile d'Orange, parce qu'elles sont inefficaces pour le salut. Cette explication semble préférable à celle de Bipalda. Elle est plus conforme au texte du canon cl elle est dans la ligne de la pensée augustinienne. Ernst se demande ainsi si le concile, après saint Augustin, concevait ces œuvres comme péchés formels ou simplement comme péchés matériels, et il sc décide pour la première de ces alternatives. Nous croyons que cette question ne pouvait sc poser à l'époque du concile d'Orange.

(Lan- 21. Suam voluntatem homine* fuciunt, non Dei. quando Id agunt, quod Deo dhpileet} quando nutem id faciunt, quod volunt. ut divinas icrvinnt voluntati, quamvis volentes agant, illius tamen voluntas r*t a quo et prepare!ur rt fulxdur quod volunt.

Quand lrs homines font ce qui déplaît li Dieu, c'est leur volonté qu'ils accomplissent cl non celle de Dieu; niais quand lls font cc qu'ils veulent, en vue dr servir In divine volonté, bien qu'ils agissent suivant leur volonté, c'est par un effet «le la volonté de celui qui prépare cl command» ce qu'ils veulent.

C. binon reproduit In 3 MK (al. 338-) sentence «le Prosper, extraite de sainl \ugusliti. *In Joannrm*, tract xix. n. 19, P. l. xxxv. col. 1555.

(Zan. 21 lia sunt In *rit*. ut vit! nihil confront, srd indr accipiant und»· vivant . *ie quippe ▼ Un r*l in palmitibus, ut nUk alimentum submmis-

Iz-s sarments sont sur le cep sans pouvoir rien lui donner; mais ils reçoivent de lui ce qui les fait vivre; le cep est dan* lrs vannents »lc manière u lour donner

fret iis non Minuit ab il», Ac per hoc el manentem in sc habere Christum cl *manere* in Christo, discipulis prodest utrumque, non Christo, Nam preciso palmite, potest de viva radice nilus pullulare. qui autem pneclsiis est. sine nidice non potest vivere.

Ce canon reproduit la 368* (al. 366-) sentence de Prosper, extraite du tractai, t.xxxt. *in Joannem*, n. 1. P t. x.xw . <(.l. 18 11.

Can. 25. Prorsus donum Dei est diligere Deum. Ipse ut diligeretur dedit, qui non dilectus diligit. Displicentes amati sumus, ut fleret in nobis unde placeremus. *Dif-fundit* enim *charilatcm in cordibus nnslrís Spiritus* (Ilum., v, 5) Patris el Filii, (piem cum Patre amamus et Filio.

l'aliment vital sans le prendre d'eux, C'rst uin»| que l'habitation du Christ dans le chrétlen comme l'habitation du chrétien dans le Christ est profitable au chrétien mais non au Christ. En effet, un sarment étant coupe, un mitre peut surgir de la racine vivante; mais le sarment coupé ne peut vivre sans la racine.

C'est entièrement un dun de Dieu que d'aimer Dieu. Il nous a donné de l'aimer, lui qui, n'étant pas aimé, nous aime. Objets de déplaisance, nous avons été aimés, afin de recevoir en nous de quoi devenir objets de complaisance. Car Il a répandu en nos cœurs la charité de FEsprlt du Pêro et du l'ls, que nous aimons avec le Père ct le Fils.

Cc canon reproduit la 37Î (al. 370-) sentence de Prosper, extraite elle-même du tract, cil, *in Joannem*, n.5,/'. /.,, l. xxxv, col. 1898.

Ac sic secundum supra scriptas sanctarum Scripturarum sententias, vel antiquorum Patrum definitiones, hoc Deo propitiante el pnedicare delicious el credere, quod per peccatum primi hominis ita inclinaturn ct attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postra aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum, aui operari propter Deum quod bonum est, possit, nisi cum grathi misericordla* divlnæ præ-s'ncrit. t nde et Abel justo ct Nocet \bndi«»ct Isaac ct Jacob, et omni antiquorum Patrum multitudini illam pricelaram fidem, quam in Ipsorum laudepnedicat Apostolus Paulus (lleb., xi), non l»cr bonum nature·, quod prius in Adam datum fuerat, sed per gratiam Dei credimus fuisse collatam : quam gratiam etiam post a<lven-tum Domini omnibus, qui baptizari desiderant, non In liliero arbitrio haberi. *c<l Christi novimuf simul et credimus largitate conferri. secundum illud, quod sirpe jam dictum est el quod pnedicat Paulus Apostolus : Vob/l *datum* · *esl pro Christo, non xotuni, ut in turn credatis, sed etiam, ut pro illo patiamini* (Phil., i. 29); et illud : *Deus qui tsrpit in iwjbi* ltonum opus, perficiet usque in diem Domini nostri .Irsu Christi* (Phil., i, 6); el illud : *(ira-tia salui facti estis per fidem, rt hoc non ex nobis : Dei enim donum est* (Eph., II. 8); et qund do «clpso ait \j»ostolu> : *Miscricitrdium*

Selon les textes scripturaires cl les définition» des anciens Pères, que nous venons de citer, nous devons avec l'aide de Dieu enseigner cl croire que par le péché du premier homme le libre arbitre n été tellement porté vers le mal ct affaibli, que par la suite aucun homme ne peut aimer Dieu comme il le doit ou croire en lui ou faire le bien pour Dieu, si la grAcc «le la miséricorde divine ne le prévient. C'est pourquoi nous croyons «pie le juste Abel, Noé, Abraham. Isaac. Jacob ct toute la foule des anciens Pères n'ont pas reçu cette foi remarquable que l'apôtre Paul loue en eux, par le bien de la nature donné primitivement h Adam, mais par la grAce de Dieu. Mémo après In venue du Christ, cotte grAcc n'est pas dan* le pouvoir du libre arbitre de ceux qui désirent èlrc baptisés, car nous savon» qu'elle est conférée par lu bonté du Christ selon In parole déjii souvent répétée cl que l'apôtre saint Paul proclame : · .l. ooitf. *it a età donne non seulement de croire au Christ, mais encore dr souffrir pour lui ; »* ct ; *Dieu qui a commencé rn mus la bonne teiiture t'achèvera jusqu'àll jour dr No-trc-Scignciir Jésus-Christ ; ·* vt : *C'rst par la grâce que i*ous rics sauvés, par le moyen de la foi; ct cela ne vient fuis dr tutus, r'est Ir don de Dieu ;* et encore, selon cc que ΓApôtre «lit de lui-inénit* : « *l'ai obtenu*

cornetutus sum, ni fldells ewm (I Cor., vu. 23; I Tim., i. 13). Non dlxlt, quht cram, scd ut essem. Et illud : *Quid hiibra. quod non accepisti* (I Cor., iv, 7)? Et illud : *Omne datum bonum, rt otnnr donum perfectum dcsur* iun eut, descendent a Paire luminum* (Inc., I, 17). Et illud ; *Nemo habet quidquum, nht iltl datum fuerit desuper* (Joa., ill, 27). Innumerabilia Mint sanctarum Scripturarum testimonia, qua' possunt nd probandam gniliam proferri, sod brevitatis studio pntermlsxn Mint, quia et reveni, cui panai non siillciunt, plurn non proderunt.

Hoc cliam secundum Pdein catholicam credimus, quod accepta per baptismum gm!ia omnes baptizat! Christo auxillante et coopérante, quæ nd salutem unic nec pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare soluerint adimplere. Aliquo* vero nd malum divina potestate praedestinos esse, non solum non credimus, sed etiam, si sunt, qui tantum nudum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. Hoc etiam salubriter profiteamur et credimus, quod in omni opere bom» non nos incipimus, et postea per Dei misericordiam adjuvamus, secl ipse nobis nullis pnccdrniibus bonis meritis et finem el amorem sui prius Inspirai, ut el baptismi sacramenta niellter requiramus, el post baptismum cum ipsius adjutorio ea qua sibi sunt placita, implere possimus. l'nile manifestissime credendum est. quod el illius latronis, quem Dominus ad paradisi patrium revocavit (Lue., xxiii, 13). et Cornelii centurionis, ad quem nigrilts Domini missus e* (Act., X. 3). el Znctael, qui ipsum Dominum suscipere meruit (Lue., xix, 6), illa tam admirabilis fides non luit de natura, sed dlvlme largitati* donum.

I*! quia definitionem antiquorum Patrum nostramque qinr subscripta est. non solum religiosi, sed etiam laici medicamentum esse el desideramus et cupimus; placuit ut enm etiam et illustres ac magnifici viri, qui nnhiscum nd pr.efatnm festivitatem convenerunt, propria manu subscriberent.

miséricorde afin que je sois fidèle. · Il ne dit pas : parce que fêtai*, mais afin que je sois fidèle. Et encore ; · *Qu'as-tu que tn n'air» reçu?* · r! ; *Tout don excellent, toute grAcc parfaite descend d'en* haut du Père des lumières** ; · rt : *Personne nc />eait avoir autre choix, que ce qui lui a été donné d'en-haut.* · Innombrables sont lrs témoignages* drs Saintes Écritures qui |H?uvent être cités pour démontrer la grâce, mais pour être brefs, nous lrs avons omis; air, en vérité, crux auxquels ces quelques textes nr suffisent pas ne tireraient aucun profil de nombreuses citations

Nous croyons aussi selon In foi catholique, qu'avec l'aide rt In coopération du Christ, tous les baptisés peuvent rt doivent, rn vertu dr la grâce reçue au baptême, accomplir tout cc <|ui est nécessaire au salut de l'âme, s'ils veulent fidèlement y travailler. Quant â In doctrine dr la prédestination par la puissance divine de certains homme* au mal. non seulement nous ne l'adniettons pas. mais s'il en est <pd veuillent croire pareille énormité, nous leur disons anathème, avec notre entière réprobation (pour leur erreur). Nous croyons aussi rl confessons sagement que. dans toute bonne œuvre, ce n'est pas nous «pii commençons, pour être ensuite aidé* par la miséricorde dr Dieu, mnis que c'est Dieu lui-même qui, antérieurement â tout mérite de notre part, nous inspire d'abord la lin (h laquelle nous devons tendre) et l'amour (que nous devons tivoir) pour lui, afin que nous rrcherchions le baptême et qu'nprè* le baptême, nous soyons en|miés de faire, avec son aide, ce qui lui plaît C'est pourquoi, nous devons manifestement croire que l'admirable foi du larron que le Seigneur a rappelé h la patrie du paradis, ainsi que celle du centurion Corneille, vers qui un ange fut envoyé, de même que celle de Zacliée qui a mérité de recevoir le Seigneur, ne fut p.i* une œuvrt de la nature, mais un don de la bonté divine,

D«-*lrant vivement que cette définition des anciens Pères <jni est nu»si la nôtre et que nous avons signée contribue nu bien des laïque* comme â celui de* clerc*, il nous a puni bon de la faire souscrire par lrs homines illustre* et magnifiques qui ont assisté avec nous a la solennité susdite.

Suivent les signature* de Cé*aire ct de treize évêques, après lesquelles sc lisent celles du préfet du prétoire. Libère, ct de sept *oiri illustres*. Cc qui est a remarquer duns cette profession de foi, c'est qu'elle condamne la doctrine de In prédestination au mal, et qu'elle fait énergiquement ressortir, qu'en vertu de la grâce du baptême ct de l'aide du Christ, tous les baptisés, s'ils veulent fidèlement v travailler, peuvent cl doivent faire cc qui est nécessaire a leur salut

Dans l'art AtiOtWLSMF, l. r. col 2526. le P. Portant n donne l'économie des canons d'Orange. Ensuite, il constate que « l'augustinisme vrai est sanctionné dans la priorité assurée â la grâce contre le scmipélagianisme. · Il démontre que « c'est l'augustinisme modéré qui est sanctionné. · (*Ibid.*). Il voit les preuves de cette modération : l- dans le fait que la profession de foi du concile déclare détester la prédestination au mal. sans parler directement de la prédestination des élus; 2® dan* la phrase de la profession de foi qui - proclame que *tous les baptisés* ont lu facilité pleine el entière de sc sauver s'ils le veulent, *possint., si noluerint.* »

IV. L'approbation pontificale. — Apre* lu clôture du concile. Césaire envoya a Home l'abbé Annénlus avec une lettre pour le diacre romain Boniface, afin d'obtenir par son intervention l'approbation du pape pour les décisions d'Orange. Boniface, devenu pape après la mort dr Félix IV. répondit â Césaire par une lettre datée du 25 janvier de l'année du consulat de Larnpadius ct Oreste. Comme l'année de ce consulat est .330 de notre coinput. ct comme, d'autre part. Boniface ne devint pape qu'en septembre de l'année .330. il est généralement admis, depuis Sirmond, qu'il faut lire la date de celle lettre, non pas : r/// kat, febr. Lampadio et Oreste consulibus. mais : r/// kal. febr. post consulatum Lampadii et Orestis, ce qui correspond au 23 janvier 531. Voir Jallé. *Regesta pontificum*, n. 881.

Boniface II avait été choisi par son prédécesseur Eélix IN pour lui succéder; il eul de cc fuit de graves dillicultés pour sc faire reconnaître. < e fait explique bUflsainment le retard qu'il mil â répondre â Eé-Miirc.

Dans sa lettre, dont on trouvent le texte dans /< L. t l. i. xv, col. 31, ct dans Mansi, t. vm, col. 735. le pape rappelle l'envoi de l'abbé Arminius par t.ésalrc pour demander, par l'intermédiaire de Boniface alors diacre, la confirmation de la décision conciliaire qui proclame que la fol vient de la grâce du Christ cl non de la nature. Le pape déclare ensuite que bien des Pères el. parmi eux, surtout saint Augustin, que bien des papes ont afflrme que la fol vient de la grâce et n'est pas dans la puissance de lu nature, *non de potestate nature*. Comme preuves scripturaires de cette doctrine, il mentionne I Cor., vu, 25; Phil., I, 29. Il se réjouit que le concile de Césaire ait eu le sens de la foi catholique, surtout parce que les évêques ont été unanimes â confesser que la foi. pur laquelle non* croyons au Christ, nous est conférée par une grâce près enante et qu'il n'existe aucun bien, selon Dieu, qui puisse être voulu, commencé ct accompli sans l'aide de lu grâce, selon la parole du Sauveur, Joa., xv, 5 Car il est certain, continue le pape, que pour toute bonne action, el la foi est la première bonne œuvre, c'est la grâce divine qui nous prévient afin (pic nous voulions In faire lorsque nous ne le voulions pas, qui est en nous quand nous la voulons, ct qui la suit afin que nous persévérions dans In foi. Boniface s'étonne qu'il y ait encore des tenants de la vieille erreur qui prétend qu'on peut venir au Christ sans la grâce, alors que le Sauveur a dit : Nul ne peut venir â moi. *i mon Père ne l'attire, » Joa., vi, H,

et que saint Paul a appelé le Christ l'auteur et le consommateur de la foi. Hcb., xn.

Après avoir reconnu que la profession de foi envoyée par Césaire correspond aux règles catholiques des Pères et l'avoir approuvée le pape démontre l'illlogisme des adversaires de l'évêque d'Arles. Ils doivent admettre, dit en substance le pape, que sans la foi aucun bien ne peut être accompli, car *tout ce qui n'est pas de la foi est péché*. Or, si la foi elle-même n'est pas un don de Dieu, aucun bien ne pourra être attribué à la grâce, puisque ce qui n'est pas de la foi est péché. Si la grâce peut nous mener au bien, c'est donc que la foi elle-même, sans laquelle aucun bien n'est possible est un don de Dieu.

Pour terminer, Boniface II déclare ne pas vouloir s'occuper des autres chefs d'accusation formulés par Césaire contre ses adversaires. Il fait confiance à l'activité de l'évêque d'Arles pour les amener à résipiscence.

C. F. Arnold, *Caesarius non Arelate*, Ixipz.ig, 1891, A. Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, Paris, 1891; P. I«ejny, *rôle théologique de Césaire d'Arles*, dans *Heinie d'hts-loin et de littérature religieuses*, première série, t. x, p. 218 *q.; Tueront, *Histoire des dogmes*, t. m, Paris, 1912. p. 301 sq.; Hcfcl«-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. n, p. 1085 sq.

G. Fr it z.

ORANTES (HORANTIUS) François» frère mineur de l'observance. —Né, en 1516, à Cucllara, dans le royaume de Castille, il entra, à l'âge de 19 ans, le 3 août 1535, dans l'ordre des frères mineurs de l'observance, au couvent de Valladolid. Dans ses études philosophiques et théologiques, il eut comme professeur le célèbre Alphonse de Castro. Il enseigna lui-même, plus tard, la théologie à ses jeunes confrères, dans le couvent de Valladolid. Hautement apprécié par Philippe II, roi d'Espagne, il fut choisi, au début de 1561, par ce dernier pour remplacer Christophe Fernandez, l'évêque de Palencia, au concile de Trente. Il n'avait alors que 45 ans. Il y tint, à la Toussaint de l'année 1562, un sermon devant tous les Pères et les théologiens du concile. Il écrivit aussi, pendant le concile, un ouvrage remarquable contre les erreurs et les hérésies de Calvin. Ce travail porte comme titre : *Septem libri locorum theologicorum* ou *catholicorum*. Revenu en Espagne, il devint supérieur des couvents de Valladolid et fut institué, par Philippe II, inquisiteur pour tout le royaume d'Espagne. Élu provincial en 1573, il fut, peu après, lors du chapitre intérimaire, tenu à Valladolid, envoyé par Philippe II en Belgique, avec don Juan d'Autriche, gouverneur des Pays-Bas, dont il serait le confesseur, le conseiller et le vicaire général. Pendant son séjour en Belgique, le roi songeait à instituer François Orantes chef de l'expédition militaire qu'il préparait contre Élisabeth d'Angleterre. Orantes fut retenu toutefois en Flandre par les controverses aiguës qui sévissaient, vers cette époque, entre Philippe Marnix, abbé de Saint-Ahlegond, et Michel Baïus, professeur à Louvain, par rapport à l'autorité de l'Église. Consulté par les doux partis, il écrivit, le 8 janvier 1580, une longue lettre, ou un petit traité, dans lequel il relève plusieurs erreurs aussi bien du côté de l'II. Marnix que de Baïus. Vers la même époque, il accompagna en Espagne les restes de don Juan d'Autriche, que la mort avait frappé en 1578, aux environs de Namur. Il fut élevé, en 1581, au siège épiscopal d'Oviedo. Il n'y resta que trois ans; il mourut, en 1581, âgé de 68 ans.

François Orantes, dans l'exercice des hautes charges ecclésiastiques, qui lui furent confiées, trouva encore le temps d'écrire de nombreux ouvrages théologiques et exégétiques. Le sermon qu'il prononça, en 1562,

au concile de Trente, fut publié, avec d'autres sermons, en 1567, sous le titre : *Oratio habita a Francisco Horantio in concilio Tridentino, anno 1562*. Il fut repris ensuite dans la collection des conciles de Labbe. — Les *Septem libri locorum catholicorum* (ou *theologicorum*), cum libro de justificatione, principalement *adversus hivretictim Joannem Calvinum*, dont nous avons déjà parlé, furent imprimés, d'abord, à Venise, en 1564, avec une dédicace à Charles d'Espagne, et, ensuite, à Paris, en 1566. Un autre frère mineur, Fliiminus Maria Annibali de Latera, revit cet ouvrage, en disposa les matières d'après un ordre plus logique, l'illustra de nombreuses notes et en procura une nouvelle édition, à Rome, en 1795-1796. Le traité : *Opus de justificatione*, qui d'après J. IL Sbaralca, aurait paru séparément, n'a jamais été publié seul, mais avec l'ouvrage précédent, dont il fait partie. — La lettre d'Orantes aux deux controversistes Philippe Marnix et Baïus fut publiée à Cologne, en 1580, sous le titre : *Epistola seu tractatus de quibusdam quæstionibus inter Philippum Marnixium S. Aldegondæ abbatem et Michaellem Bajum Academiae Eovaniensis cancellarium circa Ecclesia: auctoritatem et judicem controversiarum fidei*. On trouve dans ce petit traité une réponse aux questions suivantes qui constituaient l'objet des controverses entre Marnix et Baïus : *An Ecclesia, ejusque constitutiones seu traditiones aliud habeant criterium seu judicium, ex quo judicari possint, priusquam solam consuetudinem eorum, qui se profitentur romanam sectari religionem, quam vocant catholicam ? Et an hoc criterium, si quid est aliud, constat sola pagina sacra Scriptura ? an Patrum explanationibus, et commentariis ? an conciliorum decretis ? an romanorum pontificum placitis ? an scholasticorum pronuntiatis ? an passim sequatur, ut ait Sati/ricus, cornos testaque, lutoque ? An Ecclesia tribuat auctoritatem verbo Dei, an potius verbum Dei tribuat Ecclesia auctoritatem ?*

À côté de ces ouvrages théologiques, Orantes a composé encore «deux ouvrages exégétiques : *Commentarii in librum Job* et *Commentarii in Daniele*, ainsi qu'un *Tractatus de ss. eucharistia* et un autre *De sacris indulgentiis*. Ces derniers ouvrages n'ont jamais été imprimés.

Joseph Marie d'Ancône, *Annales minorum continuati*, t. vix, Rome, 1745, p. 105; Stanislas Melchiorri «le Cerrito, *Annales minorum continuati*, t. xxi. Ancône, 1844, p. 161, 315 et 141-442; L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2^e édit., Rome, 1906, p. 83; J. H. Sbaralca, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisai*, 2^e éd., t. i. Rome, 1908, p. 274; G. Gtiggcnblchler, *Heilrage zur Kirchengeschichte des XV. und XVII. Ja/ir/miii/rrM*, 1.1 (iinicuïn), Bozen, 1880, p. 46 sq.; *Kirchliches Handlexikon*, t. n, Munich, 1912, col. 1221; Hurter, *Nomenclator*, 2^e édit., t. m, col. 162.

A. Teet aeut.

ORATOIRE DE JÉSUS (CONGRÉGATION DE L') ou Oratoire de Francisc. — L. Fondation. IL Doctrine spirituelle (col. 1107). HL Prédication (col. 1130). IV. Théologie (col. 1131) V. Philosophie (col. 1131). VI. Le nouvel oratoire (col. 1136).

L. Fondation. — On ne dira ici «le l'histoire «le cette congrégation «pie ce «pii Importe à l'intelligence de sa doctrine spirituelle qui a exercé une très grande influence au xviii^e siècle et ensuite jusqu'à nos jours.

1^o *Hut poursuivi*. — Dès 1601, deux ans après son ordination, Pierre de Bérulle, né en 1575, s'était senti pressé «l'établir une congrégation «le prêtres dont la mission serait « d'annoncer à toute la terre les desseins de Jésus-Christ, *Annuntiate inter gentes studia ejus*, - Ps. ix, 12. Après avoir sollicité saint François «le Sales, César «le Bus, «les philippins de s'en charger, il réunit autour «le lui, le 11 novembre 1611, cinq autres prêtres, dans une maison «te la rue Saint-Jacques appelée Petit-Bourbon, à l'emplacement actuel du Val-de-Grâce. En 1616, on quittait

ce premier nsile pour s'installer rue Saint-Honoré près du Louvre et, en 1624, on fondait dans l'abbaye de Saint-Magloire une sorte de séminaire où, dit Bossuet : « dans l'nir le plus pur... de la ville un nombre infini d'cccléslasliques respirent un air encore plus pur de la discipline cléricale. » *Oraison funèbre du J>. Hourgoing.*

Le fondateur manifeste ainsi son intention : « Le même Dieu qui a rétabli en nos jours, en plusieurs familles religieuses, l'esprit et la ferveur de leur première institution, semble vouloir aussi départir In même grâce et faveur à l'état de prêtrise, qui est le premier, le plus essentiel et nécessaire à son Église, et renouveler en icelui l'état et la perfection qui lui convient selon son ancien usage et sa première institution. » *Œuvres de Rériille.ôd.* Aligne, p. 1270. Cherchant avant tout ù · consolider et étendre le règne de Jésus-Christ », Il veut, au moyen d'une congrégation que le P. Cotton déclarait « nécessaire à l'Église », restaurer et glorifier l'idée même du sacerdoce catholique, de {*'Ordre du Christ*, appauvrie et comme avilie au cours des siècles. Dans l'Église primitive, « le clergé portait hautement gravées en soi-même l'autorité de Dieu, la sainteté de Dieu, la lumière de Dieu... tellement que les premiers prêtres étaient et les saints et les docteurs de l'Église : Dieu conservant en un même ordre autorité. sainteté et doctrine, et unissant ces trois perfections en l'ordre sacerdotal, en l'honneur et imitation de la Sainte-Trinité où nous adorons l'autorité du Père, la lumière du Fils et la sainteté du Saint-Esprit ». Mais, avec le temps, · l'autorité est demeurée aux prélats, la sainteté aux religieux et la doctrine aux académies... Nous sommes rassemblés pour rentrer en nos droits. » (*Elivres*, p. 1 173-1 175. Comme l'Oratoirc veut « avoir le Fils de Dieu en partage », il renonce, comme autrefois la tribu de Lévi, « à toutes les choses séculières el même à l'ambition des bénéfices... Ainsi, les maisons de l'Oratoirc de Jésus doivent être à l'égard des autres prêtres, cc que les monastères sont à l'égard des laïques... Il s'ensuit de là que l'intention de Dieu... est que nous soyons autant élevés en pureté, en pauvreté, en humilité, en obéissance, en modestie, en charité, en zèle, en piété, en perfection, en sainteté de vie. par dessus le commun des ecclésiastiques que les plus saints religieux sont élevés par dessus le commun des laïques. » P. de Condren, *Lett.*, éd. Pin., p. 171.

A l'exemple de son fondateur, chaque famille religieuse fait profession de quoique vertu particulière : le capucin de la pauvreté, le chartreux de la solitude, le jésuite de l'obéissance. Jésus étant le souverain prêtre, l'Oratoirc, dit Bérulle, doit professer le soin particulier d'aimer et d'honorcr intimement Jésus-Christ. » *Œuvres*. p. 1270.

Aussi, la bulle de Paul V, *Sacrosancta**, du 10 mai 1613, qui est comme la charte d'institution de la congrégation, assigne aux prêtres de l'Oratoirc pour · premier et principal dessein de tendre totalement à la perfection de l'état sacerdotal; » ensuite · d'avoir une dévotion spéciale et particulière à Jésus-Christ Noire-Seigneur, prêtre éternel... et source du sacerdoce dans l'Église... d'honorcr Jésus passant les nuits en oraison, de faire consister leur principal devoir de prier pour le peuple et de célébrer les louanges de l'ieu. »

La même bulle indique les principales fonctions de l'ordre nouveau : 1. Il peut embrasser toutes les fonctions et tous les emplois qui conviennent proprement et essentiellement à l'ordre sacerdotal; 2. Il ne les exerce que par la permission et dans la dépendance des évêques; 3. Il doit se consacrer à l'éducation des prêtres et de ceux qui aspirent aux ordres sacrés, non pas tant dans l'acquisition de la science que dans

l'usage de celle science, *non tam circa scientiam gitam circa usum scientia: ritus et mores proprie ecclesiasticos se addicere*. C'est donc une erreur de dire, comme l'ont fait trop d'historiens, M. Faillon dans la vie de .M. Olier, Henri Joly et le P. Boulay dans leurs histoires du P. Eudes, que la mission de l'Oratoire était de fonder les séminaires et (pi'il y fut infidèle. Il n'est point de fonction ecclésiastique qu'il ne puisse exercer, prédication, formation des clercs, études; la bulle de Paul V ajoute · l'instruction de la jeunesse ; cc à quoi le P. de Bérulle punissait plutôt opposé. Le bref d'innocent X, *Ex Romani*, du 19 novembre 1651, confirme les constitutions à une époque où la congrégation dirigeait plusieurs collèges; c'est à cette date seulement, quand l'Oratoirc avait plusieurs séminaires, que la septième assemblée générale modifia les mots *non circa scientiam* en *circa scientiam*, comme aux séminaires. Auparavant, le P. de Condren à Paris, le P. Bourgoing à Malines établirent des retraites pour les ordnands : c'est (Oratoire qui, le premier, a pratiqué ces exercices et frayé ainsi la voie à l'institution des séminaires.

L'idée première du P. de Bérulle était donc de réhabiliter l'état de prêtrise, méprisé au point que les grands tenaient leurs prêtres pour leurs plus petits serviteurs; aussi, à la grande surprise du public, les premiers Pères tenaient à honneur de porter partout la soutane et se croyaient, plus que d'autres, obligés à la perfection. A l'idéal chrétien, à l'idéal sacerdotal, déjà si élevé, ils ajoutaient l'idéal oratorio»; tout prêtre, pensaient-ils, doit faire oraison, le prêtre de l'Oratoirc doit être un homme d'oraison continuelle. Avec les congrégations qui dérivent directement de lui, Prêtres de la Mission, Sulpiciens, Eudistes, l'Oratoire représente le point culminant de la contre-réforme en France.

2° *Constitution*. – Le P. de Bérulle n'avait laissé que peu de règlements pour codifier certains usages; c'est sous le P. de Condren (1629-1611) que la constitution s'élabora dans les assemblées générales :

1. Comme l'Oratoirc appartient à l'ordre même établi directement par Jésus-Christ, il ne fera pas d'autre vœu que celui imposé par l'Église à ses prêtres. D'abord, le P. de Bérulle voulait demander le vœu d'obéissance aux évêques, cela fut écarté; dans une lettre du 18 Janvier 1612 il dit : · Cette compagnie se trouve dans cette dépendance du pape pour les statuts et dans la soumission aux prélats pour l'exercice de ses fonctions. »

Quand César de Bus, fondateur des doctrinaires, exigea des vœux des membres de sa congrégation, le P. Komillion, voulant rester fidèle à la constitution primitive, s'unit en 1619 à l'Oratoirc de France, qui s'adjoignit ainsi neuf maisons en Provence. L'assemblée générale de 1631 décida que jamais, pour quelque raison que ce fût, les sujets ne pourraient être obligés à aucun vœu. · On doit avoir la vie commune pour cette seule raison qu'elle favorise · la vie exemplaire que doivent mener les ecclésiastiques... Afin que tout fût soumis dans leur intérieur. Ils obéissaient à quelques règlements pour la distribution du temps. »

2. Au siècle précédent, saint Philippe de Néri avait fondé sous le même nom, une société de prêtres qui vivaient en commun, exerçant toutes sortes d'apostolat, mais chaque maison restait isolée. Il existait autant d'Oratoires distincts et indépendants les uns des autres qu'il y avait de groupes de prêtres associés dans le même but et s'engageant à observer les mêmes règles. Saint François de Sales avait également conservé l'autonomie à chacun des monastères de la Visitation, le P. Eudes en fera autant en 1611 pour les *Refuges*. Le P. de Bérulle, obéissant à la tendance générale qui portait en France à la centralisation,

concentra entre les malin d'un supérieur général le gouvernement de toutes les maisons.

3. Mais la puissance et autorité suprême et entière de la congrégation réside dans le corps «le la congrégation dûment assemblée, à laquelle le général même demeure soumis... Le général peut, pour un temps, donner des ordres et mandements qui seront suivis jusqu'à la prochaine assemblée en laquelle, les dits ordres et mandements étant proposés, il sera au pouvoir de ladite assemblée de les faire passer en lois et constitutions stables, ou en ordonner autrement... l'assemblée, sess. v et ix. L'autorité très grande est donc dévolue à l'assemblée générale qui doit se réunir tous les trois ans. Le fait est à considérer lorsque, dans le premier tiers du XVII^e siècle, le pouvoir royal devient plus absolu. On dirait que, par leur haute intelligence, les fondateurs ont devancé l'esprit des temps et la marche des idées.

IL Doctrine spirituelle. — Pour un but aussi noble que la sanctification du clergé, il fallait une doctrine o'auant plus élevée et prenante (pie chacun gardait une plus grande liberté. Le P. de Bérulle à la dignité duquel, j'ose dire (c'est Bossuet qui parle) que même la pourpre romaine n'a pas ajouté, tant il était déjà relevé par le mérite de sa vertu et de sa science, » saura la composer; ses disciples immédiats, comme le P. de Condren, le P. Bourgoing, la préciseront; d'autres, comme M. (Hier, lui donneront sa parfaite expression, ou, comme saint Jean Eudes, dont la canonisation est la plus parfaite glorification de cette doctrine même, » puiseront ce qu'ils écriront de meilleur. École de haute spiritualité qui, sans différer en son fond de la spiritualité chrétienne tout court, en a organisé les matériaux en un corps de doctrine original. Malgré cela, elle est à la portée des plus humbles, comme Madeleine de Saint Joseph, Catherine de Jésus, Marguerite de Beaune, Agnès de Langeac. Marie Itousscau qui ont exercé leur influence sur le P. de Bérulle lui même, sur M. Oller, et d'autres.

1. Chez le P. de Bérulle. H. Bremond, dans son *Histoire littéraire du sentiment religieux*, distingue trois périodes dans le mouvement religieux dont il a entrepris de raconter l'histoire : celle où domine saint François de Sales, le docteur de la mystique, avec Mme Acarie, la grande Inspiratrice et le modèle achevé; celle du P. de Bérulle, pendant laquelle le mouvement ne va pas cesser de s'étendre, de s'enrichir. T. n, p. 261. Il a tient la place, non seulement principale, mais prépondérante. La troisième sera plutôt en décadence et pourra s'intituler la *Helraite des mystiques*.

I. Sources. Il est bien difficile de savoir comment s'est formée cette doctrine chez le jeune Pierre de Bérulle. il faudrait pour cela connaître son expérience religieuse : toujours très réfléchi, il fut entouré de s'unis comme Mme Acarie. Élevé par les jésuites, à qui il resta toujours fidèle. il connaissait la spiritualité ignacienne ; il faudrait le suivre chez les franciscains et chercher ce qu'il doit à saint Bonaventure, étudier aussi l'action des mystiques espagnols sur lui. plus encore peut être chercher comment un perpétuel échange d'idées spirituelles avec les carmélites, à qui il a donné beaucoup plus qu'il n'en a reçu, a pu l'aider à préciser sa pensée lui le maître de tant de saints, le docteur de tant de docteurs. Bremond, t. ni. p. I.

Vu milieu de tout cela, malgré bien des apparences contraires, il reste fidèle aux principes essentiels de l'humanisme dévot : « Parce que la nature est de Dieu, dira-t-il, nous la laisserons sans la ruiner. (Euvres, p. 1292. Les anciens ont employé et déployé leur éloquence à célébrer les grandeurs et perfections de l'homme et avec raison, puisque l'homme est vraiment un grand miracle... C'est le mélange le plu*

parfait et le plus admirable qui soit en la nature, auquel il semble que Dieu ait voulu faire un abrégé de ses œuvres. » *Grandes de Jésus*, xi. discours, éd. Piquier, p. 199. Il met du lyrisme à développer cette pensée : on ne peut donc pas de ce fait l'accuser «le jansénisme. Bien que née au confluent de plusieurs cultures religieuses, la spiritualité oratorienne n'en demeure pas moins originale.

2. *idée inspiratrice.* Peut-être faut-il chercher la toute première origine de sa doctrine dans le sentiment «le profonde humilité qu'inspirait au P. de Bérulle l'idée de son néant en face du grand Dieu dont il se phdt à contempler les merveilles et qu'il appelle : « Dieu des Dieux... le Très Saint, Très Haut, le Très Puissant, l'invisible, l'ineffable, l'incompréhensible. » *Préambule de la vie de Jésus*, 1, 3. *Œuvres*, p. 116-117. (est de cette infinie disproportion qui l'écrase. «le l'idée de son néant qu'il expose dans son premier ouvrage : *Urie/ discours de l'abnégation intérieure*, publié en 1597 sur l'ordre de son directeur spirituel], le chartreux dom Bcaucousin, que naît l'adoration religieuse, l'idée de dépendance absolue à laquelle il revient toujours. Saint François de Sales avait restauré la dévotion; à Bérulle. il était réservé, disent ses disciples, Ainclo, Bourgoing, de remettre en faveur la vertu de religion; sa spiritualité est une religion, la vie spirituelle ne consiste pas à penser à soi et à son salut, mais à Dieu et à ses droits sur nous. Plusieurs, écrit Bourgoing, se portent à Dieu par le motif de sa bonté, peu par l'adoration profonde de sa grandeur et de sa sainteté... Ici (à l'école de Bérulle) nous sommes enseignés à être de vrais chrétiens, à être religieux de la primitive religion que nous professons au baptême; nous apprenons à adorer les grandeurs et les perfections «livines, les desseins, les Volontés, les jugements de Dieu, et les mystères «ic son Fils. Préface (les *Œuvres complètes de Bérulle*, p. 103,

Bérulle associe donc intimement la piété au dogme; lui-même nous fournit l'ordre à suivre dans l'expose de sa doctrine : 1° La Trinité sainte qui nous a créés et veut nous béatifier; 2° L'humanité sainte de Jésus qui nous a rachetés; 3° La très sainte Vierge, liée à Jésus comme sa mère et à nous comme aux membres de son fils Jésus; 1° Quelque autre saint ou sainte principal, la Madeleine ou quelque saint à l'esprit duquel il nous faut aspirer: 5° Nos saints anges. *Œuvres*, p. 1189.

3. *Dieu un et trine, le théocentrisme.* Dès lors que Dieu n'est pas une abstraction, mais un être vivant, qu'il n'est pas simplement créateur, mais Père, Fils et Saint-Esprit, la principale de nos dévotions, la plus continue, la plus fervente doit être la dévotion à la très sainte Trinité dont nous portons l'image en nous par le baptême, ayant été sanctifiés par une bénédiction spéciale du Père, étant membres du corps mystique du Fils, unis aux deux par le Saint-Esprit, lien personnel du Père et du Fils.

On parle toujours de la bonté de Dieu; pour le P. de Bérulle. avant tout le Dieu des chrétiens est grand.

Où cire divin, adorable en toutes ses qualités, a des qualités apparemment contraires. Il est infiniment présent et infiniment distant; il est infiniment élevé et infiniment appliqué à l'être créé; il est infiniment délicieux et infiniment rigoureux; il est infiniment désirable et infiniment Insupportable. (Euvres, p. 117-118. Le premier devoir est donc de l'adorer :

Il faut premièrement regarder Dieu et non pas soi-même, et ne point opérer par ce regard et recherche de soi-même, mais par le regard pur de Dieu. » *Œuvres*, p. 1215.

Bérulle n'a le constant souci d'exalter Dieu, de le surélever, de rehausser sa gloire et d'orienter vers lui

nuire piété plutôt que vers nous-mêmes. Copernic, dit-il, n'a voulu maintenir que le soleil est au centre du monde et non la terre. *Grandeur* de Jésus*, p. 20. Lui, Bérulle, veut rendre à Dieu sa place au centre de la dévotion; Imp souvent, les chrétiens semblent faire de Dieu, non plus l'objet de leurs adorations, mais le serviteur de leur vie. Il faut au contraire instituer le théocentrisme ou du moins le rétablir ou le perfectionner. Bérulle n'avait certes pas la prétention de tout inventer en cela, mais on doit reconnaître que la pensée chrétienne s'est de préférence placée au point de vue anthropocentrique. Il dit, tuelllement, saint Augustin est franchement eudéoniste, saint Bernard oriente la conscience chrétienne vers un théocentrisme de plus en plus décidé, de même saint François d'Assise, saint Bonaventure; *l'Imitation* serait plutôt en recul, mais les *Frères de la vie commune*, un grand nombre de mystiques soumettent leur vie au divin précepte de la charité parfaite. Les *Exercices* de saint Ignace y contribuent grandement. Saint François de Sales développera admirablement la formule dans le *Traité de l'amour de Dieu*; malgré cela, le théocentrisme conservera quelque chose de rare, de compliqué: avec Bérulle il se simplifie, se montre au grand jour et s'impose à la prière de tous. Pour les contemporains, écrit son premier historien, tout s'est passé comme s'il y avait eu *révolution bérullienne*. Bourgoing, Amelot nous sont témoins que les membres de la compagnie l'ont compris ainsi. Tel évêque nous dit que Bérulle fut comme le libérateur de Dieu même. Et les adversaires lui reprochent précisément d'avoir introduit un langage de spiritualité nouveau, une dévotion nouvelle, (l'avoir voulu se distinguer du reste du clergé. Habert, *l'histoire du cardinal de Erratic*, p. 186*187.

Il ne veut pas cependant que nous ayons peur de Dieu comme d'un tyran, nous devons aller à lui avec une simplicité toute filiale, du pas confiant d'enfants, assurés d'être bien accueillis par leur père.

Le Verbe incarné. - Le P. de Bérulle dirige nos regards vers Dieu pour nous faire contempler Jésus-Christ le Verbe incarné. Son théocentrisme est plutôt un christocentrisme; il veut que l'on considère le Christ plus en lui-même que dans ses opérations et ses bienfaits. Continuant sa comparaison du système du monde d'après Copernic, il dit: Jésus est le vrai centre du monde et le monde doit être en un mouvement continu vers lui. Jésus est le soleil de nos âmes, duquel elles reçoivent toutes les grâces, les lumières et les influences. Et la terre de nos cœurs doit être en mouvement continu vers lui. *Grandeurs de Jésus*, dise, II, p. 20. Sur le point de partir en Angleterre pour accompagner la future épouse de Charles I^{er}: Nous devons en tout adorer Dieu en lui-même et en ses œuvres, écrit-il, et surtout au plus grand de ses œuvres qui est l'incarnation de son Fils. Hous s.ivr. Le P. de Errulle, t. m. p. 12-13.

Saint François de Sales avait admis (pie l'incarnation était dans le plan primitif de la création; Bérulle ne le suit point en cela; S'il n'y avait des pécheurs en la terre, il n'y aurait point un Homme-Dieu sur les deux et sur la terre. *Grandeurs*, p. 105.

Mais il parle habituellement comme si le Verbe se serait incarné indépendamment du péché: « En lui. Dieu n'a voulu comprendre et terminer sa grandeur, sa puissance, sa bonté et l'ineffable communication de soi-même... Trinité sainte, divine et adorable en l'unité de votre essence, la pluralité de vos personnes... je vous loue et vous bénis, je vous adore et vous rends grâce, de ce « conseil très haut... et très sacré... que vous avez tenu de toute éternité, d'unir un Jour et pour jamais la nature humaine à votre divine essence. Etant source de vie en la divinité, vous l'avez

voulu être en notre humanité. » *Grandeurs de Jésus*, p. P* 27. 29.

Ses contemporains lui attribuent comme gloire insigne d'avoir rappelé aux fidèles, instauré en quelque sorte, la dévotion à Notre-Seigneur. Le pape Urbain VIII l'appelle l'apôtre du Verbe Incarné. Le Fils de Dieu, écrit Bourgoing, l'a envoyé... comme un nouveau saint Jean, pour montrer Jésus-Christ au doigt, pour le faire connaître au monde. » *CKuvrr**, p. 98. On avait bien pensé à Dieu devant la congrégation de l'Oratoire, dit Amelot, mais c'est elle qui a renouvelé l'application des esprits à Jésus-Christ... il y avait des Madeleines et des saint Jean avant le Père de Bérulle, mais en vérité le gros du christisme se'était refroidi dans l'ancienne et nécessaire dévotion envers Jésus-Christ. *Vie du P. de Condren*, I. n, p. 88-89. Le même éloge se retrouve sous la plume de plusieurs écrivains de nos jours, dom Guéranger, le P. Faber, Mgr Gay, le P. Lhoumeau, M. Letourneau.

Pourtant, il est certain que, à la suite de saint Bernard, les mystiques du Moyen Age comme sainte Gertrude, le pseudo-Bonaventure auteur des *Méditations sur la vie du Christ*, Ludolphe le Chartreux qui a composé *La grande vie de Jésus-Christ*, etc... ont orienté vers le Christ la piété des fidèles. Mais les docteurs de Sorbonne du xv^e et du xvi^e siècle se perdaient souvent en spéculations métaphysiques où le Christ était oublié; le jeune Bérulle pouvait le constater dans ses études, saint François de Sales s'en plaignait dans sa *lettre* à Asseline.

Saint Ignace se plaît à considérer la vie chrétienne dans sa dernière qui est la gloire de Dieu et la béatitude de l'homme. Il ne semble pas avoir été bien frappé par les enseignements de saint Paul sur le corps mystique du Christ; saint François de Sales envisage surtout la vie chrétienne dans son principe interne qui est la charité ou plutôt dans son acte essentiel qui est l'amour de Dieu, il ne fait pas de la qualité de membre de Jésus-Christ la base de sa spiritualité.

Les prédicateurs de ce temps parlaient peu de Notre-Seigneur; la profonde piété de Bérulle en était vivement attristée. car, d'après un de ses confidents les plus intimes: « Son amour s'étendait comme un torrent sur toutes les parties de sa vie (la vie de Jésus)... Il ne voulait que Jésus-Christ, il ne goûtait que Jésus-Christ, il ne s'occupait, il ne s'entretenait que de Jésus-Christ. » Habert, *op. cit.*, p. 23. (xtr union si intime avec Jésus lui procurait le don d'opérer et de produire en ceux qui l'approchaient une liaison amoureuse à la divine personne de Jésus-Christ. *Idem*, p. 620,

Il inspire cette dévotion à ses disciples qui, selon le mot du prince de Conti, respirent le Christ par tous les pores. Il la chante dans les 1700 pages de l'édition de Migné, où l'on ne sait ce qu'on doit admirer davantage de sa science profonde, de l'exactitude de son langage, de son long commerce avec l'antiquité. Pour essayer de contenir dans une formule, une doctrine que la débordance de toutes parts, disons que Bérulle voit dans Jésus l'objet, le principe, le modèle du culte d'adoration dû à Dieu.

Que Jésus-Christ soit lui-même objet d'adoration, inutile sans doute de s'arrêter à le prouver, puisqu'il est Dieu; mais Bérulle a une manière à lui de le dire: tous les aspects dogmatiques de l'incarnation. il les médite, en particulier dans son principal ouvrage. *Discours de révélation de des grandeurs de Jésus*, publié en 1623 pour répondre à ses ennemis, où l'on s'étonne, tant les considérations sont sublimes, de la part qui y est faite à la polémique.

Il considère d'abord le Verbe pris en lui-même, comme deuxième personne de la Trinité sainte, comme ayant en lui la plénitude d'être Incréé; comme étant

la vie, In sapience, la puissance du Père ct. si je Pose dire, un autre lui-même et comme étant un principe avec lui ct par lui d'une personne divine en la Trinité sainte, · p. 28.

Il étudie ensuite sa génération éternelle du sein ct dans le sein du Père. Elle « n'a ni temps, ni journée: car clic ne commence ni ne finit jamais, mais d'elle sont issus les jours les temps ct les siècles qui se finissent et notre éternité même en la grâce cl en la gloire en tire son origine... Nous devons l'adorer... comme un Orient éternel ct comme un Orient qui csl toujours en son midi par la plénitude dc sa lumière, » p. 427. Cette naissance, qui n'a point de temps, · a un lieu ct un repos bien digne d'elle ct un lieu éternel, savoir le sein du Père... qui l'engendre en soi-même ct non en un sein étranger, par une action toute pure, toute sainte, toute divine et tout immanente, faisant office dc père ct dc mère tout ensemble... tellement que le sein du père est sa matrice, est sa demeure ct est sa demeure éternelle, » p. 429-131. Attentif à tirer de suite des conclusions pratiques du dogme, il admire comment l'Eglise « mère par la grâce, non par In nature, n cet avantage par-dessus les mères temporelles qu'elle conserve toujours en son sein scs enfants sans les pousser dehors, lesquels... vivent non dc leur propre sens, mais du sens dc l'Eglise, comme les enfants enclos dans le sein dc leur mère vivent de la substance de leur mère... Les hérétiques... déchirent le ventre de leur mère pour en sortir dehors », p. 433. Le Saint-Esprit n'est pas engendré, il procède du Père ct du Fils : < Le Saint-Esprit est personnellement l'unité du Père ct du Fils divinement unis ensemble en unité d'amour ct d'esprit », p. 460.

Il considère longuement ct admire « sa naissance (du Fils) au sein dc la Vierge dans la vie temporelle. » p. 424. Il regarde les doux natures du Christ jointes ensemble « par un lien si cher, si étroit, si intime comme est l'unité d'une même personne... la vie divinement humaine et humainement divine de l'homme-Dieu. » *Œuvres*, p. 938. La conclusion s'impose, il s'attendrit en la lirant : « Le nom, la grandeur, la vertu, la dignité, la majesté dc Dieu, en tant qu'elle est communicable à la créature, réside et repose en celte humanité... Quand elle est adorée. Dieu est adoré en elle, et quand elle parle, quand clic marche, Dieu est parlant ct marchant; ct ses pas doivent être baisés ct scs paroles écoutées comme étant les pas et les paroles d'un Dieu... Quand cette humanité opère ou pâtit, Dieu est agissant ct pâissant en elle, et scs .lettons ct passions sont infinies... Ainsi, Dieu incompréhensible sc fait comprendre en ccttc humanité. Dieu ineffable se fait ouïr en la voix dc son Verbe incarné. » *Grandeurs*, p. 156.

Ccttc humanité, il la contemple ct l'adore, dans toutes les circonstances dc sa vie terrestre, avec l'émotion d'un saint François d'Assisc ou d'un saint Bonaventure. Nous avons un enfant Dieu, un Dieu mortel, souffrant, tremblotant, pleurant dans une crèche; un Dieu vivant cl marchant sur la terre... un Dieu souffrant ct mourant en la croix. » *Œuvres*, p. 9t0. Il veut nous rendre attentifs « aux moindres circonstances... chaque chose, pour petite qu'elle soit, touche de si près à la divinité même, · p. 990. Comme l'auteur des *Exercices*, il demande qu'on fasse la composition du lieu, laquelle chez lui fait corps avec la méditation elle-même : « Vous voyez celte porte, ô divin Enfant. par laquelle vous entrez maintenant en la compagnie de Joseph ct dc Marie, et vous In regardez comme la porte par où vous sortirez pour aller au Calvaire, en compagnie des larrons. » *Ibid.*, p. 1024. Si ccs vues ne sont pas nouvelles, Bérulle a le mérite de les avoir constamment présentes cl dc fonder sur elles sa spiritualité.

b) Jésus-Christ en effet, est *principe* d'adoration. Saint Ignace sc le représenté volontiers comme le roi du monde surnaturel, comme le modèle achevé de notre vie morale, il nous engage au service de ce roi. Pour Bérulle aussi, le Christ est roi et modèle, mais il est surtout l'adorateur par excellence de son Père, le parfait religieux, le Dieu-Homme seul capable de rendre à Dieu le culte qu'il mérite. Il en voit la raison dans l'unité parfaite de deux natures en une seule personne : * Par la puissance du mystère dc l'incarnation, l'humanité entre en celte sorte d'alliance et d'unité avec Dieu même : ct clic a, non en ses affections seulement ou en scs cTcts, mais en l'essence, nu fond ct au centre dc son être, une liaison, une privante, une intimité avec Dieu qu'elle n'a point et qu'elle ne peut même avoir avec aucune autre nature ct personne créée. » *Grandeurs*, p. 147. La mort n'a pu dissoudre ce composé divino-humain : « Le corps de Jésus était bien séparé dc son âme par la puissance dc la mort ct dc l'amour souffrant pour les péchés des hommes : mais par un amour plus puissant du Verbe éternel envers le Fils dc l'homme, cc corps du Fils de Dieu n'était pas séparé d'avec Dieu... Cc corps mort cl suspendu en la croix et gisant au tombeau était lors même consubstant avec la divinité. » *Ibid.*, p. 154.

Il en résulte que, si la religion a Dieu pour objet, elle a aussi Dieu pour moyen : · C'est Dieu qu'elle adore et c'est par un Dieu incarné, ct par un Dieu mourant qu'elle adore le Dieu vivant ct éternel... Cc qui passe toute excellence, est de servir son Dieu par Dieu même, ce qui est tellement propre à la religion chrétienne, qu'il ne convient qu'à elle. » *Œuvres*, p. 1059. Avec quelle tendresse ct quels sentiments dc vénération Bérulle s'adresse à Jésus : « Vous êtes ce serviteur choisi, qui seul servez à Dieu comme il csl digne d'être send, c'est-à-dire d'un sendee infini ; cl seul l'adorez d'une adoration infinie, comme i) est infiniment digne d'être send et adoré... Dc toute éternité, il y avait bien un Dieu Infiniment adorable : mais il n'y avait pas encore un Adorateur infini... Vous êtes cet homme aimant, adorant el servant la majesté suprême comme elle est digne d'être aimée servie ct honorée... O grandeur dc Jésus, même en son état d'abaissement et dc servitude, d'être seul digne de rendre un parfait hommage à la divinité! O grandeur du mystère de l'incarnation, d'établir un étal ct une dignité infinie dedans l'être créé. » *Grandeurs*, p. 79. Comme membre du corps mystique du Christ, le chrétien en état dc grâce peut faire siennes les adorations du Verbe incarné; un des actes principaux dc la piété bérullienne consiste à offrir à Dieu le l'ère les hommages dc son Fils, les mérites dc son sacrifice. (Sur l'idée même que se tait Bérulle du sacrifice de la messe, voir article Messe, t. ix, col. 1196).

c) Mais à condition de le prendre pour *module* d'adoration, pour modèle de culte : c'est-à-dire que le chrétien, pour rendre plus efficaces scs propres adorations. doit être un adorateur semblable à Jésus, qui le fut, si l'on peut dire, par sa *constitution* même, par ses *actes*, par ce que Bérulle appelle ses *états*.

a. On n'avait certes pas attendu le fondateur de l'Oraloirc pour proposer les exemples du Christ à l'imitât lon des fidèles, mais on peut dire qu'il pénètre plus profondément ccttc doctrine, laquelle lui paraît une conséquence directe dc la *constitution* même du Verbe incarné, formée dc deux natures en une seule personne. Dc cc que l'humanité du Christ n'a pas de personnalité, Il résulte que · le Verbe étemel, comme personne substituée au droit dc la nature humaine., prend droit ct autorité sur elle ct sur scs actions et généralement surtout cc qui appartient àccttc humanité... Le Verbe éternel, comme suppôt ct suppôt divin de ccttc nature humaine, est le propriétaire dc toutes scs actions ct

souffrances, les soutient, les relève et les déifie en sa propre personne. Le Verbe a droit et autorité légitime d'user et de disposer de l'état, de la vie, des actions et des souffrances de son humanité. · L'humanité est comme l'esclave qui a perdu sa liberté, elle « cède le droit naturel qu'elle a de subsister en soi-même, pour ne subsister qu'en sa personne divine et pour être en sa puissance... non seulement morale, volontaire et passagère comme celle d'un esclave, mais aussi personnelle, perpétuelle et comme naturelle. » *Grandeurs*, p. 63-64. Elle accepte donc < tous les vouloirs de Dieu sur elle et en particulier le dénuement de sa subsistance humaine... par cette privation, elle perd le droit et la propriété d'agir et de subsister en elle-même... ses actions ne peuvent pas, en terme de droit, lui être adjugées en propre, n'étant plus la propriétaire de son état et de ses actions : tout ce droit est légitimement transféré au Verbe éternel, » p. 72.

Telle est la thèse sur laquelle M. Olivier s'appuiera dans les magnifiques considérations du *Catéchisme de la vie intérieure*. Le P. de Bérulle en profite pour faire à Dieu le vœu de servitude à Jésus : · En l'honneur de ce même dénuement... je renonce à toute la puissance, autorité et liberté que j'ai de disposer de moi... pour l'accomplissement de tous ses vouloirs et de tous ses pouvoirs sur moi. Je veux qu'il n'y ait plus de moi en moi... Je fais une oblation et donation entière, absolue et irrévocable de tout ce que je suis par vous en l'être et en l'ordre de nature et de grâce... Le Dieu unique de Dieu... prend la forme de serviteur et la prend en deux manières : l'une en prenant notre nature humaine par le mystère de l'incarnation et abaissant en lui l'être infini... de sa divinité... l'autre en abaissant cette même humanité par l'état et le mystère d'une vie laborieuse et voyagera sur la terre... Mystères grands et qui exigent de moi par un droit très puissant et très juste que j'emploie le néant que je suis à vous servir. » *Grandeurs*, p. 73-75. Un très grand nombre de formules et en particulier les *Actes oratoriens* s'inspireront de ces considérations.

b. Le chrétien est donc un membre du corps du Christ qui, pour prendre place dans l'ensemble, doit reproduire en lui-même les différents mystères < lui se sont accomplis dans la personne même de Jésus. Or, il y a les mystères de sa naissance, de sa vie cachée et publique, de sa passion et de sa mort, de sa résurrection et de sa vie glorieuse, tous ses actes qu'il faut non seulement imiter, mais honorer en les reproduisant en soi : « Puisque celui (qui) a fait les jours et qui s'appelle le roi des siècles a voulu se rendre sujet aux jours, tous ses jours et ses moments sont adorables en la dignité de sa personne. » *Œuvres*, p. 1049. Car, de chacun de ses mystères, découle une grâce : « De l'homme-Dieu doit émaner continuellement un monde d'effets excellents de vie, de grâce, de gloire, de splendeur dignes de la divinité. » *Grandeurs*, p. 53.

Toujours avoir le regard sur Jésus, contempler Jésus « (mit à nous, tout à nos usages... (mais) pour exercice de religion. » *Œuvres*, p. 1058. Saint Ignace me fait < considérer comment le Dieu de Dieu s'est fait homme pour moi : » pour le P. de Bérulle : · Le Dieu de Dieu se donne à l'homme par voie de religion, » *ibid.*, p. 933. pour être imité comme tel, pour qu'il y ait un adorateur plus fervent de plus; les mêmes textes qui montrant le Christ comme *principe* d'adoration peuvent aussi bien servir à le représenter comme *modèle* et modèle surtout d'adoration.

On en trouverait se rapportant à tous les événements de sa vie; quelques-uns suffiront : · Comme sa croix est proprement un mystère de souffrance et d'expiation, aussi sa naissance est proprement un mystère d'offrande et d'adoration. ■ *Grandeurs*, p. 486.

• Comme l'incarnation est le fondement de notre

salut... combien doit être grand l'anéantissement de soi-même, par lequel celui qui est résolu de travailler au salut de son âme doit commencer. » *Œuvres*, p. 129-1. Parlant du mois de mars, mois de l'incarnation : · Nous n'avons pas pouvoir de réformer le calendrier et de rendre ce mois le premier en nos éphémérides, mais nous avons pouvoir de régler notre piété, et de le rendre le plus remarquable en nos dévotions. · *Œuvres*, p. 917. Le P. Lejeune nous est témoin que < pour honorer ses mystères (du Christ) et tous les états de sa vie, en détail et en particulier, il en faisait comme l'anatomie. Voici ce qu'il nous enseignait, et qu'il a pratiqué toute sa vie : Honorer les premiers actes de Jésus, la première élévation de son esprit à Dieu son Père, la première effusion de son cœur envers les hommes, ses premiers regards sur la Vierge, ses premiers cris enfantins, la première goutte de son sang dans la circoncision, sa première prédication, le premier moment de sa vie glorieuse. » Sermon xxxix, *à mon très honoré Père, l'éminentissime cardinal de Bérulle*.

Il faut croire que ces formes de dévotion étaient au moins très oubliées, puisque les disciples du P. de Bérulle lui attribuent la gloire de les avoir enseignées : · Nous étions, écrit Amelote, sous un Pasteur de qui nous ne discernions pas assez la voix... Si nous jetions les yeux sur Jésus-Christ, ce n'était qu'au mystère de sa croix. Toutes nos dévotions étaient bornées au Jardin des olives, chez les juges et sur le Calvaire. Il ne se faisait plus de voyages en Bethléem, ni en Nazareth... Ou, si nous connaissions sa vie par les catéchismes, nous ne la formions point en nous par la conformité de nos mœurs aux siennes... (Bérulle) nous avertis qu'il n'y avait rien en sa personne qui ne méritât nos adorations et notre amour. · *Vie du P. Charles de Condren*, t. II, p. 87-88. Jésus, dit le P. de Bérulle. · est la pensée du Père éternel, pensons à lui! il est la Sagesse éternelle, rendons-nous ses disciples; il est l'amour du Père et donné par amour, ayons amour pour lui. » *Œuvres de piété*, xci. Il disait aux supérieurs : < Nous devons plus aimer la patience et débonnairerie parce qu'elle nous conforme à Jésus-Christ doux et patient, que parce qu'elle nous rend doux et patients. » *Œuvres*, p. 1157.

r. Saint Ignace nous porte surtout à imiter Jésus dans ses actions, il nous le montre obéissant de telle ou telle façon à la sainte Vierge, à saint Joseph. Avec le P. de Bérulle, nous devons imiter ce qu'il appelle ses états : « Nous devons être et demeurer perpétuellement en Lui, ainsi qu'il est et demeure en son Père : et être toujours vivant et opérant par Lui et pour Lui... Il veut conserver toujours ce nouvel être pour honorer Dieu son Père non seulement par ses œuvres et par ses souffrances... mais encore par un nouvel état permanent dans le ciel et dans l'éternité. Ainsi, à son exemple, nous devons... faire effort à nous-mêmes. à nos habitudes et à nos passions. Et y ayant deux manières < de le servir, l'une par actions seulement, et l'autre par état, nous devons choisir cette voie constante, solide, permanente. » *Grandeurs*, p. 208. Qu'est-ce à dire? Les mystères de la vie de Jésus se sont accomplis une fois, le moment de sa naissance est passager, mais l'état de Jésus *naissant*, vivant en ce monde pour la gloire de son Père, ses dispositions intérieures sont durables : · Cette hostie divine, au même instant qu'elle est formée, accomplie et dédiée accomplit son office : le premier instant de sa vie et de sa subsistance divine étant le premier instant de son élévation et oblation au Père éternel. » *ibid.*, p. 488. Il est · notre par état éternel » et dans tous ses états. Sans doute « les mystères sont passés quant à leur exécution, mais ils sont présents quant à leur vertu... l'état intérieur du mystère extérieur.

l'effort et la vertu qui rend ce mystère vif et opérant en nous... le goût actuel, la disposition vive, par laquelle Jésus nous a opéré ce mystère est toujours vif, actuel et présent à Jésus... Cela nous oblige à imiter les choses et mystères de Jésus, non comme choses passées et éteintes, mais comme choses vives et présentes, et même éternelles. » Jûzcre*, p. 1052-1053. Ce sont ces dispositions habituelles qu'il s'agit de mettre en nous, celles qu'il nous devons essayer de reproduire, que M. Olier honorerait dans la fête de l'Intérieur de Jésus et de Marie.

On peut, pour plus de clarté, faire quelques applications ainsi. A la Présentation : « Cette fête est... la dédicace de cette oblation que vous faites de vous à Dieu le Père que vous avez commencée au jour de votre Incarnation... Vous faites incessamment cette oblation de vous-même, mais nous ne sommes pas capables, en cette vie mortelle, de la remémorer incessamment. » *Ibid.*, p. 1021. De même, des perpétuels hommages rendus à son Père : « Nous parlons d'une adoration, qui est par état et non par action, d'une adoration qui n'est pas simplement émanante des facultés de l'esprit et dépendante de ses pensées, mais qui est solide, permanente et indépendante des puissances et des actions, et qui est vivement imprimée dans le fond de l'être créé, et dans la condition de son état. » *Grandeurs*, p. 493. Et surtout de sa passion : « Son cœur est perpétuellement ouvert, éternellement navré, cette navrée de la lance n'est que marque de la vraie et intérieure navrée de son cœur. » *Www*, p. 1046.

Ces dispositions habituelles du Christ, ces états, il l'agit de les avoir, de les reproduire : « Cette manière d'honorer Dieu par état est, non simplement dans les facultés de l'esprit comme dépendantes des pensées et des actions de l'entendement et de la volonté, mais dans toute la capacité de la créature solide, permanente, indépendante des puissances et des actions et comme imprimée dans le fond de l'Âme. » IL Bremond. *Hist. litt. du sent. rel.*, t. VI, p. 131. Le même auteur ajoute : « Le sublime est le pays natal des béatitudes... Agents de liaison entre la grande théologie et la foule dévote, ils ont inventé pour le traitement des plus humbles, une thérapeutique du sublime. » *Ibid.*, p. 134.

d) Pour en arriver là, il faut en soi une vertu plus qu'ordinaire : l'ascèse du P. de Bérulle, basée sur les idées qu'il se fait du Verbe incarné, en particulier sur la théorie des états de Jésus, sur les dispositions intérieures qu'il faut s'efforcer d'avoir en soi est en effet plus crucifiante que l'ascèse ordinaire :

a. Dans la vie habituelle, on ne doit sans doute rejeter aucun des moyens couramment indiqués pour corriger ses défauts, comme l'examen général ou particulier, mais dans quel but : « Prenons vie, dit Bérulle, en ce mystère de vie (l'incarnation)... vie constante et invariable, comme l'état de ce très haut mystère est invariable dans les variétés des temps, des lieux et des accidents auxquels le Fils de Dieu s'est trouvé sur la terre... tirons de l'état immuable de ce divin mystère, un état de grâce invariable en Dieu. » *Otant*, p. 952.

b. Dans ce que saint Ignace, appelle l'élection, le choix du genre de vie, le retraitant se demande : quelle dérision vais-je prendre ? Avec Bérulle il se dit : Dieu veut que nous ayons une part singulière en ses divers états, selon la diversité de son élection sur nous et de notre piété envers lui. Ainsi, il se partage lui-même à ses enfants... appropriant aux uns sa vie et à d'autres sa mort : aux uns son enfance, aux autres sa puissance ; aux uns sa vie cachée, aux autres sa vie publique... C'est à lui de nous approprier aux états... à nous de nous y lier et d'en dépendre.

Ibid., 910-941. A chacun de nous demander : « Quelle est la part de mon héritage ? »

c. En résumé, l'école bérullienne nous plaie à contempler les merveilles de la vie divine dans l'Âme de Jésus, puis elle considère que cette vie divine doit découler dans chacun des membres du corps mystique de Jésus pour reproduire la vie et la mort du Christ, s'appropriant ses dispositions intérieures. Ces états. Chacun de nous est et doit bien se représenter qu'il est une nue capacité pour recevoir ; au contraire

Jésus-Christ est une capacité divine des Ames et il leur est une source de vie dont elles vivent en lui...

Il les affermit et les fait croître jusqu'à leur pleine et parfaite consommation en cette unité sacrée (pii est le lien et la paix de Dieu et des hommes. » *Œuvres*, p. 968-970. Ce thème splendide, il le développe avec enthousiasme : Nous devons regarder notre être comme un être manqué et imparfait, comme un vide (pii a besoin d'être rempli... nous devons regarder Jésus comme notre accomplissement ; car il l'est et le veut être, comme le Verbe est l'accomplissement de la nature humaine qui subsiste en lui... Il nous faut lier à Jésus comme à celui qui est le fond de notre être par sa divinité : le lien de notre cire à Dieu par son humanité : l'esprit de notre esprit, la vie de notre vie, la plénitude de notre capacité. » *Ibid.*, p. 1180.

d. Qui ne voit que cette doctrine demande une abnégation complète pour être comprise et vécue ? Le même passage continue par cette conclusion : « Notre première connaissance doit être de notre condition manquée et imparfaite et notre) rendre mouvement doit être à Jésus comme à notre accomplissement... Jamais nous ne devons agir que comme unis à lui, dirigés par lui, et tirant esprit de lui, pour penser, pour porter et pour opérer, faisant état que, sans lui, nous ne pouvons ni être, ni agir pour notre salut. » *Œuvres*, p. 1180. « Il ne s'agit à l'homme d'être subordonné, mais il doit être désapproprié et anéanti et approprié à Jésus. » *Ibid.*, p. 911. Les supérieurs doivent être adhérents à Jésus, adhérents à ses voies, adhérents à son amour ». Nous devons nous démettre de toute notre suffisance et industrie naturelle, comme n'étant qu'un néant devant Dieu. » *Mémorial de direction*, p. 50, 59. Il se sert fréquemment du mot adhérer, adhérence à Jésus, ce qui veut dire être uni. attaché à lui au point de ne faire qu'un avec lui : l'adhérence étant la liaison acceptée, voulue. Il emploie aussi appartenance, application, servitude ; adhérence est plus expressif et plus exact, car celui (pii adhère à Dieu est un même esprit avec lui. I Cor., vi, 17. L'adhérence en effet : 1° met l'Âme dans un état d'assujettissement qui se soumet à la puissance que Jésus a sur nous et lui donne droit de faire en nous et de nous ce qui lui plaira ; 2° en une pureté de regard et d'amour qui lui donne une vigilance et une fidélité pour ne rien faire et ne rien désirer (pie l'honneur de Jésus ; 3° elle élève le chrétien à une vraie imitation de sa vie et de ses vertus divines, pour en faire l'image expresse de Jésus. Il faut donc mourir à soi-même pour vivre à Jésus : mystère de mort qui précède un mystère de vie, mort qui rappelle le suprême anéantissement qui précède le mystiques pour arriver à l'union complète avec Dieu. « Il nous transforme en ses qualités par sa puissance et il nous rend célestes, resplendissants, lumineux et éternels comme lui. » *Grandeurs*, p. 317.

Ces idées, il voulut que ses disciples eussent l'occasion de les méditer dans la fêlée qu'il composa pour la fête qu'on appelle souvent des *Grandeurs de Jésus*. mais qui est proprement la fête de Jésus, n'ayant pour objet un mystère particulier de sa vie, mais l'union même des deux natures en sa divine personne.

A l'Oniloirr, chaque maison, chaque chambre, porte

le nom «l'un des mystères de Jésus Le P» de Bérulle lisait chaque Jour à genoux deux chapitres du Nouveau Testament; on lui doit la coutume de porter sur soi le livre des évangiles; il demandait de mourir en offrant le saint sacrifice, ce qui arriva en effet le 2 octobre 1629, en face d'un tableau «qui représente ce qu'il y a de visible dans le mystère de l'incarnation, c'est-à-dire l'annonciation à la sainte Vierge. Ce fut par l'Oratoire que s'établit l'habitude de dire la messe tous les Jours, de faire la retraite annuelle d'une semaine, la recollection mensuelle, l'examen particulier sur un mystère de Jésus.

5. *La très sainte Vierge*. — Le P. de Bérulle ne sépare pas le fils de la mère; après *l'Élévation à Jésus*, vient *l'Élévation à la très sainte Vierge*; dans la *Vie de Jésus*, qu'il n'eut malheureusement pas le temps d'achever, il est tout autant question d'elle que de Lui; le vœu de servitude qu'il fait à Jésus, il le fait à Marie: «Jamais avant lui, dit l'abbé Houssay, la langue française n'avait célébré dans un style si précis, avec une telle ampleur, les grandeurs incompréhensibles de la Mère de Dieu.» *Op. cit.*, t. I, n. 1, p. 253. Dans *la dévotion à la Vierge dans la littérature ecclésiastique au commencement du XVIII^e siècle*, Paris, 1916, (l'humble Flachaire affirme «qu'il a renouvelé la dévotion à la sainte Vierge.

a) Pour lui, elle est avant tout la créature la plus privilégiée, qui a le mieux réalisé l'union à Dieu, s'est le mieux appropriée les *états* du Christ: «Le propre de la Vierge est «l'être attentive à la vie intérieure et spirituelle de son fils et d'être une *pure capacité* de Jésus; remplie de Jésus.» *Œuvres*, p. 501. Il dit aussi: «Elle est, non en une action, mais en un *état*, car son occupation est permanente et non passagère... Elle est en un nouvel être, mais en un être qui porte être et non être tout ensemble. Et la Vierge est comme en un non-être de soi-même pour faire place à l'Être de Dieu et à ses opérations.» P. 162.

b) Suivons-la avec lui dans les principaux faits de sa vie: la même pensée se retrouvera sous les formes les plus diverses. Avant même la création du monde:

Les trois personnes divines, vivantes et opérantes en unité parfaite, éternellement heureuses et pleinement contentes en leur société, veulent étendre celle-ci à une nouvelle personne... elles ont voulu partager la gloire de cette œuvre entre la Vierge et elles, et la choisissant entre toutes les créatures, elles l'ont rendue digne et capable de donner avec elles cette nouvelle nature... Vous l'avez faite uniquement pour vous, ô Trinité Sainte, vous l'avez faite comme un monde et un paradis à part. Le Père éternel vous approprie à soi et s'approprie à vous, se rend tout votre et vous rend toute sienne, s'unit à vous et vous unit à soi, vous communiquant son Esprit. *Élévation à Dieu, en l'honneur de la sainte Vierge*, (Lucres, p. 521.

A sa naissance elle est en l'Eglise ce que l'aurore est au firmament... Elle naît à petit bruit, sans que le monde en parle... Dieu même «qui veut finir d'elle, l'aime et la regarde en cette qualité... Il la comble de grâces... dès sa conception... la consacre à son temple pour marque et figure qu'elle sera bientôt consacrée au service d'un temple plus auguste et sacré que celui-là... Dieu est et agit en elle plus qu'en elle-même. Elle n'a aucune pensée que par sa grâce, aucun mouvement que par son esprit, aucune action que pour son amour.» (Lucres, p. 130-132.

Au moment de l'incarnation, Dieu porte la plénitude de la divinité dans l'humanité et la plénitude de Jésus dans vous-même... (Marie) est en un état admirable et Dieu est avec elle qui la dispose... Dieu prévient cet ange... au cœur de cette Vierge par sa grâce et puissance... il agit plus en la Vierge qu'en l'ange, » p. 436.

Après le départ de l'ange: «Elle entre en un *état* nouveau opéré en elle et non par elle... Elle est en un mouvement céleste, en un repos divin: en un mouvement (pii est un repos, en un repos qui est un mouvement, » p. 462.

Dans la visite à Elisabeth, quand «Jésus est en la Vierge et la Vierge est en Jésus», son action n'altère point l'état de son âme: «elle va, elle vient, elle parle, et parle plus qu'en aucun lieu de l'Écriture et en aucun état de sa vie, et la Parole éternelle du Père qui veut être sans parole, comme enfant, la fait parler... et cette parole tire et ravit à Jésus et à la Vierge conjointement », p. 97.

A sa naissance, Jésus sort du sein et des entrailles bénies de sa très sainte Mère, et toutefois demeure divinement en elle au centre de son esprit. (*iron-deun*, p. 436.

Désormais la vie de Marie est un état perpétuel de vie en Jésus: «vie *conservante* en la vie de Jésus, en elle et hors d'elle... vie *consommante* et *perfectionnante* la vie naturelle de son Fils, en elle et hors d'elle... vie *nourrissante* de sa substance, de «on lait qui est un autre sang, et de ses labeurs. La vie de son fils... Marie est toujours mère et mère de Dieu, toujours en *état*, en sainteté, en divinité, en amour de mère et de mère de Dieu, mais non toujours en *office* de mère... Marie *régente* et *régissante* Jésus... Marie *dirigeante* Jésus pendant son enfance... Marie *observante* et *considérante* en son cœur toutes les paroles et les particularités de la vie de Jésus... *écoutante* et *sui-vante* Jésus en ses prédications... *languissante* après Jésus depuis son ascension au ciel... *régnante* avec Jésus en sa gloire.» (Lucres, p. 110K.

r) Pour lui «c'est parler de Jésus que de parler de Marie. Aussi l'ouvrage, dans lequel il se défend, contre des accusations malveillantes, «l'avoir fait le vœu de servitude à elle comme à son fils, a pour titre complet: *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus, par l'union ineffable de la divinité avec l'humanité et de la dépendance et servitude qui lui est due et à sa très sainte Mère, ensuite de cet état admirable*. A son exemple la dévotion à la sainte Vierge ne fait qu'un à l'Oratoire avec la dévotion au Verbe incarné, on y rend hommage au Fils «le Dieu et à sa Mère tout ensemble». (Lucres, p. 1019. Le nom de Marie figure avec celui «le Jésus, au-dessous et en plus petit dans les armes; la prière, dont les éléments se trouvent dans les livres de Bérulle, qui fut composée par le P. de Condren, complétée et rédigée par M. Olier et répétée après eux par tant de prêtres est très caractéristique à cet égard:

O Jesu, vivens in Maria, veni et vice in /emula tuo, in spiritu sancto tuum, in plenitudine virtutis tue in perfectione viarum tuarum, in veritate virtutum tuarum, in communicatione mysteriorum tuorum, dominare omni adversis potestati, in spiritu tuo ad gloriam Patris, En voir le commentaire dans Les Échos de la spiritualité, 1927-1928.

G. *Les saints et les anges* (c'est encore le culte du Verbe incarné que Bérulle nous propose dans les saints: ils méritent gloire et honneur dans la proportion convenable où, après Marie, ils ont imité Jésus dans ses états et ses dispositions intérieures. Ils sont comme le rayon émané du soleil, comme la voix, expression du verbe intérieur; Toute la sainteté créée a... vie en Jésus comme celui «qui est et se nomme la vie.» (*frondeurs*, p. 3). En lui, ils trouvent l'exemplaire de leur vie: «La profession du christianisme... est un art «qui peinture qui nous apprend à vivre, mais en nous-mêmes et non en un fonds étranger, et à peindre un unique objet, celui sur lequel la peinture a le moins d'atteinte. le Soleil «le soleil. Votre Seigneur Jésus-Christ. En ce noble exercice, notre âme

est l'ouvrière, notre cœur est In planche» notre esprit est le pinceau cl nus affections sont les couleurs qui doivent être employées en cct art divin, *ibid.*, p. 317. Jésus lui-même veut sc peindre en nous-mêmes. C'est donc « Jésus dans les saints qu'il faut voir. »

Pour cette raison, le fondateur du Carmel en France s'attache d'abord aux contemplatifs comme étant plus près de Jésus. De Marthe si affairée, il fait celle qui - adhère au Fils de Dieu non par quelques actions ou quelques services dc la vie active... mais par office et par état, par condition permanente ct par le dessein que Jésus a de lui conférer cet état et cet office en sa maison qui est son Église. » *Œuvres*, p. 1116.

Il a une dévotion spéciale, conservée à l'Oratoire qui en faisait l'office, pour les saints qui ont approché Noire-Seigneur dc plus près : le vieillard Simeon, Anne la prophétesse, saint Jean-Baptiste, saint Jean l'Évangéliste, Joseph d'Arimathie, Lazare, les saintes Femmes, le Bon Larron, par-dessus tout Marie-Madeleine. Il a composé, en 1625, pour la jeune reine d'Angleterre : *Élévation à Jésus-Christ, Noire-Seigneur, sur la conduite de son esprit et dc sa grâce vers sainte Madeleine, l'une des principales de sa suite et des plus signalées en sa faveur et en son Évangile*, délicieux opusculc, dans lequel il admire en elle toutes les formes ct tous les degrés d'amour que les saints ont eus envers Jésus; elle est pour lui l'âme type; ce qu'il en dit pourrait servir dc résumé de théologie mystique.

a) Selon lui, rien en elle de l'amour humain tel que le décrira plus tard Lacordaire : « Les délices de Madeleine en la présence de Jésus ne sont en rien semblables aux sentiments humains... Jésus est un objet tout divin, tout céleste, et sa présence ne produit dans les cœurs que des effets divins. » *Œuvres*, p. 1110.

b) C'est d'abord un amour pénitent, mais Madeleine • commence où à peine les autres Unissent et, dès le premier pas de sa conversion, elle est au sommet de la perfection. • *Élévation*, éd. de la *Vie spirituelle*, p. 3. Cct amour • plus que séraphique » répare la faute des anges, • il n'est pas encore dans le ciel, et il est en la terre! Il n'est pas dans les séraphins ct il est dans le cœur de cette humble ct prosternée pénitente... pour faire hommage au mystère d'amour qui est l'incarnation ct pour rendre honneur nu triomphe d'amour qui est Jésus... L'amour fondé en cette grâce nouvelle et dépendante de l'Homme-Dieu surpasse l'amour infus aux anges dans le ciql. » *Ibid.*, p. 5, 10.

c) Puis un amour tout ravi en Jésus : < Vous êtes chez elle, c'est-à-dire dans son cœur et dans son esprit... Vous lui êtes tout et tout ne lui est rien... elle ne voit que vous en cette salle, en ce banquet... Je m'égoutis dc voir ce chef-d'œuvre de grâce et d'amour... cette âme toute sainte et céleste aux pieds du Saint des saint P* 14-16.

</) Un amour actif aussi : Vous la liez à vous pour jamais, vous la rendez de votre suite, vous l'admettez entre vos disciples, vous l'adoptez en votre famille, vous l'associez à votre sainte Mere, el elle vous accompagne cl accompagnera Jusqu'à la croix. » P. 22. — • Scs actions ne respirent ct ne répandent que l'odeur dc Jésus P. 113.

e) Amour *navré* de la mort de Lazare, toujours sensible par conséquent aux malheurs de la terre :

Il vous navre aussi d'un nouvel attrait ct amour vers lui. Car il pleure en vous voyant pleurer, il pleure sur vous en vous voyant pleurer sur votre frère.» P. 110.

A parür de là. elle gravit les derniers degrés de ce que les saints ont appelé union mystique, décrite par sainte Thérèse dans les dernières demeures du *Château de l'âme*, et par saint Jean de la Croix dans la *Suit obscure*,

/) \mour réduit a marcher dans l'obscurité : quand elle verse son parfum sur la tête dc Jésus, • ne sachant

cc qu'elle faisait... parson humble et sainte Ignorance, elle nous apprend à suivre fidèlement les mouvements du Saint-Esprit, sans voir, sans discerner les causeset les lins pour lesquels ils nous sont donnés. » i'. 28.

g) Amour crucifié pendant la passion et sur lt Calvaire où, dans le tourment qu'elle endure, Il est plus lumineux en elle que jamais... moins il opère lors dans la Judée, plus il est opérant dans l'esprit de Madeleine... Elle entretient Jésus de son silence et le silence de Jésus sert d'entretien à Madeleine... elle entre par amour en conformité d'esprit et d'état avec Jésus. P. 35. 18.

h) Amour désolé quand elle le cherche après la résurrection, les disciples ont suivi Jésus, mais parce qu'ils ont été appelés : « Celle-ci vous cherche, vous suit, vous *courre*, sans être appelée de vous, • p. 53. Cependant ; « O contraste! aussitôt qu'elle fond à vos pieds» vous l'éloignez dc vous... procédé bien différent dc celui que vous avez tenu avec elle chez le pharisien, lorsqu'elle ne faisait qu'entrer en votre grâce... Au moment où elle vous trouve, elle trouve en vous une pierre plus dure que celle du sépulcre, ■ p. 69. Il en sera ainsi pendant le reste dc sa vie : « Ccs trente ans de Madeleine, inconnue à la terre, sont dédiés à rendre honneur ct à participer en esprit aux trente ans de la vie dc Jésus inconnu au monde. • P. 86.

i) Amour enfin • non plus crucifié, mais glorifié.. Si deux ou trois ans en l'école du Fils dc Dieu vous ont élevée si haut, par dessus les apôtres... quel amour, quel état entre les anges, entre les séraphins, ct par dessus les séraphins mêmes aurez-vous acquis en trente ans d'une vie où vous ne faites que vivre et mourir par amour. » P. 103.

L'honneur rendu aux anges sc réfère aussi au Verbe incarné. Depuis leur création • les anges seuls, voyant sa gloire, voyaient l'unité admirable qui unissait sa divine essence avec la nature humaine en la personne du Verbe et voyaient comme cette unité était non passagère, mais permanente. » *Grandeurs*, p. 118. A eux aussi, on peut appliquer le mot de saint Paul *omnia in ipso constant* : « Jésus, dit Bérulle, est le soleil, non seulement des hommes, mais aussi des anges... Dieu l'a mis en la terre, et, de la terre par sa naissance, il éclairait le ciel et les anges mêmes venaient en terre rechercher sa lumière. » *Ibid.*, p. 31 L Quand le Verbe est descendu en ce monde, • les anges commencent à prendre part à Jésus ct commencent à le servir, non en ses ombres et serviteurs, comme auparavant, mais en lui-même et en sa propre personne. Et cc service ainsi rendu à Jésus est un des points le plus haut, le plus relevé, le plus délicieux en la dignité ct félicité angélique. » *Vie dc Jésus*, c. vin.

Mais la sainte Vierge est au-dessus d'eux : « clic est leur souveraine et non pas leur compagne. • Celui auquel i) s'intéresse le plus, ct pour qui il composa un office, est Gabriel « vraiment grand ct heureux en sa personne et en ses offices... l'office qu'il fait maintenant en la terre est le plus grand que la turre recevra jamais du ciel de la part des anges... Ce mystère d'amour... méritait bien un ange d'amour pour l'annoncer. » *Ibid.* Toutefois, il n'y participe pas : « c'est assez de gloire à cet ange Gabriel de l'avoir annoncé. • *Ibid.*, c. xviii. Et au ciel, le « cœur dc la Vierge rend plus d'hommage à l'essence et aux personnes divines que les neuf chœurs de tous les anges ensemble. » *Élév. en l'honneur de la sainte Vierge*, 7, *Œuvres*, p. 525.

2° Chez le P. tie Condren. — Le P. dc Bérulle ne laissait presque rien à ajouter au système très cohérent qu'une intelligence dc génie au service d'une grande sainteté lui avait permis de composer. Malgré « l'oubli où il a été, après sa mort • et que constate déjà Bourgoing, malgré le ridicule auquel l'a voué Richelieu dans ses *Mémoires* et qu'on pouvait croire sans appel,

scs écrits ont dirigé» nourri, fécondé pendant plus d'un siècle In religion d'une élite; ses disciples, ont conservé le fond, et, quelquefois, il est difficile de discerner ce que chacun d'eux a apporté d'original à l'exposition de la doctrine commune.

Le P. de Condren, deuxième supérieur général, que Bremond appelle « le plus haut génie religieux des temps modernes », dont le P. Amelote disait : « C'est un aigle que je perds de vue dans les nuées et un chérubin qui éblouit mon esprit de scs lumières. » *Préface* de la vie, dont Mme de Chantal faisait l'éloge en ces termes : « Il me semble que Dieu avait donné notre B. Père pour Instruire les hommes, mais qu'il a rendu celui-ci capable d'instruire les anges », le P. de Condren tient une place prépondérante parmi les disciples.

1. Le P. de Bérulle avait fondé la nécessité de l'abnégation sur cette idée : Moins il restera de nous-mêmes en nous-mêmes, plus le Christ y vivra, comme une hostie qui, pour être consacrée, doit perdre son être entier et ne conserver que les apparences. Le P. de Condren, qui, selon l'expression du fondateur, avait reçu l'esprit de l'Oratoire dès le berceau. Insiste davantage sur l'abnégation qui s'impose à nous du fait de notre création et la pousse beaucoup plus loin que son maître, chez qui le théocentrisme s'oriente spontanément vers l'adoration cantique, tandis que, chez Condren, il descend jusqu'au sacrifice d'adoration. Pour rendre à Celui qui est tout, la gloire qui lui est due, il faut que la créature lui offre tout ce qu'elle est, qu'elle détruise, autant qu'il est en elle, le semblant d'être dont elle dispose. Ne pouvant pas se détruire lui-même, l'homme offre à Dieu des victimes comme celles de l'ancienne loi, mais, étant institué pour reconnaître Dieu comme auteur de tout l'être et pour reconnaître son souverain domaine sur cet être », le sacrifice exigerait la destruction entière de la victime. Ce qui est impossible, et du reste, l'offrande du néant ne sera jamais que néant. Heureuse faute du péché originel qui nous a valu un tel rédempteur, mais qui surtout a procuré à Dieu un sacrifice digne de lui : « Le sacrifice de Jésus-Christ est... le (lender effort qu'a fait la divine Sagesse pour former Partifice de toute la gloire qui se peut donner à l'Élrc infini. Amelote, *op. cit.*, p. 136. Aussi le Christ est venu, non pas d'abord pour être notre rédempteur, mais pour être hostie à son Père, hostie digne de lui parce qu'elle est infinie. Là où Bérulle parle d'un adorateur infini, Condren parle d'une victime de valeur infinie : Jésus-Christ est avant tout hostie à son Père. (Sur le sacrifice de la messe tel qu'il le conçoit, voir art. Mbssi i IX. col. II"

Mais, si le Fils de Dieu s'est offert à son Père pour être consommé en Dieu », il faut que nous aussi, nous soyons consommés tout à fait en lui. avec dessein de perdre tout ce que nous sommes, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas de Dieu en nous. Jésus s'est offert à son Père pour être tout en nous comme un autre nous-mêmes, » il faut donc que nous nous considérions comme victimes; d'où les expressions dont Condren se sert fréquemment : Ayez l'intention de vous déposer de votre nature... Votre occupation doit être tout pour Dieu... Nous devons nous laisser entre les mains de Dieu avec l'intention de n'être rien en nous-mêmes, mais qu'il soit tout en nous. Différence entre Bérulle et Condren : « Le premier prêche surtout « une adhérence » qui permette à l'homme-Dieu de s'approprier » nos états ; Condren une adhérence à l'anéantissement à la « consommation » de l'homme-Dieu. « l'homme nous* réduit » et « consomme » dans le sacrifice même de l'incarnation et du Calvaire. Bremond, *Op. cit.*, t. ni. p. 36J.

2. Cette position fondamentale a des applications fréquentes : en ce qui concerne l'oraison d'abord,

laquelle a pour but « d'adorer la souveraine majesté de Dieu, par ce qu'il est en soi, plutôt que par ce qu'il est au regard de nous, et d'aimer plutôt sa bonté pour l'amour d'elle-même que par un retour vers nous. » Bourgoing, V. avis sur l'oraison. Les méthodes en usage, dit Condren, ne semblent pas » avoir de conformité à notre institution... Nous aimons trop à agir dans l'oraison par discours et l'imagination. Il faut s'humilier devant Dieu, confesser son indignité, son impuissance à approfondir les sujets par ses pensées, « se contentant de les regarder avec humilité, pour les honorer et révéler, jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu de regarder notre bassesse et notre pauvreté et nous donner sa lumière pour entrer en ces sujets... L'âme, qui n'a rien mérité que l'enfer par ses offenses, doit se consumer et s'abîmer devant la majesté de son Dieu... reconnaissant son néant et la grandeur de Dieu... Nous n'honorons pas Dieu, absolument parlant, par les pensées que nous formons de lui et de ses mystères... Mais notre âme... l'honore et le glorifie en quelque sorte, parce qu'elle témoigne soumission, amour, estime, respect et révérence vers la grandeur et majesté de Dieu. »

Dans la préparation : « Bien que, comme simple créature, vous n'en soyez pas digne (d'avoir accès auprès de Dieu)... toutefois comme membre de Jésus-Christ, c'est-à-dire comme chrétien, vous avez droit de vous approcher de Dieu. *Lettres*, éd. Pin. p. 399 sq.

Dans le corps de l'oraison, les actes à accomplir sont : 1° L'adoration; 2° La donation de soi-même au Fils de Dieu; 3° L'action de grâces: 1° L'amour; 5° Le zèle; 6° La demande. La méthode de Saint-Sulpice, dans laquelle celle du P. de Condren trouvera son expression complète, emploie également la tenue adoration, mais se sert des mots communion ou application à soi ; coopération ou participation pour traduire les autres actes.

3. Des méthodes, dont l'usage s'est conservé à l'Oratoire, servent à appliquer les mêmes pensées aux différents actes à accomplir : « Le réveil est le commencement de notre vie en la journée, puisque par lui nous sortons du sommeil qui est une espèce de néant et de mort... nous ne devons en sortir que pour commencer à honorer Dieu, sa vigilance immuable, éternelle et infinie... Offrir notre réveil au premier moment de liberté du Verbe entrant... dans l'être créé... Bénédicte à nous-mêmes et nous donner à lui dans cet usage qu'il lui plaît faire de l'homme. » Loyseau, *Vies...*, l. i, p. 271 sq.

Le temps a été créé par Dieu, nous devons le recevoir comme un don qu'il nous a fait... et le rapporter tout entier à sa gloire... Nous n'avons pas un seul moment de temps qui ne nous soit donné en considération de Jésus-Christ, et qui ne nous ait été acquis par sa mort... Selon la justice divine, l'homme devait mourir incontinent après son péché... Cette sentence rigoureuse a été exécutée à la rigueur et à la lettre contre les anges... Il n'est pas un instant qui ne soit dû à la rédemption du Fils de Dieu... La justice nous oblige à le rapporter à Celui qui nous l'a acheté *pretio magno*. *Lettres*, éd. Pin. p. 212. Habituellement, on commence par s'élever jusqu'à Dieu un et trine, pour s'adresser à Notre-Seigneur. ensuite à soi-même et remonter de soi à l'Eglise, au Verbe, à la Trinité.

1. On fait de même pendant le cours de l'année chrétienne : Ainsi, à l'Ascension : Je supplie Notre-Seigneur Jésus-Christ de vous unir à sa très sainte Mère, à ses apôtres, à ses disciples et à toute l'Eglise dans l'amour et l'adoration de son état parfait et accompli dans lequel il est entré par son Ascension. » *Lettres*, p. 63. A la Pentecôte : « Dieu, en nous donnant son Esprit, nous donne l'Esprit de Jésus crucifié.. L'Esprit, qui nous est donné dans cette fête, n'est pas

seulement un esprit de puissance et de gloire, mais encore un esprit de mortification, d'humilité, de dépendance. *Ibid.*, p. 77.

5. Avant la mort, en faisant son testament, rendre compte à Dieu des biens intérieurs et extérieurs qu'il lui a plu nous donner, considérer... l'usage que nous en avons fait, et combien cet usage a été conforme ou non à ses intentions saintes et à l'usage parfait que Jésus-Christ son Fils a fait en sa vie des biens qu'il lui avait donnés. *Ibid.*, p. 306. Ces considérations, que leur élévation n'empêche nullement d'être pratiques, se trouvent résumées dans les trois *Actes oratoriens* qu'on recite après l'office et développées dans deux chefs-d'œuvre trop peu connus : *La Journée chrétienne* et le *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure*, de M. (Hier).

3. *Chez les trois fondateurs des congrégations issues de l'Oratoire ; Olier. Vincent de Paul et Jean Eudes.*

I. W. *alier* dépend beaucoup du P. de Bérulle par le P. de Condren, dont il est le disciple le plus illustre. En mourant, Condren le destine à une œuvre très utile à l'Église, la fondation des séminaires : à Saint-Sulpice comme à J'Oratoire, pas d'autre vœu que ceux du sacerdoce; comme chez le P. de Bérulle, vœu de servitude à Jésus-Christ, c'est-à-dire de « dépendance de corps et d'esprit s'étendant aux moindres choses. »

C'est lui qui a exprimé avec plus de perfection la doctrine de l'école française : même dévotion au Verbe Incarné, en qui il distingue aussi les *mystères* une fois accomplis et les *états* ou dispositions intérieures qu'il faut reproduire en soi. Il dit, par exemple, qu'à la fête de l'Ascension on doit atteindre l'état de consommation en Dieu, en état de triomphe et de gloire achevée. Notre Seigneur est médiateur de religion avant d'être médiateur de rédemption, il est le vrai et parfait religieux de son Père. A son exemple, le prêtre doit être religieux de Dieu; le devoir des clercs est d'adorer Dieu en lui-même par la messe, par l'office, de tenir sur la terre, dans la religion de Jésus-Christ, la place que les anges occupent au ciel dans la religion de Dieu.

Avec le P. de Bérulle, il fonde la nécessité de l'abnégation sur l'absence de personnalité humaine dans le Christ, mais il insiste davantage sur le néant que nous sommes devenus par la jouissance de la grâce, néant dans lequel Adam nous a plongés par son péché.

Même dévotion à la sainte Vierge, « créature universelle portant dans son sein tout le monde ». *Saints Ordres*, I. III, c. vu. Comme il (Jésus), s'est sacrifié plus particulièrement pour elle que pour toute l'Église, il lui donne la vie de Dieu plus abondamment qu'à toute l'Église. » *Lettres*, lxxvii.

Les saints « sont comme autant d'échos qui lui servent (à Jésus) à multiplier les louanges qu'il rend à la gloire de Dieu. » *Lettres*, ci.vi. A l'instar de saint François de Sales, le Fils de Dieu se fait voir accompli dans ses membres, il se fait voir comme un homme parfait, en qui toutes les parties de son corps glorieux sont portées à leur perfection ». *Lettres*, ccxxv.

2. *Saint Vincent de Paul.* Il devait fonder en 1625 les Prêtres de la Mission, avait seulement six ans de moins que le P. de Bérulle, dont il fut le fils spirituel, il le rencontrait dans la famille de Gondy; c'est au fondateur de l'Oratoire que M. de Gondy s'adresse pour obtenir le retour de Vincent dans sa maison. Saint François de Sales avait certainement exercé sur lui une grande influence, mais c'est sans doute Bérulle qui fit sur lui la plus profonde impression : « Un des plus saints hommes que j'ai connus, disait-il, c'est M. le cardinal de Bédouin. En matière religieuse, il est le disciple de saint François de Sales, mais plus encore de Bérulle : « Quelle gloire pour ce dernier, dit H. Bremond, d'avoir façonné la vie intérieure d'un si grand

homme et, pour l'école française, de compter Vincent de Paul parmi ses représentants les plus authentiques. » *Op. cit.*, I. m, p. 215.

Il se fait du sacerdoce la même idée que le P. de Bérulle : « Le prêtre, selon lui, doit être beaucoup plus parfait qu'un religieux comme tel et beaucoup plus un évêque. Il le cite souvent et, dans ses lettres ou conférences, il paraît si imprégné de sa doctrine qu'au moment qu'il y rencontre souvent des formules absolument bérulliennes : « Voilà quel était l'esprit de Notre Seigneur, duquel nous devons être revêtus et qui consiste... à avoir toujours une grande estime... pour Dieu... Cette estime doit nous faire anéantir en sa présence. » *Avis et conférences*. 1881, p. 335.

Comme Bérulle, il admire les voies de la Providence auxquelles il s'abandonne les yeux fermés, restant « lent et tardif dans les affaires, dit Abelly, et par nature et par vertu, pour ne pas « enjambrer sur la conduite de la Providence divine. » Il veut qu'on honore en Notre-Seigneur l'état inconnu du Fils de Dieu, la *modération de son agir*, son *silence* aux heures accoutumées. Quand Louise de Marillac le presse, il répond : « Que votre cœur honore la tranquillité de celui de Notre Seigneur et il sera en état de le servir, ou bien : « Honorez donc la tranquillité de la sainte Vierge. Abstenez-vous de telle démarche : « Ainsi vous honorerez le non faire du Fils de Dieu et de saint Joseph. » *Core.*, éd. Coste, I. i, p. 153. A un missionnaire, il écrit : « Considérant votre âme comme une victime offerte continuelle à la gloire de son souverain Seigneur. » *Ibid.*, t. n, p. 356. On doit être ouvert à son supérieur en vue de la communication que le Fils de Dieu avait avec la sainte Vierge et saint Joseph, et depuis, avec les apôtres. » il parle de ses missionnaires qui expriment « au naïf la vocation de Jésus-Christ? Car qui est-ce qui exprime mieux la vie que Jésus a tenue sur la terre que les missionnaires. » *Avis et conférences*, p. 30. « Le plus grand de nos hommes d'œuvres, c'est le mysticisme qui nous l'a donné. » H. Bremond, t. m, p. 257.

3. *Le P. Eudes* avait été de l'Oratoire jusqu'à l'âge de 12 ans; entré en 1623, à l'âge de 22 ans, il avait connu le P. de Bérulle, « qui lui apparaissait comme l'image du Christ placée par Dieu sous son regard pour qu'il en pût reproduire plus aisément les traits. » Boullée. *Vie du V. Jean Eudes.*, t. i, p. 119. Il y était resté pendant tout le généralat de Condren. et c'est la doctrine de ces deux maîtres qu'il expose dans ses ouvrages, en la développant pour la mettre plus à la portée des fidèles. Cela est surtout visible dans son premier et plus bel ouvrage *Le Royaume de Jésus*, composé en 1637, alors qu'il était encore à l'Oratoire. Même théocentrisme: il parle de ceux qui « aiment la vertu et s'efforcent de l'acquiescer, non pas tant pour Dieu... que pour eux-mêmes... pour leur propre mérite, intérêt et satisfaction. » (*Euvres*, t. i, p. 206. Même dévotion, et souvent dans les mêmes tenues, au Verbe incarné: il veut que son livre « ne parle que de Jésus... qu'on n'y voie que Jésus, qu'on n'y cherche que Jésus, qu'on n'y trouve que Jésus et qu'on n'y apprenne qu'à aimer et glorifier Jésus. » *Ibid.*, p. 566. Mêmes élévations : « O Jésus, soyez tout, soyez tout en la terre comme vous êtes tout au ciel; soyez tout en tout et en toutes choses. » *Ibid.*

L'ouvrage commence par des *méthodes* où l'on reconnaît les pensées du P. de Condren; pour préparation à la mort, il écrit : « Je me donne à vous pour m'unir dans l'instant de ma mort à toutes les dispositions d'amour et de sainteté avec lesquelles vous, votre sainte Mère, vos saints martyrs, et tous vos saints êtes morts. » P. 561.

Plus tard, il reproduit avec un rare bonheur les idées de ses maîtres sur le prêtre, dans *VOffice du divin*

sacerdoce, longtemps chante à Saint-Sulpice et qui a nourri pendant près de trois siècles la piété du clergé de France. La huile de canonisation rappelle, à très juste titre, *Auteur du culte liturgique des SS. Cours de Jésus et de Marie*. La lecture de saint François de Sales, qui parle souvent du cœur de Jésus « si aimant et si amoureux de notre amour », l'invitant à développer cette dévotion, mais plus encore l'habitude, prise à l'Oratoire, d'honorer les dispositions de Jésus et de Marie, par conséquent leur amour pour l'humanité. Autant qu'on peut l'inférer de ses écrits, il arrive à la dévotion pour le Cœur par la dévotion bérullienne à la personne de Jésus-Christ. Il avait célébré la *Fête de Jésus* qui a pour objet tout ce qu'il est en sa personne divine. Or, le cœur est pour lui le symbole de tout ce qu'il y a de plus excellent dans la personne, c'est-à-dire l'amour; il commence par la personne pour arriver au cœur et à l'amour. Pour lui, la fête du Cœur de Jésus est le principe de tous les mystères qui sont contenus dans les autres fêtes et la source de tout ce qu'il y a de grand, de saint et de vénérable dans les autres fêtes. *Œuvres*, t. vii, p. 313. Il opère la jonction de la doctrine plus spirituelle de l'école bérullienne avec la dévotion plus tendre de l'école salésienne.

A l'exemple du P. de Bérulle, il ne sépare pas la sainte Vierge de son divin Fils, il fait comme lui le vœu de servitude à Jésus et à Marie; c'est à la suite du P. de Condren et avec M. Olier qu'il rapproche le prêtre de la sainte Vierge : il appelle Marie la mère, la reine et la sœur des prêtres et salue en ceux-ci une « image de la Vierge Mère ». *Œuvres*, t. vii, p. xxiv. Son ouvrage le plus important *Le Cœur admirable de la Très-Sacrée Mère de Dieu* est rempli d'idées bérulliennes. Il adopte en la modifiant un peu la prière *O Jesu vivens in Maria*.

De même pour les saints, que nous devons honorer parce que « Jésus les aime et les honore... qu'ils aiment et honorent Jésus et qu'ils sont ses amis, ses serviteurs, ses enfants, ses membres et comme une portion de lui-même. » *Œuvres*, t. i, p. 311. (Il ne s'agit pas de diminuer saint Jean Eudes de dire que ce qu'il a de meilleur, il le tient de l'Oratoire; ses disciples ne peuvent que gagner à le reconnaître.

1° *Chez un grand nombre d'autres*. Beaucoup d'écrivains du xvi^e siècle et jusqu'à nos jours reprendront cette merveilleuse doctrine pour l'approprier au milieu dans lequel ils vivront :

1. Banni eux, il faut avant tout compter Bossuet, le plus illustre des Bérulliens, « dit A. George. *L'Oratoire*, p. 139. Il emploie des mots dans le sens que Bérulle le premier leur avait donné : ainsi élévation, synonyme de prière. Il l'imite quelquefois de très près : Jésus sort comme un trait de lumière, comme un rayon de soleil ». Cf. *Grandeurs de Jésus*, p. 168. Il s'en inspire souvent comme « dans le *Premier sermon sur la Xativité de la sainte Vierge*, dans l'élévation sur l'Annonciation de la sainte Vierge, Salut de l'ange. Que de choses dans Bérulle qu'on admirerait, si elles étaient de Bossuet. On date le français moderne du *Discours de la méthode* ou des *Provinciales*; le P. de Bérulle n'admirablement écrit bien avant : Faites vivre Bossuet un demi-siècle plus tôt, dit le cardinal Perrin. et il eût peut-être écrit comme le cardinal de Bérulle; et si celui-ci avait eu à son service une langue plus assouplie et plus disciplinée, qui sait s'il n'aurait pas, lui aussi, marqué sa place parmi les classiques du *xvii^e siècle*? *L'Oratoire*, p. 139.

2. Son influence est sensible sur plusieurs jésuites ; chez le P. Saint-Juré, qui ne connaissait pas les écrits du P. de Bérulle quand il écrivait, en 1633, *La connaissance et l'amour du Fils de Dieu*, mais qui fut initié à sa doctrine par un de ses pénitents Gaston de Benty;

il l'adopte à partir de l'*Homme spirituel*, et l'expose avec enthousiasme.

Après, il faut citer le P. Louis Lallumant chez qui l'on trouve des expressions comme celle-ci : « Il faut imiter la vir intérieure de Dieu en ce qu'il a au dedans de soi une vir infinie. » *La doctrine*, p. 293. Avec lui, les PP. de son école : Champion, Bigoleuc, Huby, par-dessus tout surtout-sur-sur-surin, ensuite Guilloire, chez qui les expressions bérulliennes abondent : « Il faut se revêtir des opérations de Jésus; les PP. Nouet, Grasset, et plus près de nous, de Caussade, Gmu.

3. On peut affirmer aussi que tout ce que l'on admire dans Port-Boval, il est possible d'en trouver le germe dans le P. de Bérulle, le schisme et l'orgueil en moins, bien entendu, la jeunesse, l'élan, la vie débordante en plus, et surtout l'amour à la place de la crainte.

4. Après cela, on doit constater encore son influence sur M. de Bénédictes, en ce qu'il a de bon, sur le B. Grignon de Montfort qui ne fera que suivre la doctrine bérullienne quand, dans son *Traité de la vraie dévotion à la sainte Vierge*, il recommandera de se consacrer totalement à Marie en qualité d'esclave, sur Henri Boudon l'archidiacre d'Evreux, le saint Monsieur Boudon, comme on l'appelait. Voir Pourrai, *La spiritualité chrétienne*, t. iv, p. 55 sq.

Et de nos jours, elle se retrouve chez dom Guénégier, le P. Faber, le P. Libermann, Mgr Gay, le P. Lhoumeau, le P. Giraud dans *Prêtre et Hostie*, notamment, dom Mannion, etc. M. Letourneau lui attache une très grande importance dans *Écoles de spiritualité. L'école française du xvi^e siècle*. Cette influence continue et continuera par les grands séminaires issus de l'Oratoire qui ont reçu de lui leur spiritualité et sont toujours animés de l'esprit de M. de Bérulle.

5. On pourrait aussi rechercher ce qu'il a mis de lui dans des dévotions plus anciennes comme la dévotion à l'Enfant-Jésus. Dans la crèche, il voit la dure réalité cachée sous la grâce et la bénignité... Jésus prend vie pour souffrir. *Œuvres*, p. 1395. Pour le P. de Condren, cet enfant est un composé de quatre bassesses : « petitesse de corps », indigence et dépendance d'autrui, assujettissement, inutilité. Cf. Bremond, t. m, p. 520. Mais ce sont là considérations trop austères qui intéresseront peu la foule. L'école française aura créé d'abord un état d'esprit, un ensemble de dispositions intérieures, il faudra qu'on en vienne à quelque chose de plus extérieur, à des formules, à des images, à des confréries, à des règlements. Nous touchons ici à une des difficultés qu'a rencontrées l'Oratoire, à cause même de la sublimité de sa doctrine qui heurte les instincts de l'humanité commune. En religion comme en tout, le plus grand nombre est anthropocentriste : le théocentrisme a bien des chances de n'être compris que de quelques-uns. L'histoire des autres dévotions dans leurs rapports avec le bérullisme continuerait ce dire : Dévotion au Saint-Sacrement, à la sainte Vierge, à saint Joseph, aux saints, aux anges, il n'en est pas une qui n'ait subi plus ou moins l'influence *théocentriste*, *intériorisante* de l'école française; pas une, je le crois, non plus, qui n'ait plus ou moins résisté à cette influence. » Bremond, *ibid.*, p. 515. n. 2.

Le fondateur de l'Oratoire est donc à l'origine de presque toutes les grandes initiatives qui ont renouvelé le catholicisme; rien de vraiment nouveau n'a été ajouté au magnifique système qu'il a composé. Il est l'homme de l'Eglise universelle, sa doctrine s'adresse à tous ; dans un temps particulièrement difficile. Il a réussi à réaliser le retour à la primitive Eglise en servant admirablement l'Eglise, lorsque protestants et jansénistes ont obtenu un résultat tout contraire. On ne peut lire le P. de Bérulle avec « plaisir s'instruire.

sans être saisi d'enthousiasme, c'est l'homme du xvii^e siècle qui a exercé la plus grande influence sur la religion, depuis son temps jusqu'à nos jours.

5» *En particulier chez les écrivains de l'Oratoire*. disciples moins grands qui, «divinement conduits font à leur tour progresser la religion du monde, mais d'un tri progrès que depuis trois siècles, nous ne les avons pas dépassés. » Bremond, l. in, p. 91. « Sans manquer au respect qui leur « si dû (aux autres congrégations), l'on peut dire qu'il n'y en n peut-être pas qui, dans son commencement, ait eu de plus grands hommes que la congrégation de (Oratoire. » Cloyseault, *op. cit.*, préface, p. xlvii. Aucune branche des connaissances humaines, sacrées surtout, profanes même n'était négligée. Le 1^{er}. Ingold y compte 366 auteurs en moins de deux siècles : « Eu égard, écrit Adry (f 1818), au nombre de ses établissements, il n'y a aucun corps ecclésiastique qui puisse lui disputer l'honneur d'avoir produit un aussi grand nombre d'écrivains célèbres. » *Essai de bibliographie oratorienne*. p. 3.

Les auteurs spirituels y tiennent une place de choix : « Les richesses que l'on découvre quand on se met à feuilleter ce glorieux passé sont merveilleuses. » lionsave, *op. cit.*, t. in, p. 405. il faut y noter deux caractères principaux : 1. Une dévotion particulière au Verbe incarné que l'Oratoire a chèrement gardée jusqu'au dernier jour, sans s'écarter de la tradition nettement formulée par Bérulle et ses premiers disciples. Batterel, peu mystique lui-même, s'émeut presque quand il parle du désir qu'il trouve chez ses auteurs « d'unir à Jésus-Christ les âmes », de les faire prier « par les mérites d'une telle et telle action de sa vie ». *Mémoires domestiques*. t. II, p. 110-111. Il dit cela à propos d'un livre du P. Foucault dont il est obligé de critiquer le titre et le style comme entachés de mauvais goût : « *Le pain cuit sous la cendre apporté par un ange au saint prophète Élie pour conforter les moribonds et les aider à gagner le mont Oreb*. Orléans. 1621. 2. Une tendance plutôt pessimiste qu'optimiste. assez habituelle dans la spiritualité du xvi^e siècle et même du xvii^e, peu portée à l'indulgence envers la nature humaine telle qu'elle est depuis la chute originelle, tendance qui s'explique par la nécessité d'avoir prise sur les esprits plus ou moins imprégnés de rigorisme.

Parmi les auteurs, il faut citer d'abord Bourgoing dont la *Préface aux Œuvres* du P. de Bérulle, 1611, et les *xxv Avis préliminaires aux méditations sur Vérités et excellences de J.-C. N.-S.*, sont d'une importance capitale pour la connaissance de la doctrine. Amclote, dont la *Vie du P. Charles de Condren*, 1613, reste une des plus belles biographies psychologiques que nous ayons encore. Gibleuf, qui prépara l'édition (les œuvres de son fondateur et composa *Eu vie et les Grandeurs de la T. S. V. Marie*. 2 vol., in-8°, Paris, 1637, *Catéchèse de la vie parfaite à laquelle les chrétiens sont appelés*, in-12, Paris, 1653.

Le P. Mctezau, un des premiers compagnons du P. de Bérulle. (> en 1632, à 50 ans) écrit *Exercice intérieur de l'homme chrétien*. Paris, 1627, livre excellent où il indique pour chaque jour de la semaine un des attributs divins à contempler, une des demandes de l'oraison dominicale à méditer; *Traité de la vie parfaite par imitation et ressemblance de J.-C.* in-8°, Paris, 1627; surtout sur le conseil du P. Gibleuf, *De sancto wrrrdotia ejus dignitate et functionibus sacris...* in-8°, de 1200 pages, Paris. 1631. La doctrine dit Batterel, n'est excellente, sublime, exacte, pleine d'onction, et partout l'expression fidèle des mœurs de celui qui la débite. il dit ce qu'il fait et fait précisément ce qu'il dit » *Mémoire**, t. i, p. 80.

Hugues Quarre (1590-1656), un des plus lucides parmi les premiers oratoriens, qui succéda à Bourgoing dans

les Flandres, était un homme de grande valeur. Outre un *Traité de la pénitence chrétienne*, in-12. Paris, 1618. il composa un ouvrage qui eut beaucoup de succès, *Trésor spirituel contenant les obligations que nous avons d'être à Dieu et les vertus qui nous sont nécessaires pour vivre en chrétien parfait*. In-8°, Paris, 1631, 7^e édition, 1660, livre qui respire un grand amour de Jésus-Christ et un vif désir de le faire connaître et imiter en tout : Nous devons nous anéantir devant lui, et nous abaisser jusqu'au fond de notre âme, nous soumettant volontiers à tout ce qu'il est. P. 506. Il donne en 1651, *Direction spirituelle pour les âmes qui veulent se renouveler en la piété, avec des méditations*, in-8°, Paris. En 1618, il avait écrit, *Eu vie de la li. Angèle, première fondatrice de la Compagnie de Sainte Ursule*, in-12, Paris.

Le P. François de Saint-Pc (1599-1678), gentilhomme converti en 1627 par le P. de Condren, un des oratoriens les plus représentatifs, écrit *Dialogue sur le baptême ou la vie de Jésus communiquée aux chrétiens dans ce sacrement...* Paris, 1667, livre qui remet en honneur ce qu'on peut appeler la «lévotion au sacrement du baptême: *Le Nouvel Adam*. 1661, longue paraphrase du *Eelux Cûlpa* de la liturgie, n'est fait, dit Cloyseault, que des abrégés ou des recueils des conférences du P. de Condren ». *Vies...*, t. i, p. 256.

Le P. Scgucnot (1596-1675), qui paraît aussi avoir mis à contribution quelques manuscrits de Condren. compose, *Conduite d'oraison pour les âmes qui n'y ont point facilité*, in-18, Paris, 1631, où il s'efforce de montrer que « moins nous y avons de part et mieux nous faisons oraison, parce que c'est l'Esprit-Saint qui la fait en nous » ; *Elévations à J.-C. X.-S. au très saint Sacrement contenant divers usages de grâces sur ses perfections divines*. 1635, ouvrage dressé par articles et sous les mêmes titres que le *Chapelet secret du Saint-Sacrement*. Son commentaire du traité de saint Augustin sur *La sainte virginité*, 1638, fut censuré, l'auteur enfermé à la Bastille; mais il désavoua les idées émises et le P. de Condren le maintint dans la congrégation où il exerça des charges importantes. Voir Bremond, l. vu. j). 112 sq.

Pour J.-B. Noulleau (1601-1672). un grand oublié (voir son article), la religion consiste toute dans l'«oration de Dieu selon l'«Esprit de J.-C. L'admirable Thomassin (1619-1695), quitte un moment ses in-folio pour écrire *Méthode d'étudier... les poètes... les philosophes... la grammaire... l'histoire...* où il s'efforce de montrer « que la même sagesse éternelle qui n'a dicté l'Evangile, avait déjà dicté la loi naturelle dans le fond des âmes raisonnables; » *Traité de l'«lce divin... de sa liaison avec l'«oraison mentale* que l'Esprit-Saint produit en nous, puisqu'il est lui-même celle qui habite en nous.

François de Clugny (1637-1691), « encore un des fils, dit Bremond, *op. cit.*, t. vu, p. 279, de ce prodigieux, de ce prodigue et inépuisable Oratoire », n'a pu, raconte Cloyseault, *op. cit.*, l. ni. p. 191. achever les sujets «l'oraison sur les évangiles et les mystères qu'il s'était engagé de donner au public, il ne publia que *L'«i dévotion des pécheurs, par un pécheur*. 1685 ; *Le manuel des pécheurs par un pécheur*. 1686; *Dr l'«oraison des pécheurs par un pécheur*, 1689 et les trois premiers volumes des *Sujets d'oraison pour les pécheurs sur les saints et les saintes les plus remarquables*. Lyon, 1696. La première partie du quatrième, jusqu'à la page 223, est encore de lui. mais ce volume ne parut qu'après sa mort par les soins du P. Bourrée qui le compléta et en composa un cinquième. Sa doctrine est très mortifiante : il veut que l'on adore non pas tant par des actes intérieurs... que par une disposition intime qui, étant «tans le fond de l'âme, la tient dans un état d'adoration. d'anéantissement et «l'oblation. » Quand donc

serons-nous persuadés · que c'est pour Dieu, et non pas pour nous, que nous devons faire oraison... La prière est un sacrifice. n'est-ce pas tout dire... On bâtit dans sa tête une étable et une crèche. · une montagne de Calvaire... Rien qui occupe, pour ne pas dire qui amuse mieux que ces petits fantômes... on sort de son oraison, très content de soi-même... Dieu n'est rien de tout cela... La pauvre oraison que celle dont on peut faire une histoire, pour ne pas dire un conte. Voir Bremond, op. cit., t. vu, p. 306-311.

Après ceux-là. qui mériteraient une étude à part, on ne peut plus ici que citer quelques noms, nous le ferons en suivant à peu près l'ordre donné par Batterel, ordre qui ne peut avoir rien « l'absolu ni pour l'époque, ni pour la valeur.

Le P. Lcspagnol écrit : *Le directeur spirituel, contenant des instructions très utiles à toutes sortes de personnes*, in-1 H. Rouen, 1632, 6^e édition. 1680. Jacques Perrin (1620-1705), a laissé un *Traité de la science des saints*; Cloyseault dit de lui : « Il n'y a eu personne dans l'Oratoire qui ait mieux connu Jésus-Christ... Pour en être pleinement convaincu, il n'y a qu'à lire ce qui a été écrit dans la huitième journée. · T. II, p. 260.

Jean de Nercasse! (1626-1686), vicaire apostolique en Hollande, fait imprimer à Utrecht, en 1673. un *Traité du culte des saints et de la Vierge*, pour défendre le culte raisonnable des saints contre les protestants; écrit en latin, l'ouvrage fut traduit en flamand et en français: *Traité sur la lecture de l'Écriture Sainte et sur le juge qui a le droit de l'interpréter*, 1677; *L'amour pénitent*, 1683. Hugues Bouchard donne des *Méditations sur le baptême*, in-12. Paris. 1679; *Retraite sur les perfections de Dieu*,. Les vertus chrétiennes, etc.

Après la mort du P. 5 van en 1651, Gilles Gondon a publié de lui : *L'amoureux des souffrances de J.-C. crucifié ou les lettres spirituelles du R. P. Antoine Yuan, fondateur et instituteur des rei. de X.-I). de la Miséricorde*, 2 in-12, 1661, 1666; *Conduite de l'âme à la perfection, trompette du ciel qui éveille les pécheurs*, in-8^e. 1662. Nicolas l'Archevêque a donné *Les grandeurs suréminentes de la T. S. V. Marie, Mère de Dieu, participées des grandeurs divines et fondées sur le mystère de l'incarnation*. In-1^e, Paris, 1639. ouvrage qui. à quelques « traits singuliers près, contient, dit Batterel, t. II, p. 150, ce que les Pères ont dit de plus élevé sur la Vierge. » Pierre Floeur ou Flour, *Les grandeurs de saint Joseph*, in-1^e, Paris, 1657; *Le prince de paix l'Enfant Jésus*. In-12, 1662. Loins de Laurens, *Trente journées de retraite en mémoire et à l'honneur des trente années de la vie cachée de X.-S. J.-C.*, in-1^e, 1619; *Quatre sermons pour le Vendredi saint*, in-8^e, 1651, Jacques Gnsat, *L'office du saint Enfant Jésus*, in-12, 1653; *Explication (de la dévotion à la sainte Enfance de Jésus*, in-1^e, 1660. Jacques Esprit, *La fausseté des vertus humaines*, 2 vol. in-12. Paris. 1678. Jacques Talon traduit *Les exercices du très pieux Jean Thaulère*. In-12, 1669; *Les œuvres spirituelles du R. P. Louis de Grenade*. 10 vol. in 8^e. 1658; *La vie et les œuvres spirituelles de saint Pierre d'Alcantara*, in-12. 1670; compose *La vie de la Mère Madeleine de Saint-Joseph*. in-1^e. 1670. François Ruelle écrit *Conduite facile pour la pratique de l'oraison*, in-12. Lyon. 1670; *Méditations sur la passion de X.-S. J.-C.*, 3 vol. In-12. 1671.

Jean Hannrt. *Recueil de plusieurs ecclésiastiques, religieux et séculiers qui ont été dévots aux âmes du Purgatoire*, in-1^e, Douai. 1670. Charles Desmarcts. t 1675, *Élévations à J.-C. sur sa passion et sa mort*, in-18, Paris. 1676. Daniel Hervé, *La vie chrétienne de la V. Sœur Marie de l'Incarnation, fondatrice des carmélites en France*, in-8^e. Paris. 1666; *Paraphrase de la messe*. Jacques Estienne, *Des fondements de l'état et de l'ej/irit cléréal et des obligations des ecclé-*

siastiques, 2 in-12, Besançon, 1672; *Catéchisme*, dit de Besançon, que Batterel appelle · son chef-d'oeuvre », *Mémoires*, t. iv. p. 156. César le Blanc, *Vie de sainte Fleur*, in-1^e, 1619; *Le four du chrétien*, in-12. Lyon. 1665.

Batterel cite comme ayant une réelle valeur ici ouvrages anonymes suivants : *Élévations d'esprit sur les excellences de la vie de la grâce*, par F. H. P. D. L., in-21, Paris, 1632, et à la suite : *Élévation à X.-S. Jésus-Christ sur le mystère de sa croix, vive source de la vie de la grâce*; *L'homme de douleurs ou Jésus-Christ souffrant et mourant continuellement pour les hommes*, in-12. Bruxelles, 1658; *Les principaux devoirs du chrétien envers .V.-S. J.-C.*, par un prêtre de l'Oratoire de J.-C. N.-S., in-16, Paris. 1663. *Mémoires*, t. n. p. 282/136.

Le P. Richard, né en 1651, avait, dit Moréri. des opinions singulières qu'il lit passer dans ses ouvrages : *Maximes chrétiennes pour le* demoiselles de Saint-Cyr*; *Choix d'un bon directeur et les qualités qu'il faut avoir*; *Lettre de consolation à une dame de qualité sur la mort de son directeur*, 1688; *Vie de Jean-Antoine le Vachet prêtre Instituteur des Sœurs de l'Union chrétienne*. 1692; *Histoire de la vie du P. Joseph du Tremblay, l'Éminence grise*.

Ednic Calabre (1665-171 U) a fait une très délicate *Homélie ou paraphrase du psaume L. · Miserere mei, Deus ·*, avec une pratique de piété, pour adorer Jésus Christ expirant, 1695. Jean Durand. *Le véritable caractère des saints pour servir aux prédicateurs qui veulent faire leurs éloges*.

Au P. Thorentier (t 1713), on doit. *Les bienfaits de Dieu dans l'eucharistie et la reconnaissance de l'homme*. expliqués en 8 discours, in-8^e, 1682; *Consolations contre les frayeurs de la mort*, in-12. Paris, 1695; *Dissertation sur la pauvreté religieuse*, in-18, Paris. 1726.

Le P. Vauge a rédigé le *Catéchisme de Grenoble*; *Directeur des âmes pénitentes ou décisions de plusieurs questions importantes sur la pratique du sacrement de pénitence*, in-12, Paris. 1721; *De l'espérance chrétienne contre l'esprit de pusillanimité et de défiance et contre la crainte excessive*, in-12. Pans, 1730.

Molinier, né en 1675. a écrit *Instructions et prières propres à soutenir les âmes dans la pénitence avec les paraphrases du « De profundis » et du < Dilexi », le · Pater et le psautier de la pénitence*, in-12, Paris, 1721. ouvrage qu'il donne comme une suite du *Directeur des âmes pénitentes* du P. Vauge; *L'exercice du pénitent avec un office de la pénitence*, in-18. Campmas, *Essai d'exhortations aiant et après l'administration du très saint viatique*, in-8^e. Toulouse, 1718.

Duranly de Bon Recueil (1662-1756). a traduit *Les lettres de saint Jean Chrysostome*, 2 vol. in-8^e, Paris, 1732; les *(Euvrcs de saint Ambroise sur la virginité*. in-8^e, Paris. 1729; *Les lettres de saint Ambroise*, 3 vol. in-12, Paris, 1711. Il a composé *L'esprit de l'Église dans la récitation de cette partie de l'office qu'on appelle Complus*, in-12. Paris. 17.H.

Le P. Guibaud (1711-1791) donne *Gémissements d'une âme pénitente*, in-18, 1777; *Morale en action*, in-12. 1787.

HL Pni.mcATiox. — C'est encore avant tout Jésus-Christ que les prêtres de l'Oratoire prêchaient dans leurs sermons. Le fondateur leur répétait : · Les prédicateurs sont les témoins de Jésus, qu'ils rapportent ce qu'ils ont vu ou ce qu'ils ont oui de sa parole. * Il faut lin· sur ce sujet les avis qu'il donnait aux missionnaires. *Maximes sur le ministère de la chaire du P. Gaichie*;; *Directions pour les missions qui se font par la Congrégation de l'Oratoire*... par François Bourgoing, in-8^e, Paris. 1616. L'éloquence de la chaire était alors entachée de mauvais goût ! on citait beaucoup plus les auteurs profanes que les auteurs sacrés; Bérulle voulait qu'on dtât peu les auteurs païens, peu les philo-

sopho, que même les extraits des Pères fussent rares et brefs : L'Écriture Sainte, telle était la source à laquelle il voulait que l'on revint sans cesse.

Par là, ses disciples rendaient à la chaire une autorité, une simplicité, un sérieux qui* depuis longtemps, ne s'y rencontraient plus. Cette doctrine spirituelle si élevée, que nous avons expliquée, non seulement les prédicateurs des grandes villes, mais aussi les missionnaires des campagnes se faisaient un devoir et une joie de la proposer aux foules. Dans son merveilleux sermon pour Noël, /)« *trois naissances du Verbe*, le P. Lejeune suit presque mot à mot le chapitre des *Grandeurs de Jésus* qui porte le même titre.

Jésus, principal objet de leur prédication, en était aussi le principe et, pour ainsi dire, l'auteur * Donnez-lui, répétait Bérulle, votre esprit, voire cœur, votre langue pour devenir son organe. La première disposition est celle de la charité et de l'oraison, celle de la science ne vient qu'après. » (*Euvrcs*. p. 772.

D'après Jacquinet, *Les prédicateurs au XVII^e siècle avant Bossuet*. p. 197, Sénault (1601-1672), contribua plus que personne à cette restauration : chargé du cours d'éloquence sacrée à Saint-Magloire, il forma les PP. Le Boux, Mascaron, Hubert, de la Boche; *de plenitudine ejus nos omnes accepimus*, disait-elle lui l'aimable Fromenlières. vrai précurseur de Massillon. Après eux, il faut citer de cette période, avant tout saint Jean Eudes. Guillaume Dodo (1587-1651), Michel LeFèvre (1591-1658), Eustache Gault (1591-1639), Jean-Baptiste Gault (1593-1613), deux frères, tous deux évêques de Marseille, Jean Jaubert. Le Blanc (1613-1703); un peu plus tard Laisné: Depuis Métézeau, un des cinq premiers compagnons de Bérulle, l'Oratoire n'avait cessé de fournir aux chaires des principales villes «le France et aux missions des campagnes des prédicateurs zélés, instruits, éloquents. - Perraud. *L'Oratoire*, p. 328.

Après la révocation de l'Édit de Nantes, la Congrégation employa aux missions, qui furent données à cette occasion, plus de cent de ses membres dans trente-cinq diocèses de France. L'abbé Arbelot ajoute que les nouveaux convertis avaient plus de confiance aux missionnaires de l'Oratoire qu'à ceux des autres corps. » Cloyseault, t. II, p. 225. *La liste générale et véritable des prédicateurs* dans les églises de Paris, de 1616 à 1788. renferme en moyenne dix à quinze noms d'oratoriens appelés à donner les stations de Carême et d'Avent.

On ne peut pas même citer ici les noms de ceux qui ont publié leurs sermons, reproduits la plupart dans Migne, mais seulement ceux qui ont quelque chose de particulièrement intéressant : Paul Métézeau. donne sous le titre de *Theologia sacra juxta formam evangelicam prudicationis distributa*, in-fol.. 1625. un cours de théologie mis en dessein de sermons très peu étendus. Pierre le Chartier. *Dictionnaire apostolique plein de desseins pour les mystères, panégyriques*, etc... In-8°, 1685 : et sont des divisions de sermons toutes faites.

Après, nommons Jean Durand, Edme Boutée. Pierre Cocquerey, Jean Chénais, Jean Gabriel Chapuis son frère, Lorient, Claude Masson, Du Brueil, François Boyer. Jacques Thorcniel, Pierre et Vincent Chalons, Lion, Mathieu. Molinier, les trois Tocrasson, Graveron.

IX^e THÉOLOGIE. Fondé par un maître éclairé sur les mystères les plus sublimes de la foi d'une manière qui lie le miracle et dont les premiers disciples, Bence, Gnstaad. Berlin. Gibleuf. de Morainvilliers, Philips. Alard étaient docteurs de Sorbonne, l'Oratoire s'occupait toujours de la théologie.

1^{er}. U P. de Bérulle la voulait solidement appuyée sur l'Écriture Sainte; s'il eût douté un instant de la nécessité d'unir intimement ces deux sciences, la Bérulle la lui aurait démontrée; aussi l'Écriture Sainte

compte dans la congrégation d'illustres exégètes et commentateurs : Jean Bence, Pierre de Cadenel, Charles Dorran. Prévost d'Ilcrbeley, Houbiganl, Richard Simon. Mauduit, Laurens Daniel, Bernard Lamy. Louis de Carrières Morin et Tiomassin sont autant d'exégètes que théologiens; les autres auteurs appuient fortement leur doctrine sur la Bible.

2^e Bien qu'il laissât aux Pères la liberté de leurs opinions : tout ce que l'Eglise catholique a laissé libre devant l'être également dans une congrégation dont l'esprit était l'esprit même de l'Eglise, cependant le P. de Bérulle adoptait résolument la doctrine de saint Augustin qu'il appelait l'aigle des docteurs, dont les écrits avaient été étudiés avec zèle par les théologiens, depuis que Luther en avait tant abusé. Il engageait ses disciples à soutenir contre le molinisme les idées sur la grâce de saint Augustin et de saint Thomas. Dans son *Discours sur l'abnégation intérieure*, on trouve quelques traces du pessimisme augustinien. que l'on rencontre au reste dans un grand nombre des meilleurs auteurs du XVII^e siècle, mais chez lui ce pessimisme s'achèvera en extase, quand il aura pris pleine possession de son génie. Il convertit à son opinion le P. Gibieuf qui, en Sorbonne, dit Cloyseault, < avait puisé sur la grâce des sentiments beaucoup plus appuyés sur des raisonnements humains que sur les Écritures, l. j. p. 110. et qui composa *De libertate Dei et creatum*, 1630, pour défendre la théorie de saint Augustin. Les PP. Baynaud et Duchesne S. J.. <[t]ii l'accusèrent de calvinisme, furent mis à l'index en 1633.

En morale. l'Oratoire penchait, comme au reste Bossuet et Bourdaloue, pour une morale plutôt sévère que relâchée, sans aucune trace de rigorisme janséniste.

3^e Aussi, c'est une fausseté de prétendre, comme l'a fait en particulier le P. Boulay. *Vie du V. Jean Eudes*, c. xix. *le jansénisme et l'Oratoire*, que la congrégation était vouée à l'erreur par la doctrine de son fondateur. la dépendance des évêques, la liberté plus grande laissée à chacun : 1. Bien, absolument rien de janséniste dans le P. de Bérulle qui, avant 1629. douze ans avant *l'Augustinus*, seize ans avant que Port-Boyal soit entraîné dans le schisme, dix ans avant que Vincent de Paul renonce à l'amitié de Saint-Cyran, découvre dans celui-ci une pente si violente à la singularité... un tel orgueil qu'il se demandait avec douleur quel fond on pouvait faire sur sa fidélité à l'Eglise. - Houssaye. *op. cit.* l. II, p. 211. Il faut en dire autant de Condren qui acheva de décider Bicielicu à sévir contre Saint-Cyran, qui envoyait au combat ses disciples les plus chers, leur répétant que leur première soumission et leur principale obéissance est à l'Eglise et au souverain pontife. *Lettres*, p. 97; du P. Bourgoing qui fit, dès le principe et durant toute sa vie, une énergique opposition au jansénisme. » Houssaye, *ibid.*, p. 215, n. 1. 2. Au contraire, les dévotions préférées à l'Oratoire. dévotion au Christ incarné, à la sainte Vierge et aux saints, le soin qu'ils avaient de glorifier Dieu en tout, les éloignaient plutôt des jansénistes. Bérulle, non seulement ne se priva jamais volontairement de dire la messe, mais la disait toujours en voyage; il entraînait les fidèles à la table sainte. 3. Après Richard Simon qui écrivait en 1666 : « J'appellerais plutôt ce parti (des oratoriens jansénistes) anti-jésuites que jansénistes. Car tous les Pères... ont signé le *Formulaire* et seraient bien fâchés qu'on les traitât de jansénistes: » après Houssaye en 1872, Leherpeur, A. George, Bremond, montrent bien que, si des oratoriens sont devenus jansénistes, la cause première en est aux dilcultés qui surgirent entre eux et les Jésuites, à l'occasion surtout des colleges. A tort ou à raison, ceux-ci ont pris peur et

ont attaqué; l'Oratoire a riposté, s'est trouvé dre leur rival. Et, comme les ennemis de nos ennemis sont nos amis, <m a fait alliance avec le parti. Les divergences doctrinales entre nugustinistes et molinistes n'ont eu d'abord que peu d'influence, elles se sont développées ensuite. I. Ceci reconnu, on n'a pas le droit de dire que ks Pères dans leur ensemble étaient jansénistes : c'est quand l'influence de Zamet est grande ft Port-Boyal (1625-1631), avant qu'il soit supplanté par Saint* Cyran. qu'on y trouve davantaged'or.itoriviis; en 1618, Gibicuf défend aux Cannels, dont il est supérieur, tout commerce avec Port-Royal; en 1657, sur 125 membres, 100, dont Quesnel, signent le *Formulaire*. Plus tard, 1705 ; - Avec quelle passion, dominicains, capucins, carmes déchaussés, bénédictins de Saint-Mnur et de Saint-Vanne, prémontrés, chanoines de SaIntc-Gcncvlêvc. quelques lazaristes même s'étaient enrôlés sous la bannière de l'évêque d'Yprcs. Saint-Sulpice seul résistait. - Houssaye, t. i. 9. L'Oratoire ne paraît pas avoir été guère plus coupable que les autres, c'est une Injustice de faire du terme oratorien un synonyme de janséniste. Les prédicateurs enseignaient la vraie doctrine. Le P. Amelote.au grand scandale des jansénistes, prit le parti des jésuites dans *La dé/ensede la constitution d'Innocent X et d'Alexandre VU avec un traité des souscriptions*, in-l®, Paris. 1658*1660. Le P. Lc Porcq, (voir le mot) s'efforce de montrer que Jansénius a mal compris saint Augustin, fait voir ■ que ce que l'esprit de piété dit au c<rrur de ceux qu'il anime est formellement opposé ft la doctrine de Jansénius. » Préface de l'éd. de 1700. 5. Si un trop grand nombre ont été coupables, le régime ct l'ensemble de la congrégation est resté uni aux pasteurs légitimes. Lc P. Sénault (1663-1672) lit adopter, d'un consentement unanime, un statut d'après lequel la congrégation se soumettait sincèrement ct de cœur aux constitutions d'innocent X et d'Alexandre VII. Lc P. de Sainte-Marthe (1672-1696), réitère en 1675, la défense d'enseigner aucune doctrine nouvelle et suspecte; assemblée générale de 1678 · interdit aux Pères d'enseigner celles qui sont condamnées par l'Eglise ou qui pourraient être suspectes des sentiments de Jansénius et de Halus. Il prescrit < d'ôter des chambres le livre de Jansénius ct autres défendus. réclame la signature d'un formulaire en 1678; exclut en 1685. les PP. Quesnel, Duguet el plusieurs autres, qui refusent de signer. iMins une brochure très documentée, *Le prétendu jansénisme du P. de Sainte-Marthe*, h· P. Ingold a montré que celui-ci a été manifestement calomnié. »

Le P. de la Tour (1696-1733). après la bulle *Unigenitus*, estima un moment nécessaire l'appel au concile, mais se ressaisit bientôt, amena Noailles à la soumission, exclut de lu congrégation les confrères *appelants*. Le P. de la Valette (1733-1772), vivement attaqué, lors de son élection, par 1rs *Nouvelles ecclésiastiques*, fit en 1716 rayer le nom des appelants des listes de convocation A rassemblée, el fut félicité par Benoit XIV de scs efforts pour obtenir la soumission. Les PP. Muly (1773-1779), Moissct (1779-1790), s'efforcèrent de ramener les dissidents; les querelles au reste s'apaisaient en présence des attaques de l'incrédulité. Lc mauvais renom de l'Oratoire en ceci est dû en partie à la célébrité de quelques membres comme Quesnel, Duguet. Soancn (on oublie qu'ils ont été exclus de la congrégation), et ft l'effort persévérant fies jansénistes ft attirerfteux des personnages illustres, le P. de Bérulle lui-même, dont le procès de canonisation fut arrêté ft cause de leurs intrigues. Voir Hous-saye, *op. cil.*, t. m, p. 518.

l® Les principaux auteurs qui ont écrit sur la théologie ou le droit canon sont : lùistache Gnult (t 1610), *Traité des conciles*. — Guillaume Camerarius. *Dispu-*

lationes théologie#, in-8®. Paris. 1639; *Dissertatio theologica de electione angelorum et hominum ad gloriam*, in-12. Bennes, 1611. Jérôme Vignier (t 1661) compose les deux épltres dédicatoires mises en tête des œuvres de saint Augustin récemment découvertes : S'. *Aurelii Augustini Hipponensis episcopi operum omnium ante annas /611 turn Radie# quam Lutdi#*. Anlnerpise, Lugduni et Venellis editorum, *supplementum*. 2 vol. in-fol.. 165L Claude Arnaud. *Abrège du trrsor des cérémonies ecclésiastiques du R. P. Gavantus*, In-12, 1613. le premier ouvrage de ce genre édité en français. Nicolas de Br.dion, un traité sur le même sujet. *Ctrremnniale canonicorum seu institutiones practice sacrorum S. R. E. rituum*, in-12. 1657. Bon de Merbès, *Summa Christiana seu orthodoxa morum disciplina ex sacris litteris SS. patrum monumentis... excerpta*. 2 vol. in-fol., Paris, 1685. Louis du Laurens, *Dispute touchant le schisme fl la séparation que Luther et Calvin ont laite de l'Eglise romaine*, in-fol.. 1655. (Voir le mot) Jean de Wehytc-Le-Blanc, *Theoremata ex unirersa theologia, partim notis historicis. partim sacramentorum pruxi illustrata*, in-8". Nantes. 1670. Jean Cabas%ut, *Notitia ecdesiasfica historiarum, conciliorum ct canonum...*, in-fol.. 1680; *Traité de l'usure; Juris canonici theoria et praxis*, in-l·, Lyon, 1678. —Celte question du prêt a intérêt préoccupait alors beaucoup. Jacques Thorvntier avait écrit pour le condamner *l'usure expliquée et condamnée par les Écritures*, in-12, Paris. 1673. Au contraire le P Chaduc la permettait dans *Traité de Lusure*, in-16. 1671.

Benoist Archimbaud donne *Abrégé historique du droit canon*, in-12. Lyon. 1682. — Nicolas Joseph Poisson négocia en cour de Borne la condamnation de 65 propositions de morale relâchée déclarées erronées par le décret d'innocent XI du 2 mars 1679 (Dcnzinger-Bnnnwart. n. 1151-1215), et publiâ *Acta Ecclesi# Mediolanensis a Sancto Carolo... condita*. 2 vol . in-fol.. Lyon. 1682-1683; *Delectus adorum Ecdesur universalis seu nova summa conciliorum....* 2 vol. in-fol.. Lyon. 1706. Juenin, *Théorie d pratique des sacrements*, 3 vol. in-12, vers 1696 ; *Institutiones theologica ad usum seminariorum*. I vol. In-12, 1696.

A l'approche de la Involution, il faut citer encore : Pinel. *De la primauté du t^ipe*, in-l®, 1770. Joseph Villa qui a composé plusieurs manuels. *Institutiones théologie#*. 6 vol. in-12. Lyon. 1782; *Institutiones philnsophiciv*, 5 vol in-12. Lyon, 1782. plusieurs fois réimprimées. On est obligé <le défendre la religion contre le philosophisme. Bargède écrit *La religion chrétienne /ustifiée au tribunal de la politique et de la philosophie*, in-12. Liège, 1788. Bcnianli. *Observations sur le plan d'éducation nationale de M. Mirubeau l*atné*. m-8®. Tours. 1791 ; *Vues générales sur l'instruction cléricale ou renseignement des séminaires*, in-8·. Tours, 1791. Enlhi labaraud. né en 1711, exilé en Angleterre pendant la Révolution, mort seulement en 1832, défend la religion par toute sortes de brochures V. Piin.osormi. Augustinien en théologie, le P. de Bérulle était platonicien en philosophie : au Collège deClennont.il a* ait pu remarquer comment, sans tomber dans les déclamations <lc Bamus. les jésuites ne craignaient pas de contredire l'r Malin* <pii régnait toujours en Sorbonne, mais dont rinlhiencr était de plus en plus contestée, la réaction contre Aristote devenait passionnée, agressive.

Aux docteurs scolastiques, il préférait les Pères des premiers siècles, qui avaient un culte pour le fondateur dcTAcadémie; il sc plaisait ft voir suint Cyrille affirmer (pie Platon et ses disciples ont entrevu le un stère de la génération du Verbe et dr la production du Saint-Esprit. Clément d'Alexandrie trouver dans un texte célèbre une allusion presque prophétique aux souffrances de Jésus-Christ. saint Augustin faire l'vloge

de Platon dans la *Cité de Dieu* et les *Confessions*: on pouvait donc demander à ce philosophe des armes pour défendre la religion.

Or. M. de Harlay-Sancy, en entrant à l'Oratoire, avait donné des manuscrits de Platon et de ses plus célèbres disciples; pour les étudier, il se forma dans la congrégation un groupe de Pères qui, corrigeant les erreurs par les Interprétations de saint Augustin, contribuèrent à faire prévaloir les doctrines de l'Académie sur celles du Lycée. Voir Houssaye. *op. cit.* t. II, p. 379-381. Le P. de Morainvilliers, (t 1654), publia *Examen philosophia: platonice*, 2 vol. in-8°, 1650; le P. Jacques Fournier (t 1666), publia une *Philosophie* en 3 vol. in-12, dans laquelle il s'efforça de faire dominer le platonisme, ce qui fut longtemps le seul manuel à Juilly; le P. André Martin (t 1695), donna *Philosophia Christiana*. 7 vol. in-12, Paris. 1667-1671. qui n'est qu'un tissu de textes extraits de saint Augustin. Nouvelle édition par l'abbé Fabre. Paris, 1863. Thomassin continuera la tradition dans la *Méthode d'étudier... chrétiennement... la philosophie*. Malebranche, qui entra à l'Oratoire en 1660, y trouvera donc des confrères tout pénétrés des idées de Platon et de saint Augustin.

Par la nécessité de choisir, non seulement entre Platon et Aristote, mais entre les doctrines mêmes de celui qu'on préférerait, on était disposé à saisir le vice des anciennes méthodes, à suivre avec intérêt les tentatives de réforme. Depuis 1626, le P. Gibieuf était lié avec Descartes : « On lui a obligation, estime Cloyssault, *op. cit.*, t. I, p. 115, de quantité de sentiments qu'il (Descartes) a supprimés qui ne convenaient point avec les principes de la théologie et qui pouvaient paraître opposés aux règles de la foi. » Venant à l'Oratoire, le philosophe y trouvait le P. Léonor de la Borde, Guillaume Camerarius, qui publia des *Selectæ disputationes philosophicae*. 1630, Condren, ouvert aux spéculations de la raison comme aux contemplations de la foi. Bérulle, qui fut son directeur de conscience. Pntendit exposer son système en 1628 et, se promettant pour la religion les plus heureux fruits de cette manière de philosopher, il lui intima l'obligation de la faire connaître. De nos jours Étienne Gilson dans *La liberté chez Descartes et la théologie*, in-8°, Paris, 1913, Henri Gouhier, dans *La pensée religieuse de Descartes*. Paris, 1921. *La philosophie de Malebranche*, *La vocation de Malebranche*, in-8°, 1926, ont mieux fait connaître l'influence de Bérulle sur la philosophie contemporaine en montrant qu'il n'agit sur Descartes, comme on agit sur un philosophe, en mettant en branle sa pensée, en lui suggérant une métaphysique libérée de l'École, sur laquelle il pût baser sa physique : c'est grâce à lui, pour une part qu'il ne faut pas exagérer, mais qui est très réelle, (pie la pensée de Descartes a pu être dite une pensée religieuse.

Comment aussi s'empêcher de trouver un son bérullien dans certaines des *Pensées* de Pascal, dans le *Mystère de Jésus*, dans sa manière de regarder tout par rapport à Jésus. Grand contemplatif, Bérulle était aussi grand penseur, on s'en aperçoit de plus en plus. Parmi les oratoriens qui ont écrit de la philosophie, les uns se sont montrés disciples de Descartes comme Bernard Lamy (Voir le mot). Nicolas Joseph Poisson édita le *Traité de la mécanique par M. Descartes: de plus l'abrégé de musique du même auteur, mis en français avec les éclaircissements nécessaires*. in-1°. Paris, 1668; *Commentaire ou remarques sur la méthode de M. Descartes, où l'on établit plusieurs principes généraux nécessaires pour entendre toutes ses œuvres*, in-8°, Vendôme. 1671, ouvrages qui soulevèrent de vives polémiques. Claude Anicline, *Traité de la volonté, de ses principales actions, de ses passions et de ses égarements*. Paris, 1681; *Traité de l'usage du souve-*

rain bien, in-12. Paris. 1699. où il se montre partisan de la philosophie de Malebranche.

Par contre, Alexandre Ferrand, dans *Enchiridion philosophicum, seu contracta Doctrina Angelici philosophia*, in-16, Paris, 1668, et Jean Baptiste de la Grange. dans *Les principes de la philosophie contre les nouveaux philosophes Descartes, etc.* 2 vol. in-12, Paris, 1675 et dans *Traité des éléments*, in-12. Paris, 1679, veulent revenir à la philosophie d'Aristote. P. de Lignât adopte au contraire les principes de Malebranche. dans *Éléments de métaphysique tirés de l'expérience*, in-12, Paris, 1753; *Examen sérieux et comique des discours sur l'esprit*, 2 vol. in-12, 1759; *Le témoignage du sens intime et de l'expérience*, 3 vol. in-12, 1760; *Possibilité de la présence corporelle de l'homme en plusieurs lieux*, in-12, Paris. 1761.

L'Oratoire a eu aussi un grand nombre d'historiens surtout de l'histoire ecclésiastique : André Tod qui traduisit le premier volume des *Annales* de Baronius. Eustache Gault. René Demyon, Jérôme Vignier, Symphorien Guyon, Georges Galhard, Jean Bonichon. Nicolas de Bralion, Charles Lécointe surtout qui composa *Annales ecclesiastici Francorum*, 8 vol. in-folio, Louis Abel de Sainte-Marthe qui collabora au *Gallia Christiana*, Gérard Dubois, Jacques Lelong, l'un des plus célèbres érudits français, Bougerel, Desmolets. Il compte des grammairiens célèbres comme Mitre Merindol.

Bon nombre de Pères cultivèrent la poésie surtout en latin : Nicolas Bourdon. André de Clercq, Louis Chaillot, Pierre Berlhault. Michel Armynot, Joseph du Vachet, Jacques Moireau. Charles du Four, Guy de Souvigny, Jean François Bonneau, Charles Feau, Jean Bahier.

D'autres composèrent des ouvrages scientifiques, Pierre du Heaulme, Jean Prestel, Bertier, etc. : « On nous laisse, dit le P. Lamy, suivre les attrait particuliers que nous avons pour certaines études; mais la grande étude est la discipline de l'Église, des Écritures, des conciles et des Pères. » *Entretiens sur les sciences*, V. *entretien*, p. 199, de l'édition de 1721.

VL Le nouvel Œltopie. — Le P. Moissac. dernier supérieur général, était mort le 7 décembre 1790; le 10 mai 1792, les Pères composant le régime de la congrégation et les autres membres des maisons de Paris, au nombre de plus de soixante, écrivirent au pape Pie VI pour l'assurer de leur inviolable fidélité à l'Église : levant les yeux vers le centre de l'unité catholique, comme vers le port assuré du salut, (ils) désiraient renvoyer leur dernier souille de vie au principe de qui l'Oratoire l'avait reçu. ■

Deux essais de restauration, l'un dès 1806 par M. de Fontanes, l'autre en 1839 par M. de Genoude avaient échoué. Le 16 août 1852. le P. Pététot réunissait au presbytère de Saint-Koch, les PP. (iratry. de Valroger, déjà prêtres et trois jeunes laïques, A. Perraud, Gambler. Lcsctur. Le 22 mars 1861, Pie IX constatant (pic l'œuvre « avait la même fin que l'ancienne congrégation de l'Oratoire », la « reconnaissait et la couvrait » pour la continuer et lui donnait le litre <VOratoire de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de Marie Immaculée. Les constitutions furent définitivement approuvées en 1892.

Pour le P. Gratry, le réel instigateur, l'Oratoire est un lieu de prière, d'étude dans la prière, et de propagation évangélique par la parole et par la plume... Les moyens sont d'abord : la réunion de plusieurs dans un lieu de prières et d'études, dans cet Oratoire qui se compose de deux éléments ; l'Oratoire proprement dit, et puis l'atelier de travail ou. si l'on veut, la chapelle et la bibliothèque. » *Les Sources, discours sur le devoir intellectuel des chrétiens au XIX^e siècle*, p. 197.

Malgré les difficultés inhérentes à un début, malgré

deux dispersions en 1880 et 1003, si *Tnlelter d'apoto-gcliqtir* dont rêvait le P. Gralry n'a pu vraiment exister, cependant l'Oratoire n'a pas failli à sa mission de répandre la vérité par l'éducation, par la prédication. par ce que A. Perraud appelle l'apostolat de la science. Nombreux sont déjà les ouvrages composés par les Pères de l'Oratoire sur les différentes branches des connaissances religieuses. Gralry a écrit une vingtaine de volumes. (Voirie mol.) Le P. Pététot a donné *Quatre conférence» sur l'éducation*, 1876; *Méditations sur 1rs évangiles du carême*. Paris, 1889. De Valroger, *introduction historique rt critique aux livres du Nouveau Testament* 2 vol in-8.. Paris. 1861. A iïrraud, *Éludes sur l'Irlande contemporaine*, 1862; *L'Oratoire de France au 117/- et 11/- siècles*, in-12, 1865; *Paroles de l'heure présente*, in-12, 1871. etc. Charles Perraud, son frère, *Le christianisme et le progrès*, 1881 ; *Ixi libre pensée et le catholicisme*, 1885, conférences prêchés à Saint-Ambroise; *Méditations sur les sept paroles de Noire-Seigneur Jésus-Christ en croix*, 1890. Henri Perreyve, *Une station à la Sorbonne*, 1861; *Entretiens sur l'Église catholique*, 1861; *Hiographies el panégyriques*, 1867; *Souvenirs des retraites d'ordination*, 1871; *Études historiques*, 1875; *Méditations sur les saints Ordres*, 1875. Le P. Lescœur, *L'Église catholique en Pologne sous le gouvernement russe*, 1860; *Jésus-Christ*, 1880; *Le dogme de la vie future et la libre pensée, Retraite au Carmel*, 1883. P. Largent. *Une station de Carême*, 1881; *Méditations sur la sainte Vierge*, *Les devoirs du prêtre*, 1907; *Les sources de la piété*; *L'abbé de Rroglie, sa vie, ses amures*, 1913; *Le pain de vie*, etc. IL P. Nouvelle, *Authenticité du quatrième évangile*; *Meditations sur l'évangile selon saint Jean*. P. Leca-nuel. *Montalembert*, 3 vol.; *IJÉglise de France sous la troisième république*, inachevé. I vol. C. VcrschalTel. *Apostolat de la jeunesse*; la traduction faite avec le P. Godet de l'*Histoire de l'Église* de Kraus.de la Pofrw-logie de Bardcnhewcr, 1899. P. Thédenal, *Le Forum romain; Pompéi, sa vie publique*. A. Chauvin. *Le P. Gralry*, in-8., Paris, 1901. P. Lallemand. *Allocu-tions pour des jeunes gens*, 1886-1889. P. Roussel a traduit des livres hindous, publié des documents inédits sur Lamennais L. Ingold, une trentaine de publi-cations concernant surtout l'histoire de l'Oratoire. Mgr Lavcille, qu'on a justement nommé l'hagiographe du xx. siècle, *Jean-Marie de Lamennais*; *Grignon de Montfort*; *Mme de Malberg. Sainte Thérèse de TEnfant-Jésus*, etc. Mgr Baudrillart, *Philippe V et la cour de France*, 5 vol.. In-8., *Quatre cents ans de Concordat*, *Vie de Mgr d'Hulst*, 2 vol., in-8., *L'enseignement catholique dans la France contemporaine*, In-8., Paris. 1910; *1JÉglise catholique, la Renaissance et le protes-tantisme*, in-12, Paris, 1912 ; *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, dont il a été le di-recteur; *La vocation catholique de ta France et sa fidé-lité au Saint-Siège à travers les âges*, conférences de Notre-Dame pour le Carême de 1928. Avant lui. le P. Sanson avait donné les conférences des Carêmes de 1925, 1926, 1927, publiées également. A. Molten, *La Prière de l'Églisc, explication de l'année liturgique*, 2 vol. in-12, 1921 ; *La prière pour les défunts*, 1928. P. Dieux. *Pascal mis au service de ceux qui cherchent*. 1928. P. Ponsard, *Lr bonheur d'être chrétien*; *Retraite pascalle de Notre-Dame*, 1928. P. Kabeau, *Introduction à l'étude de la théologie*, 1926; *Réalité et Relativité*. 1927. P. Brille!. *Méditations sur saint Paul*, dans *Union upoltoliqttr*, l'C'1 J'iJ.i.

la.* (*Euvrcs du l*. de Rtrullr*, où il faut surtout aller chercher la spiritualité de l'Oratoire, ont été recueillies par le P. Gibleuf, qui a rédigé le* sommaires, et publiées en 161 l.In-folto, par le P. Bourgolng, qui a ajouté une préface très importante; rééditées pir Aligne, un vol. In-P, 1856. Plu* récemment, O. Piquant! a publié à part, *Discourt de*

l'élut de dc» grandeur de Jésus*, in-8', Paris. 1X66; G. Ha-b« au. *Élévation a J -L. X -5 sur la conduite de dr wn esprit rt dr .a grOrc orr» »uintt Madeleine*, l'»22; *Mémorial de direction pour le» sunérleur»*, 1A26. Édition» faite* par la *Vir spirituelle* qui doit damur «u**i *Iji Vit de Jésus*. Ajouter lrs auvres du P. <h Condren, de M. Olier. Voir et» mol».

Aux biographie* du P. de Bértde que nou- avons eu rocca*ion de citer. Ihihert. Houwiyr. ajouter d'Attichy, *Dr vita et rebus gestis Lrulnentsstmi ne Rev. D. Pétri Rrrtdll...*, in-8 . Pari*, 1619; l^iniccioh. oie du cardinal dr lfrullc, In-12, Pari». 1761, rn tétre de PédlUon < Aligne; Tabaniufl, *Histoire de Pierre de Hérutle*.2 In-8.. Pari». 1817, qui repré*enlr l'esprit panos^nt avoir dominé A l'Oratoire pendant la seconde moitié du xvm« siècle; Nourri*»on. 1^ Cardinal dr Hérue, »a vtr, sei écrits, vm temps, In-12. Pan*. 1860.

Sur l'ancien Oratoire: P. André, *Vie du R. P. Malebranche* publiée par le P. Ingold, in-18, Paris. 1886; Rarbedtrtr. *L'influence augustinicnnr au XI'IP siecle. spécialement a rOratoirr*, *Revue de Tbisburrr des rrtlgirms*. mal-juin 1926; Batterri, *Afé/nolm domestiques pour servir à l'histoire de rOratoirr*, 4 in-8.. Part», 1902-1905; H. Bremond, *Hist, littéraire du sentiment religieux*, 8 vol. in-8*. 1916-1928, spécialement, t. ni, *IJÉcole française*; (.loy*cault. *Recueil des vies de quelque prêtres de rOratoirr*, publié par le P. In-gold. 3 in-12, 1882-1883; *Vie du P. François de Saint-Pé*, in-12. 1696; Eriau, *l'e rarmel de la rue Saint-Jacques aux XI'IA et XIHP siècles*, Paris, 1929; A. George. *iJDraloirc*, in-12, Paris, 1928; <»illct, *Oraloriana*, in-12. Paris * d.; Grimai, *Ix sacerdoce et le sacrifice de S.-S.*, in-12, t' édit.. 1926; llunotaux. *Hist, du card, de Richelieu*, 3 in-8% Paris, 1896; Ingold. *Ix chancelier d'i guesseau et l'Oratoire*, Paris 1879; *L'Oratoire et le jansénisme au temps di Massillon*. Paris, 1830; *Ix prétendu jansénisme du P. de Sainte-Marthe*. Pari*, 1882; *IJOatoire et hi Rroolutton, Pisris*, 1883; *L'Ora-toire et le jansénisme*. Pari*. 1887; *Essai de bibliographie oratoricnne*, in-8.. l*an». 1880 avec un Supplément, etc. ; P. l^croix, *Les origines de POatoire de France*, *Revue des jeunes*. H) juillet 1922; P. Lallcmant, *Histoire de l'éduca-tion dans l'ancien Oratoire de France*, in-8*. Ihiris, 1888; Bernard l«amy. *Entretiens sur lts sciences*, V. entretien. Grenoble. 1683; Ixbnm, (*Euvrts completes du V.Jcan Eudes*, 13 vol. in-12. Vanne*. 1905-1911; P. tx>herpcur, *IJOatoire de France*, in-12. Pari*. 1926; Ixpin. *IJidee du sacrifice dans la religion chrétienne, principalement d'après le P. de Condren de M. Olier*, in-8% Pari». 1925; Ixtourncau.iS. S., *La mission de J. J. Olier et la fondation des séminaires rn France*. Ihiri*. 1906; École» de spiritualité : l'école fran-çaise au XGH- siècle, Ihin*. 1913; *Ixs origines historiques de lu méthode de Saint-Sulpice*; *La méthode d'oraison men-tale du séminaire de Saint-Sulpicc*: Lhoumcau, *Im vit spiri-tuelle à l'école du R. Grignon de Montfurt*, Paris. 1901; A. Ferrand, *L'Oratoire de France un .l'1 Z/- et uu XIX. siècle*, Paris, ISfw». Pisani, *Ix» compagnies de prêtres au XI'Z. et au XVft. siècle*, In-12, Puris, 1929; Aloys Pottier, *Ix P. Louis îMlleman et les grands spirituels de son temps*, 3 sol. in-12. Pari*. 1927-1929; Pourrai. *La spiritualité chrétienne*, t. m. f». 186 sq.; Prunel, *Sebastien Zaniel*. In-12. l*aris. 1912; *Ix» premiers séminaires en France au XVII. siècle*, extrait de* *Étude»* du 5 février 1909; Hichard Simon, *Lettres choisies*, nouv. cd. rcv. corr. et augm. par M. Bnizen. I vol. in-12, Am*tcn!am, 1730.

Sur le nouvel Oratoire : Mgr Baudrillart, *Le cardinal Perraud*, Paris. 1906; *Éloge du cardinal Perraud*, Paray-le-Monial, 1923; A. Chauvin, *Le P. Grutrg, L'homme et l'iruvrc*. Pari*. 1901; *Éloge funèbre du R. P. Nouvelle*, Pari». 1018; Gralry, *Souvenir» de ma jrttnes.se: Ix\ Source»*; *Henri Perrrgvc*; t*. tergent. *Notices *ur lr* PP. de la Bustir* 1867, Magnlrr. 1873. Gillet. 1880, Charte* Perraud. 1895. Ic*c<i'ur; P. L. l.r*c<ur, *Notice biographique sur te R. P. Pététot*, l.rs ouvrage* déjà cité* du canlinal Perraud. du P. Ixherpcur, de A. George étudient aussi le nouvel Ora-toire. Ajouter <le A. PrrrraUd. *Notice biographique de l'abbe Gambier*, Pari*. 1X67; *Ix P. Grutrg, Sa vir et ses u-livres*, l*ari*, 1900; *Mes relations personnelle» avec les deux dernier» pam»*. Pie A et Léon *Mil*, mémoires publics jmr Mgr Guuthcy. Pari*. 1917; *Lr» Échus de Rethanie*, 1925-1929.

A. Moût x.

• **ORCHI** Emmanuel, capucin (xvn. siècle). Originaire de Cômç, il entra cher, les frères mineurs capucins de la province <lc Milan. Successivement lecteur el déll-

nileur. H fui le conseiller général do la province, an point de vue théologique. et un des plus grands prédicatrūn de l'Italie, de l'avis unanime des historiens delà predication: il mourut en 1619. dons l'île de Pro-rida. alors qu'il sc dirigeait vers Malte pour y prêcher le carême. En dehors de nombreuses poésies. Emm. Orchi composa encore les ouvrages suivant *: *Ledtones philosophiez el thcologicx.* en plusieurs tomes ln-1°:

2 *Prediche quaresimuli*: celle série de sermons fut publiée d'abord à Milan et ensuite à Venise, en 1650 rien 1651;— 3. *Encomium gloria Aiiflrhcir*, qu'il Pl imprimer à Bamberg.

L. Wadding. *Scriptores ordini* minorum*, 2° édit., Home, 1906, p. 73; J. 11. Sbanilea, *Supplementum ml scriptorem trium ordinum S. Eranefoci*, 2*éd., I. I, Home, 1968, p. 213; Bernard dr Bologne, *Bibliotheca scriptorum capicdnorum*, Venise, 1717, p. 70; Nuoiui *eneichpcdia Itallana*, t. win, Turin, 1885, col. 100; A. Zawart, *The history of francfocun preaching and of jranciscan preacher**. New-York, 1928, l». 159.

A. Tekt aer t.

ORDALIES. On étudiera succinctement celle question qui relève plus particulièrement du Droit canonique, en sc plaçant surtout au point de vue des initiatives prises par l'Églisc contre des institutions, accréditées par la coutume et acceptées ou tolérées par des autorités ecclésiastiques particulières. On examinera : I La nature et les origines des ordalies II. L'attitude des autorités ecclésiastiques à leur égard. IH. Les conclusions à formuler.

I. Nature et origine des ordalies. 1° *Nature.*

Le mot *ordalie* vient de l'anglo-saxon *ordal*. allemand moderne *Urthetl*, jugement. Les ordalies, ou « jugements de Dieu », étaient, au Moyen Age, des pratiques en vertu desquelles les tribunaux ecclésiastiques, ou même de simples particuliers, tranchaient une question litigieuse, dans la persuasion que Dieu intervenait dans la cause à juger.

Parmi les principales ordalies, il faut citer : 1. *Le duel judiciaire*, * combat singulier ordonné ou permis par l'autorité publique, suivant des lois établies, et comme moyen d'arriver à reconnaître le bon droit dans une cause en litige. » L. Rivet, art. *Duel*, dans le *Did. apol. de la foi cath.*, t. i, col. 1196. 2. *Les sorts*, employés pour découvrir un coupable présumé, caché dans un groupe d'individus. Un premier sort indiquait si le serment de non-culpabilité prêté par tout le groupe était, dans son ensemble, véridique. En cas de négative, un second sort faisait découvrir le coupable. Cf. Federico Patetta, *Le ordalie*, Turin, 1890, p. 183-186 - 3. *L'épreuve du feu*, qui revêt plusieurs formes : il s'agissait de traverser, nu-pieds, sans en ressentir les atteintes, un brasier ardent; ou de passer indemne entre deux bûchers, revêtu d'une chemise de cire; ou d'introduire la main dans un gant de fer rougi au feu; ou de porter pendant un trajet déterminé un morceau de fer rougi, souvent un soc de charrue, ou encore de jeter un fer rouge en un vase disposé à cet effet, à distance déterminée. Patella, p. 186-189; Friedrich Maier, *Geschichte der Ordalien*. tenu, 1793. p. 15-57. - 4 *L'épreuve de l'eau*, froide ou chaude. Cette épreuve revêtait, elle aussi, des formes différentes. La forme la plus usitée pour l'eau froide était celle-ci : l'accusé (nu celui qui lui était substitué), la main gauche liée au pied droit, la main droite liée au pied gauche, était jeté dans un lac, une fosse remplie d'eau ou encore dans une rivière. S'il demeurait à la surface, il était reconnu coupable; s'il allait à fond, il était proclamé innocent. D'autres fois, il s'agissait simplement de plonger la main dans l'eau froide Si l'Inculpé était coupable, la main devait se marquer d'un signet L'épreuve de l'eau bouillante consistait à plonger la main dans une bassine d'eau bouillante, à une pro-

fondeur déterminée, pour en retirer un objet. L'examen de la main ou du bras se faisait généralement après trois jours : (l'innocent ne devait plus alors porter aucune marque de brûlure: cf. Maier, p. 38-46; Patella, p. 189-191. 5. *L'épreuve du cercueil* (*Bahr* redd, judicium feretri*), de date relativement plus récente et dont l'usage s'est maintenu en Allemagne jusqu'au xvni^e siècle, consistait à mettre en présence du cadavre de l'assassin l'assassin présumé. Au contact de l'assassin, les plaies du défunt devaient saigner ou d'autres signes se manifester sur le corps. Pareille épreuve était ordinairement accompagnée d'un serment; elle comportait, suivant les lieux et les coutumes, de nombreuses modalités; cf. Maier, p. 81-84; Uetŕter, *Ueber dus Bahrrechl*, dans *Archiv des Crimb nalrcchts*, nouvelle série. 1835, p. 161-468; Patetta, p. 196-202. 6. *Le jugement du pain bénit* (*judicium nffir, offa judicialis, judicium panis adjurati, casibro-deum, caseus exsecratus*, etc.). L'accusé devait absorber une certaine quantité de pain et de fromage mélangés. qu'un prêtre, après avoir béni ce mélange et y avoir inscrit quelque texte sacré ou le *Pater*, lui introduisait dans la bouche. S'il pouvait l'avaler, il était reconnu innocent ; s'il fallait le lui retirer de la bouche, il était coupable Maier, p. 67-70; Patetta, p. 202-203.

7. *Le jugement de la croix*. L'inculpé devait se tenir debout contre une croix, les bras étendus, pendant un temps déterminé, ordinairement le temps de la célébration d'une messe. S'il demeurait totalement immobile, Il était tenu pour innocent; s'il laissait retomber ses bras, c'était un signe divin de sa culpabilité. Ordinairement. le jugement de la croix était une épreuve bilatérale : perdait son procès celui des deux adversaires qui. le premier, laissait tomber ses bras. Du Cange, *Glossarium*. Ve *Crux*; Maier, p. 58 sq.; Patetta, p. 203-206. On employait le jugement de la croix à défaut du duel judiciaire, pour terminer un litige entre deux adversaires trop lâches ou trop faibles pour se battre. Patetta, p. 205, notes 2. 3 et 1. — 8. Souvent le jugement de la croix prenait une autre forme et se confondait avec le *serment sur les reliques des saints*.

Le prévenu, une fois innocenté par douze témoins du crime dont on l'accusait, devait se rendre à l'église ou sur les reliques des saints. Là. on préparait deux dés dont l'un était marqué du signe de la croix et l'autre était sans aucun signe. Ces dés étaient cachés sous un tissu de lin ou de laine, sur l'autel ou sur les reliques des saints. Le prêtre priait Dieu de manifester par un signe la véracité du serment prêté par l'inculpé. Pour cela, un prêtre ou un enfant innocent tirait au sort l'un des deux dés. Si le dé marqué de la croix sortait le premier, c'était un signe d'innocence en faveur de l'inculpé et de véracité pour son serment. Maier, p. 65-66. - 9. Le serment seul ne constituait pas, à proprement parler, un jugement de Dieu;cf. Patella, p. 206-207; toutefois, par l'usage qu'on en ht, le serment proféré sur la tombe des martyrs, par exemple, à Rome, sur la tombe de saint Pancrace, (voir Grégoire de Tour», *In glor. mart*, 57, *Mon. Germ. hist., Script: rer.mer.*, t. r, p. 527-528), est devenu un véritable jugement de Dieu, parce qu'il se complète d'un signe divin marquant l'innocence ou la culpabilité de celui qui prèle serment C'est, en ce sens, que le *serment sur l'eucharistie* doit être rangé parmi les ordalies, quoique B. Hilse, *Dos Gottesurheil des Abcndmahlsprobe*, Berlin. 1867, ait défendu l'opinion opposée avec quelques auteurs; cf. Patetta. p. 209-210. L'eucharistie était reçue par l'inculpé en signe de son innocence : cette innocence devait éclater si. après la communion, ne lui survenait ni mort ni maladie. Cf Malcr, p. 71-81. Cette épreuve était employée surtout à l'égard des clercs et des moines.

Patetta énumère encore un certain nombre d'orda-

lies de moindre importance et souvent, comme telles, discutées par les auteurs : épreuves de la molle de terre suspendue, du bain à découvrir les sorcières, de la balance, du pain ou de la chaudière ou du livre suspendus, ces trois dernières fortement apparentées l'une à l'autre. Voir p. 211-218.

2° *Origine.* Si l'on voulait faire la philosophie religieuse de l'ordalie, on en trouverait l'origine première dans la nature même de l'homme. Il existe une certaine évolution parallèle entre la religion et l'idée d'un jugement de Dieu. Il faut reconnaître, dans toutes les religions qui se sont manifestées, selon les influences du milieu et de la civilisation, mille formes différentes du jugement de Dieu. Patetta a fait cette analyse de l'ordalie, au regard du sentiment religieux, c. i. et, c. n-vi, il en retrace l'histoire dans les principales religions : chez les peuples sauvages et demi-sauvages, c. ii; dans l'ancienne Égypte et chez les peuples sémitiques, c. iii; chez les Aryens primitifs, dans les religions de l'Inde et de la Perse, c. iv; chez les populations gréco-italiennes, c. v; chez les Celtes et les Slaves, c. vi.

La religion juive elle-même offre des exemples de jugements de Dieu, soit par le moyen des sorts. Prov., xvi, 33; Jos. t. vu, 2-18; 1 Rcg., xiv, 36-13; Jon., i, 7. etc.; soit par *VTrini* et le *Thummim*, Ex., xxviii, 30, dont il faut sans doute rapprocher Dent., xviii, 8-14; soit par le serment. Ex., xxiii, 8-15; soit enfin, pour le cas d'adultère caché, par l'épreuve de l'eau amère. Num., v, 11-28.

Cette étude sur les ordales dans les religions antiques, antérieures au christianisme, permet à Patetta de conclure, en ce qui concerne le haut Moyen Âge et les populations de race germanique, à une origine païenne de la plupart des jugements de Dieu, conclusion singulièrement renforcée au c. viii. où l'auteur établit minutieusement les rapports des jugements de Dieu avec les autres preuves de culpabilité admises par l'ancienne législation des peuples germaniques. Déjà, à la fin du xvm^e siècle. F. Maier l'avait précédé dans cette voie; mais, avec un luxe de textes empruntés aux sources, et par une discussion serrée des documents, l'auteur italien a fourni une démonstration sans réplique. La cause est aujourd'hui jugée :

Si quelques ordales, telles que la preuve de l'eucharistie, le jugement de la croix et le serment sur les reliques des saints, ont un caractère essentiellement chrétien. toutes les autres et. pour ne citer que les principales, le duel, les sorts, l'épreuve du fer rougi, les épreuves de l'eau bouillante et de l'eau froide, sont manifestement, chez les peuples baptisés, d'importation germanique. Ce sont des lois et des coutumes barbares qui ont passé par une infiltration lente et progressive dans les mœurs des fidèles et jusque dans les canons des conciles. — *Acandard. 1° Église et les ordales*, dans *Études de critique et d'histoire religieuse*. I^{re} série, l'iris, 1905, p. 191.

Désormais, on ne doit plus citer qu'à titre historique l'opinion qui présente le concept de jugement de Dieu comme une idée spécifiquement chrétienne. — A. Hoff. *Von den Ordalien der Germanen in historischen Erzählungen*, Mayence, 181 f. p. 16; Hegewisch, *Uebersicht der deutschen Kulturgeschichte*, Leipzig. 1788, p. 165, note; etc. Toutefois, on ne saurait accepter sans restriction l'opinion diamétralement opposée, que toutes les ordales sont d'origine païenne, même le jugement de la croix. Plus ou moins en ce sens, Hergenrother, *Ursprung der Eglise*, tr. fr. L. M., Paris, 1895. p. 156 (i *Kirchengeschichte*, t. i. p. 82); Jac. Grimm, *Deutsche Heldensagen*, 3^e édit., (orlinoe. 1881, p. 909; F. Daim, *Geschichte der deutschen Literatur*, 1^{er} fasc. de la *Deutsche Geschichte*. vol. xi. iv de la *Geschichte der europäischen Staaten*. Gotha, 1883, p. 21, etc. Entre

ces opinions extrêmes il y a place pour de multiples systèmes plus ou moins divergents, mais qu'on peut ramener à deux catégories. Certains auteurs estiment que les ordales étaient familières aux anciens Germains, mais que les formes que nous en connaissons ont été. les unes inventées, les autres modifiées par le christianisme. D'autres affirment que les formes sont restées païennes, mais que le concept du jugement de Dieu comme moyen de preuve d'innocence ou de culpabilité, est d'origine proprement chrétienne. A la première catégorie appartiennent Rogge, *Ueber das Gerichtswesen der Germanen*, Halle, 1820, p. 101; Waltz, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, t. i, Kiel, 1880, p. 117; Wilda, *Geschichte des deutschen Strafrechts*, Halle, 1812. p. 180-182. De la seconde relèvent Pfalz, qui se rattache cependant à Wilda par sa théorie des ordales populaires auxquelles le christianisme aurait substitué les ordales sacerdotales. *Die germanischen Ordalien*. Leipzig. 1865. p. 18, 19, 2-1; mais surtout F.-W. Tünger, *Der gerichtliche Zweikampf bei den germanischen Völkern*, t. i. col. 588. le christianisme avait adopté la plupart des ordales et que, sous leur influence, il a tiré de son propre fonds (croix, eucharistie, reliques des saints) de nouvelles formes de jugements de Dieu. Sous quelles influences, avec quelles préoccupations, dans quels buts se sont faites ces adaptations? Tel est le problème que maints auteurs ont tenté de résoudre à propos des origines des ordales. Est-ce dans le dessein d'abolir les ordales d'origine païenne, comme l'insinuent Tünger, Hildebrand et l'affirme Pfalz? Est-ce par une sorte d'imprudence, non calculée d'ailleurs, comme le dit Thonissen, *L'organisation judiciaire... de la loi salique*. Bruxelles. 1882. p. 515? Faut-il plaider la bonne foi? Hildebrand, op. cit., p. 174-181. Faut-il, au contraire, invoquer ici l'influence de la cupidité et des basses passions, comme le voudraient Rönnebeck et Plank, cités par Hildebrand? Faut-il se rallier à une thèse plus communément admise, qu'un sentiment réel de piété et de justice serait à l'origine de ces adaptations? On sait, de plus, que Hergenrother et quelques autres, distinguant le serment de l'ordalie, déclarent que l'Église s'est efforcée de substituer celle-ci à celle-là. Hypothèses qui présentent toutes quelques points de vraisemblance, mais qu'il est impossible de vérifier historiquement d'une manière totale.

Ce qu'on peut dire, en toute vérité, c'est que les chrétiens, dans l'histoire de leurs origines, trouvaient des antécédents capables de les disposer en faveur des ordales. Les épreuves de l'eau bouillante et du fer rougi n'étaient pas pour étonner des chrétiens accoutumés à entretenir leur piété par le récit du supplice de saint Jean (l'Évangéliste devant la Porte latine, et par le souvenir d'autres actes merveilleux du martyrologe. Saint Augustin n'avait-il pas demandé un miracle au tombeau de saint Paulin de Noie, pour prouver l'innocence de deux prêtres accusés? *Epist.*, i. xxviii. n. 4. P. L., t. xxxiii, col. 268-269. L'Écriture elle-même fournissait des arguments, qu'on retrouve indiqués dans les *Ordines* du haut Moyen Âge : les trois Jeunes gens dans la fournaise, le fer d'Elc surnageant l'eau, l'eau amère, le duel de Goliath et de David, saint Pierre marchant sur les eaux, etc. Quoi

qu'il en soit, les ordalies furent acceptées et firent partie du droit public, dès avant le vm^e siècle. Mais c'est à partir du vm^e siècle qu'elles entrent dans le droit ecclésiastique.

IL Attitude des autorités ecclésiastiques. — Z. λ Z'X CAHb bES ORbALCES EX GÉNÉRAL. — 1^e Évfêques d synodes particuliers. — 1. Au rzzz^e siècle, les canons des synodes ecclésiastiques sont tous favorables aux ordalies. Déjà les *canones hibernici* (vers 700) les avaient acceptées, can. 25, Mansi, *Concilt.*, t. xn, col. 127. Charlemagne, en 809, les prescrit dans un capitulaire d'Aix-la-Chapelle, *ut omnes iudicium l) d credant absque dubitatione*. *Mon. Germ. hist.*, l'eg., sect. n. t. i, p. 150. Antérieurement, le Jugement de la croix est imposé dans le cas de discussions conjugales ou de parjure, par les synodes de Vcrbcrie (756), cnn. 17, Hvfclc-Leclercq, t. m, p. 920; d'Hérilstal (779), cnn. 10, p. 979; de Hicsbach-Salzburg (799-800), can. 15, p. 1108. Le concile de Dingolfing (770), cnn. 11, fl-H appel au duel, p. 962; celui de Ncuching (772), à deux reprises, cnn. 6 (5) et S (7), impose le jugement de Dieu. p. 966-967. Au concile de Francfort (792), tenu en présence des légats du pape Étienne, l'évêque de Verdun, ayant à purger par serment l'accusation de haute trahison, fut innocenté par le fait qu'un de ses serviteurs, s'étant soumis à sa place au jugement de Dieu, réussit ainsi à prouver son innocence, C. IX, p. 1057. La diète synodale de Dûrcn (775) prescrivit que le différend survenu entre Hcrchenrad, évêque de Paris, et Fuldrad, aumônier de la cour et abbé de Snint-Dcnis, fût vidé par l'épreuve de la croix, p. 975-976.

2. Au jji^e siècle. Agobnrd, archevêque de Lyon, condamne les ordalies dans son traité *De diuinis sententiis*, où notamment il réproouve le duel judiciaire, P. L., t. civ, col. 249-268. Dans le *Liber adversus legem Gundebatdi d impia certamina quir per eam geruntur*, le même Agobnrd écrit à Louis le Débonnaire pour réprouver l'épreuve de l'eau froide et du fer rougi, au même litre que le duel. Sur l'œuvre d'Agobard contre les ordalies, voir *La réaction contre les ordalies en France depuis le 7^e siècle jusqu'au décret de Gratien*, thèse de doctorat en droit canonique de l'université de Strasbourg, par S. Grelewski, Bennes. 1924. On trouve un écho des répugnances d'Agobard dans le concile de Valence (855), cnn. 12. qui traite ceux qui sont tués en duel comme de véritables suicidés. Hcfclc-Lcclercq, t. iv, p. 207. Dès 817. un concile d'Aix-la-Chapelle avait interdit l'épreuve de la croix, can. 27, p. 29.

Ces résistances étaient de simples exceptions sans portée. Nombreux sont les évêques qui font l'apologie des ordalies et en usent couramment dans les tribunaux synodaux qui, surtout dans la région du Rhin, siègent une fois l'an dans les principales villes de chaque diocèse. Les synodes de Mayence (847) et de Tribur (895) déterminent les épreuves auxquelles doivent être soumis les accusés. Le synode de Mayence prescrit le serment pour l'homme libre, les ordalies (épreuve du feu) pour l'esclave, cnn. 24. Hcfclc-Leclercq, t. iv, p. 134. Le can. 22 du concile de Tribur prévoit, outre le serment pour le noble ou l'homme libre, l'épreuve de l'eau bouillante ou du fer rouge pour l'esclave et même pour le noble et l'homme libre pris en flagrant délit de vol ou de parjure. *Ibid.*, p. 70. Voir le texte dans Mansi. *Concil.*, l. xvm, col. 143. Un des plus fermes défenseurs des ordalies au ix^e siècle est Ilmimar de Reims. Il sait que son opinion est contestée; il répond aux objections possibles; cf. *De divorcio Lolharrii*, P. L., l. exxv, col. 659, 664-665. 671-672. D'une part, avec Grégoire le Grand, il proclame qu'il faut reconnaître aux jugements de Dieu un caractère surnaturel; d'autre part, aux capitulaires de Louis le Débonnaire contre l'épreuve de l'eau froide, il oppose

les canons des synodes authentiques, col. 741-742; cf. *Epist.*, xxv, *Ad Jiildegarium episc. Meldensem*, l' l... t. cx.wi, col. 161.

Il faut ajouter que les falsifications canoniques qui surgirent en France à cette époque n'ont pas été sans influencer sur le sort des ordalies. Voir plus loin.

3. Au .v. siècle, en 928, le synode de Gralley, en Angleterre, règle dans son can. 5 l'emploi des ordalies. Hefclc-Ledercq, t. iv, p. 752. Divers synodes, tenus en Bavière, de 953 à 962, prescrivent plusieurs fois les jugements de Dieu pour les délits ayant caractère de sacrilège. Leurs canons étaient entrés dans la loi bavaroise. Noir Patctta, p. 279-285. Mais il faut également signaler au x^e siècle la collection canonique de Hégion. abbé de PrQm (t 915), où l'on retrouve à peu près tous les textes connus des conciles sur les ordalies. Patctta, p. 388-389.

l. Au az^e siècle, se retrouvent toute une série de décisions conciliaires, intéressant les ordalies, en Allemagne, en Espagne et en Italie. Le synode de Seligenstadt, en 1022, impose le jugement de Dieu en cas d'accusation d'adultère, can. 7 et 14. Hefclc-Leclercq, t. iv, p. 923. Les annales d'Ilildcsheim rapportent qu'au concile de Geizllde (Geisleden, dans l'Eichsfeld), en 1028, un gentilhomme, accusé d'assassinat, subit avec succès l'épreuve du fer rougi. Ilcfclc-Leclercq, l. iv, p. 947; cf. *Mon. Germ. hist. Script.*, t. m, p. 97. Les synodes de Burgos, en 1077, et de Tolède, en 1091, firent décider par le duel et l'épreuve du feu de leur choix entre, la liturgie mozarabe et la liturgie romaine. Hcfclc-Lcclercq, t. v, p. 285 et 351. Deux fois, la liturgie mozarabe l'emporta. Le synode romain de 1078 autorisa Pierre d'Albane à traverser un bûcher allumé pour prouver la simonie de l'évêque de Florence, d'où le surnom de *Petrus it/heus*. Hefclc-Leclercq, t. v, p. 232. Enfin. — sans qu'il s'agisse ici d'un document conciliaire, Pertz a découvert en 1844, dans un ms. du British Museum (xi^e siècle), un curieux renseignement avant trait aux luttes de Henri IV et de Grégoire VH. L'abbé du Mont-Cassin et quelques autres ecclésiastiques haut placés avaient cherché à Home à connaître par l'épreuve de l'eau froide lequel, d'Henri ou de Grégoire, avait raison. A toutes les épreuves et contre-épreuves, l'empereur avait eu raison. *Mon. Germ. hist. Script.*, t. vm, p. 460; Hcfclc-Lcclercq, t. v, p. 300. note 3.

Parmi les collections canoniques, Il faut citer, au xi^e siècle, celle de Burchard de Worms, dans laquelle ont puisé la plupart des collections postérieures. Tout ce qui se rapporte aux ordalies est presque entièrement emprunté à Rcgion. Voir ci-dessus. Burchard s'est contenté d'ajouter les nouveaux capitulaires, notamment le canon du 24 synode de Seligenstadt. Patctta, p. 389-390.

5. Au Vr siècle, peu de documents conciliaires, mais plusieurs écrivains intéressants.

Il faut d'abord citer le grand concile de Reims, tenu en 1119, sous la présidence de Calixte H, imposant le jugement de Dieu pour tout accusé n'appartenant pas à l'état militaire. Mansi, *Concil.*, t. xxi, col. 237 (voir plus loin la portée de ce décret). Le synode de Reims de 1157, imposant l'épreuve du feu à quiconque était suspect comme cathare. Hcfclc-Lcclercq, t. v, p. 913. Au synode de Milan, en 1103, le prêtre Liutprand subit volontairement l'épreuve du feu pour convaincre l'archevêque Grossulanus de simonie. Hefclc-Leclercq, t. v, p. 480-181. Le concile de Westminster, en 1175, stipule, can. l, qu'« aucun clerc ne peut être forcé d'accepter le duel judicii mire. » Donc, d'autres devaient l'accepter. Hcfclc-Lcclercq, t. v, p. 1062. Il est vrai, obscur à ce sujet. Patctta, p. 310, que le 62^e des canons édictés sous le roi Edgar, en 960. établissait déjà. *ut sacerdos nunquam ordalia oisitet et juramenta-*

cf. Hildell)Hlnd, op. cit., p. 118. Mais celle disposition était demeurée isolée cl sans elTcl.

Les écrivains ecclésiastiques, nu contraire, déjà influencés par certaines décisions pontificales, commentent à se montrer moins favorables aux ordalies. En tout premier lieu, il faut citer Yves de Chartres. Scs écrits contiennent une théorie complète sur les jugements de Dieu, Mais Yves ne se placera plus au même point de vue qu'Agobird. Agobird avait combattu les ordalies au nom des principes théologiques. Yves de Chartres traitera des ordalies au point de vue juridique. Il se base sur les textes du droit, el voyant leurs contradictions dans cette matière, il cherche à les concilier... Il ne veut point heurter les conceptions de son temps. Il cherche à concilier la rigueur des lois avec les exigences du moment... Toute cette activité modératrice d'Yves, nous la voyons s'exercer dans sa théorie sur les ordalies, · Grelewski, op. cit., p. 61. Cette théorie apparaît moins nette dans les collections canoniques, plus précise dans les lettres. Yves connaît les prohibitions des souverains pontifes; il s'en souvient pour rappeler que les ordalies ne doivent jamais être imposées aux clercs et qu'il faut, avant d'y soumettre les laïques, épuiser les autres moyens pour découvrir la vérité, *Quiarndiu habet homo quod faciat, non debet tentare Deum suum. Epist., c. lxxxix, P. Z...* t. c. lxxii, col. 181. De neuf lettres relatives aux ordalies, EXXIV, Cl.XVIII, CLXXXIH, CCV, c.cxxxn, CCXLVII, CCXUX, CCUI. c. clxxx, cinq sont hostiles sans restriction aux épreuves judiciaires; quatre les acceptent en certains cas. Les tribunaux ecclésiastiques n'y recourront qu'en l'absence de tout autre moyen de preuve et ils n'ordonneront jamais le duel judiciaire. Sans en employer encore les expressions, Yves pose la distinction de la *purgatio canonica* et de la *purgatio vulgaris*. Cf. Patella, op. cit., p. 69-87; Vacandard. op. cit., p. 198-199.

Tout en rapportant les textes conciliaires favorables aux ordalies, Gratien demeure hésitant : il rapporte aussi les décisions pontificales contraires. La décision d'Elicnn V, voir plus loin, l'incite, semble-t-il, à douter de la légitimité de toutes les ordalies : *Qualibet hujusmodi purgatio videtur inhibita. J)ecretum*, part 11, cans. II, q. v. c. 22. A bon droit, on peut contester la conclusion trop affirmative de Patella, qui considère, en somme, Gratien comme favorable aux jugements de Dieu. Vacandard, op. cit., p. 201, note 1.

L'influence d'Yves de Chartres se fait sentir également, dans quelques décisions d'espèce, sur Hildcberl de Lavardin, évêque du Mans; sur Guibcrl. abbé de Nogenl. et sur Geollroi de Vendôme. Voir Grelewski, op. cit., p. 87.

Il faut signaler aussi, à la fin du xr ou nu début du xn· siècle, une grande collection canonique, contenue dans le ms. de la bibliothèque nationale de Turin. 1). /r, 33. Γ < l. Ua. p. 395.

La distinction, admise à la fin du xn· siècle, avec Sicard de Crémone et le cardinal Laborans, entre *purgatio canonica* et *purgatio vulgaris*, permettra d'accorder les exigences du droit ecclésiastique contraire aux ordalies avec les coutumes invétérées, conservées dans le droit civil.

6. Au A//l' siècle se produit une réaction dans les conciles. Le synode de Paris de 1212 interdit les duels et les autres jugements séculiers dans les cimetières, les lieux sacrés et en présence des évêques. Part. IV, can. 15, dans Hcfclc-Lccllrcq, I v. p. 1315. Disposition que renouvelle le synode de Kouen, en 121 L *Ibid*, p. 1316.

En 1215, le l\· concile de Lntran, XII· œcuménique, d'une part, maintient les prohibitions antérieures contre le duel, d'autre part, interdit formellement aux clercs de prononcer aucune bénédiction ou

consécration à l'occasion des jugements de Dieu. Voir le texte plus loin. Nombre de conciles particuliers répéteront désormais cette prohibition; cf. Paletta, p. 311-312. S'il n'y a pas condamnation directe de l'ordalie, pratiquement les dispositions canoniques équivalent à une prohibition. Aussi, dès le xiv· siècle, tous les commentateurs des collections canoniques ne parleront plus des ordalies que pour rappeler les défenses de l'Eglise : *quod judicium aqua vel ferri vel duellum*, écrit un auteur anonyme contemporain, *nunquam fieri de errore permittatur*: cf. Mirtène et Durand. *Veterum scriptorum...*, t. v, p. 1(151).

2· L'Église romaine. — L. Documents à éliminer. — En faveur des ordalies, on a cité un certain nombre de documents pontificaux qu'il faut éliminer du débat.

On n'a cité une lettre certainement apocryphe du pape Zéphyrin; un texte mal interprété de saint Grégoire le Grand (le mot *judicium* y étant, sans aucun fondement, appliqué au jugement de Dieu); deux prétendues lettres de Nicolas Ier et de Jean VIII, qui se lisent dans un manuscrit de la bibliothèque de Turin, mais que Pflugk-Hartung a pu pouvoir qualifier : une grande falsification de canons. · Cf. *Zeitschrift für Kirchenrecht*, t. xix, 1881, p. 361-372. On trouvera tous détails utiles sur ces documents dans Paletta, op. cit., p. 315-353.

On allègue aussi la rubrique de nombreux formulaires des IX· et x· siècles qui attribuent au pape Eugène H (t 827) *VOrdo judicii* qui commence par ces mots : *Si homines vis mittere ad judicium*. Jaffé, *Regesta*, n. 2565. Les partisans de l'authenticité de cette pièce croient qu'Eugène H aurait autorisé en France, avec l'assentiment de Louis le Débonnaire, l'usage de l'épreuve de l'eau froide. Or, Louis le Débonnaire interdit au contraire cette épreuve. Et Hincmar parle des *divini vin* qui inventèrent ce jugement : cette appellation ne saurait, en tout état de cause, se rapporter à Louis et à Eugène II. Mus. en rapprochant ces mots de la formule de certains *Ordines* du xi· siècle, où le nom d'Eugène est rapproché de ceux de Léon et de Charlemagne, *Reatus Eugenius et Léo et Carolus*, on peut se demander avec Patella, si le récit des canonistes, légendaire ou vrai en partie, ne se rapporterait pas originellement à Eugène Ier (t 657) qui établit l'usage de l'aspersion avec l'eau bénite et à Léon I (t 683), tous deux canonisés (de là les expressions de *beati* et l'ordre chronologique observé, Eugène, Léon, Charles). On aura pu confondre ces deux papes avec leurs homonymes, et l'origine de l'aspersion de l'eau bénite avec l'origine de la bénédiction de l'eau froide des ordalies. Quoi qu'il en soit, même en admettant l'origine pontificale du texte attribué à Eugène II, un doute sérieux planerait encore sur le sens qu'il lui faut accorder.

Enfin, nous avons parlé des falsifications canoniques qui surgirent en France au ix· siècle. *Capitulaires de Henolt, Capitulaires d'Angilramne, Décrétales tsidorienues*. Ces falsifications n'ont pas été sans influence sur les ordalies. Le but des faussaires est manifestement d'exempter les clercs des jugements de Dieu. Les clercs étaient souvent assujettis au droit commun et comparaissaient devant les tribunaux séculiers; cf. concile d'Épaonc de 517, can. 11. *Mon. Germ. hist., Concil.*, t. i, p. 22. Or, dans le pseudo-Bcnolt, on trouve, au contraire, la disposition suivante : *Peregrina judicia generali sanctione prohibemus; quia indignum est ut ab externis judicentur, qui provinciales et a se electos debent habere iudices*. Le sens de ce capitulaire (extrait d'une constitution du Code théodosien) est évident : il interdit aux tribunaux d'exercer leur juridiction en dehors des limites de leur province. Mais notre faussaire détourne les mots *peregrina judicia* de leur sens naturel. Tout jugement séculier est *peregrina*

num iudicium pour les clercs. Peu à peu» les *peregrina iudicia* devinrent les ordalies, la *purgatio oulgaris*, qui finit par être opposée à la *purgatio canonica*, réservée tux clercs. La règle du pseudo-Benoît est répétée dans Angilmmne cl cinq ou six fols dans le pseudo-Isidore, qui l'attribue aux papes Anaclet, Vigile, Fabien, Félix 1er cl Sixte 111. Dans la prétendue lettre d'Anaclet, on lit *Leges Ecclesiæ apostolica firmamus auctoritate et peregrina iudicia submonemus. Peregrina pulicta*, entendez : les ordalies. Les Fausses-Décrétales passèrent dans les collections canoniques et c'est donc à elles qu'il faut faire remonter, en principe, la distinction de *purgatio canonica* et de *purgatio oulgaris*. Pour plus de détails, voir Patella, *op. cit.*, p. 379-387.

2. Documents à retenir. a) Décret de Nicolas I^{er} (♦ 867). Nicolas I^{er} est le premier pape appelé à donner son sentiment sur les ordalies. C'est à propos de l'usage qu'on en lit dans le procès intenté par Lothaire à Thcutberge pour cause d'adultère. Le pape connaît remploi qui a été fait des jugements de Dieu pour prouver l'innocence de la reine, *EpisL*, xlviii, Jaffé, n. 2870; il accepte le fait acquis, mais évite de se prononcer, comme l'avait fait Ilincmar, sur sa légitimité; bien plus, il reproche aux évêques Thcutgaud et Gunther, partisans de Lothaire, d'avoir voulu, contre toute loi divine et humaine, renouveler le jugement de Dieu, *EpisL*, lvi. Jaffé, n. 2886. Mais ce que le pape fait surtout entendre, c'est que l'appel au jugement ecclésiastique doit supprimer le jugement profane, l'ordalie. On sent ici l'influence des Fausses-Décrétales. C'est pourquoi, faisant allusion à l'offre faite par la reine de prouver son innocence en présence du légat pontifical, par l'intermédiaire d'un champion, Nicolas formule la règle générale suivante :

Monornachinin ver<> in Igein nxMiini nuiquatn pneceptuin fuisse reperimus : quam licet quosdam inlisse legerimus, sicut sanctum David et Goliani sacra prodit historia : nusquam tamen ut pro lege teneatur, alicubi divina sancit auctoritas, cum hoc et huiusmodi sectantes Deum solummodo lentare videantur. *P.* /... t. cxix, col 1114; Jaffé, n. 2872.

Que le duel puisse être pris comme loi nous n'en avons nulle part trouvé le précepte. Sans doute, quelques-uns l'ont employé, comme la Sainte Écriture nous le rapporte du saint roi David et de Goliath. Mais nulle part l'autorité divine n'a sanctionné que ce moyen dût être tenu comme une loi. (eux qui s'y livrent et emploient des moyens analogues paraissent plutôt tenter Dieu.

L'expression *hoc et huiusmodi sectantes*, est-elle une condamnation de toutes les ordalies? Un fait est certain, c'est que le décret vise à coup sûr les tribunaux ecclésiastiques, Avec Yves de Chartres et Burchard, on peut penser que le pape n'a pas voulu trancher la question pour les tribunaux civils.

b) *Hponse d'fctienne* V ff 891), à *Liutbert de Mayence*, Jaffé, n. 3113. Il s'agit de savoir si les parents qui trouvent leur enfant mort près d'eux, après avoir dormi avec lui dans le même lit, doivent subir l'épreuve du fer rouge ou de l'eau bouillante ou toute autre épreuve, pour se justifier de l'avoir étouffé, comme l'exigeait un capitulaire attribué au concile de Worms de 868. La réponse du pape se tient strictement dans la question posée :

Ferri candenti* sel aquæ ferventis examine confessionem extorqueri a quolibet *acn non cernent canonem. et quod sanctorum Patrum documento Mincitum non r*t, «iperd Hiumi adinventionem >n <»l pn» -umendum. Sponsanea rñm confodonc. vel lr>liuni approbatione public'Kjtji delicta .. conirni*-

Obtenir l'as en d'une faute par l'épreuve du fer rouge ou de l'eau bouillante n'est pas prévu par le* Mints canon*. Et ce *rniit une nouveauté superstitieuse d'employer un moyen que n'a pas sanctionné une autorité de* saint* Père*. A notre pouvoir est confié le win de Juger les délits rendus public* *oil par

mi sunt regimini nostro iudicare, occulta vero cl Incongnita Ullus sunt Iudicio relinquenda. <pii solus novit corda Ullorum hominum. *P. L.*, t. C.XXIX, col. 797.

une confession spontanée, soit par la preuve apportée par les témoins. Mais le* fautes* occultes et Inconnues doivent être laissées au Jugement de Celui qui, seul, peut connaître les cœurs des fils de* hommes.

Rien ne prouve, en ce texte, que le pape, qui formule l'interdiction des ordalies aux tribunaux ecclésiastiques, ait voulu étendre cette interdiction aux tribunaux civils. C'est là l'interprétation d'Yves de Chartres; cf. Patelin. *op. cit.*, p. 359-360.

c) *Attitude de Léon IX*, Les ordalies se sont répandues de plus en plus en Occident. En 1019, au concile de Mayence, présidé par saint Léon IX, l'évêque de Spire, Tibicho, accusé d'adultère, offre de se justifier par l'eucharistie. Le pape, par sa présence, autorise en quelque sorte l'épreuve; cf. Watlerich, *Pontificum romanorum uitir*, l. i, Leipzig, 1862. p. 156. Mais ce fait est de pmi d'importance en faveur des ordalies, étant donné la nature de l'épreuve tolérée.

</) *Alexandre II* (f 1073), consulté sur l'épreuve qu'un tribunal ecclésiastique allait imposer à un prêtre accusé d'avoir assassiné son évêque, se borne à répondre que « les canons n'ont jamais sanctionné ces fois et usages populaires.

Vulgarem drnique legem a nulla canonica sanctione fultam, fersentis scilicet, sive frigida* nqua*, ignitique ferri contactum, aut cujuslibet popularis inventionis (quin fabricante hire sunt omnino licta Invidia), nec Ipsum exhibere, nec aliquomodo te volumus postulare, immo apostolica auctoritate prohibemus firmissime. Jaffé, n. 4505, *P. L.*, t. cxi.vi, col. 1406.

Quant à l'usage vulgairement reçu et qui ne s'appuie sur aucune décision canonique, de prouver son innocence par l'eau chaude ou froide, ou par le fer rouge, ou par quelque autre moyen semblable inventé par la grossièreté populaire, tout cela n'étant que le produit d'une odieuse malveillance, nous ne voulons pas que lui-même (l'accusé) s'offre, ni que vous l'engagiez à s'y soumettre. Nous le défendons au contraire très énergiquement, par notre autorité apostolique.

On le voit : le Saint-Siège demeure toujours dans la même attitude; les ordalies sont des coutumes que l'Église ne prend pas à son compte, qu'elle interdit aux ecclésiastiques; mais elle en laisse la responsabilité aux tribunaux civils.

e) *Le synode de Heims de 1119 et Pautahu de Cullixte II*. - Nous avons vu plus haut que le synode de Reims de 1119 avait imposé le jugement de Dieu à tout accusé non soldat, Calliste II était présent à ce synode. On peut donc se demander jusqu'à quel point l'autorité apostolique est ici engagée. Pour bien apprécier la valeur de ce décret, écrit M. Vacandard, il faut se rappeler : 1. qu'il ne fait pas partie des canons du concile; 2. que les éditeurs ne l'ont rencontré que dans un ms. de Sainte-Marie de Verdun (Labbe, l. x, col. 805; îfardouin, t. vi, col. 1986; Mansi, t. xxt, col. 237; Mon. Germ, hist., Script.. t. xti, p. 422-123); 3. que ce *Statutum*, ou son équivalent, avait été déjà promulgué ailleurs dans des synodes particuliers, au synode de Lillbonne (Normandie), par exemple, en 1080 (cf. Pommerayc. *Sancti r Hotomag. Eccles, concilia*, j». 102 : *St quis autem pacem nescienter dixerit infregisse, prius sacramentum faciat catidumque iudicii ferrum portet*). D'ces observations, il semble résulter que Calixte II a pu simplement s'abstenir de se prononcer contre les ordalies, ou, si l'on veut, contre le statut qui en rappelait l'usage en l'autorisant. En cela, il n'a fait qu'imiter ses prédécesseurs, qui n'ont porté de jugement sur telle ou telle ordalie que lorsqu'ils furent directement invités à le faire. *Dp cit.*, p. 207, note i.

/> Alexandre 111 (t 11K1), écrivant A Richard, évêque de Cantorbéry, se contente d'interdire au clergé d'exiger des taxes pour la bénédiction de l'eau qui doit servir A l'épreuve. Jallé, η 11315. Loin d'autoriser le* ordalies, le même pontife, écrivant A l'évêque d'Upsal, les interdit expressément, tout au moins en ce qui concerne leur emploi par les clercs. Il rappelle que les clercs ne doivent pas subir les jugements des laïques et être soumis aux épreuves des ordalies, qu'il appelle *prohibitum et execrabile iudicium*. Et il termine par cette déclaration qui n'a été insérée au *Corpus juris. Decret. Greg. IX, Decter. pug. in duello*, X, xiv, l

Fervent I* veto nquæ vcl Quant au jugement dr
candent Is ferri iudicium, sive l'eau bouillante ou du fer
duellum, quod monomachia rouge, ou quant nu duel,
dicitur, catholica Ecclesia l'Église catholique ne l'ad-
contra quemlibet etiam, ne- met (comme preuve) contre
dum contra episcopum, non personne, A plus forte raison
admittit. P. t. cc, coi. contre un évêque.
838.

El Alexandre rappelle ici les décrets d'Élenn V el de Nicolas I*. Voir ci-dessus.

g) Sans insister sur l'intervention de Lucius III, contestant l'efficacité des ordalies et opposant aux *peregrina iudicia* la *purgatio canonica*, seule indispensable, cf. Patella, *op. cit.*, p. 365, il est temps d'arriver au canon 18 du IV^e concile du Latran, qui fixe l'altitude de l'Église en ces matières : nous le citons ici en entier, bien que seule la finale se rapporte aux ordalies :

Sententiam uinguinh nul-
lus clericus dictet aut profe-
rat : sed nec sanguinis vin-
dictam exercent, aut tibi
exercetur. Intersit. Si qtilt
autem huiusmodi occasione
statuti, ecclesiis, vel perso-
nis ecclesiasticis uliquid prae-
sumpserit inferre dispen-
dium, per censuram eccle-
siasticam compescatur. Nec
<pilsquam clericus litteras
scribat aut dictet pro vin-
dicta sanguinis destinanda*.
Unde m curiis principum
luee sollicitudo non clericis,
sed laicis committatur.

Nullu* quoque clericus
rottarii*, aut balistarii*. aut
huiusmodi viris sanguinum
praeponatur, nec illum chi-
rurgia* partem subdiaconus,
dinconu*, vel sacerdos exer-
ceant. quæ ad ustionem vel
Incisionem inducit. Nec quis-
quam purificationi aquæ fer-
ventis vel frigidae, iqu ferri
candenti*, ritum cuiuslibet
benedictionis aut consecra-
tionis impendat : salvi* nihilo-
minus prohibitionibus de mo-
nomachiis sive duellis an-
tea promulgatis, Illeclrl-l.r-
clercq, t v, p. 13 18

Aucun clerc ne doit dicter
ou porter une sentence de
mort, ni exécuter une peine
de mort, ni assister A l'exé-
cution. Si, A l'occasion de ce
statut, quelqu'un veut Im-
poser aux Eglises ou aux
gen* d'Église quelque amen-
de pécuniaire, il sera frappé
d'une censure ecclésiastique.
Qu'aucun clerc ne compose
ou ne dicte un écrit tendant
A infliger une sentence de
mort. Aussi, dan* les admi-
nistration* de* prince*, ce
soin doit être laissé non
aux clercs, mais aux laïques*.

Qu'aucun clerc ne serve de
chef aux roturiers, aux archers*,
ni A d'autre* homme* de
sang. Qu'aucun *«m*-diacrr,
diacre ou prêtre, n'exerce
celte partie de la chirurgie
qui consiste A couper ou A
brûler. Qu'aucun n'accorde
le rite de la bénédiction ou
de la consécration à l'épreu-
ve dr l'eau bouillante ou
froide, ou du fer rouge, le*
ancienne* défenses concer-
nant le duel conservant toute
leur vigueur.

L'esprit qui inspire ce canon est clair. Tout ce qui louche au sang versé ou aux mutilations doit être, de près ou de loin, évité par les clercs. C'est à ce titre que les ordalies leur sont interdites*.

//. ATTtTVhE dr i/Ruusk : CRgard di pvel
JVDtCt.ilHt:. Le duel judiciaire mérite qu'on lui consacre une attention particulière. Nous résumerons brièvement ce qu'il en faut penser au point de vue où nous nous sommes placé, la question ayant été suffisamment traitée dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. i, col. 1196 *q.

1° /.'origine germanique et païenne ne fait aucun doute. S'il aillent unus iuerit testis, dit la loi bavaroise,

cl ille aller negaverit, lune Dei accipiant iudicium...
exeant in campo, et cui Deus dederit victoriam, illi cre-
dite. Mon. Germ. hist., Leg., sect. i, t v b, p. 292.
Les lois allemande et burgonde renferment des for-
mules analogues. Au si^e siècle, la loi Gombette statue
qu'au cas où l'accusateur refuse d'admettre la justi-
fication de son adversaire, les deux parties sont
tenues de se présenter dans le plus bref délai devant
non*, pour vider leur querelle par le jugement de
Dieu. Ibid., t lia. p. 19; cf. t. v, p. 225, 241, 248, etc.
On retrouve le duel judiciaire chez les Slaves, les
Lombards, les Francs, sous les mis Carolingiens; cf.
Capitulaires de Charlemagne, de Louis le Débonnaire,
de Lothaire, Mon. Germ. hist., Leg., sect. n, t. r,
p. 117, 268, 331. St plusieurs rois et empereurs, no-
amment Canut de Danemark. Frédéric II de Germa-
nie, Louis IX en France, s'opposèrent au duel judi-
ciaire. ce fut en vain.

2° L'opposition de l'Église au duel judiciaire est un
fait qui s'impose, mais qui doit être entendu avec la
nuance qu'apporte l'esprit qui a présidé à la rédaction
du 18^e canon du IV^e concile du Latran.

L Il faut reconnaître, d'une part, qu'un certain
nombre de conciles particuliers ont ou admis ou toléré
l'épreuve du duel judiciaire. Rappelons ceux, du
vm^e siècle, de Dingoltngcn. Neuching. Ricsbach. Voir
ci-dessus. Au ix^e siècle, ceux de Seligenstadt, de Bur-
gos et Tolède. Mansi, *Concit.*, t. xix, col. 397; l xx.
col. 51 i. Au concile de Heinis de 1119, présidé par
Calixte H, on cite également un décret sur la trêve
de Dieu, qui aurait sanctionné la coutume du duel.
Non* avons également entendu Hincimir, Yves de
Chartres, qui le tolèrent ou l'acceptent. Mais tout ce
qu'on a dit plu* haut montre qu'il ne faut pas exagé-
rer les conclusions A tirer de ces faits. Hincmar n'en-
gage que son autorité personnelle. Yves de Chartres
est beaucoup plu* réservé. Si parfois, il semble favo-
rable au duel, *Epist.*, lxxiv, clxxxiii, ccxlvh,
cc.lxxx, P. L., t. ct.xii, col. 95, 181, 251, 281, ailleurs
il le traite de *tentation de Dieu* et déclare qu'il n'est pas
une preuve infaillible; il ne l'admet que sur l'ordre de
l'autorité légitime (l'autorité civile), et le regarde
comme une sorte de pis-aller. *Epist.*, ccv, ccxlix.
cet u, col. 210, 255, 258. Quant aux synodes invoqués*,
ce ne sont que des synodes locaux, ordinairement
sans importance, parfois, comme celui de Neuching.
plutôt assemblées de seigneurs que synodes d'évêque*.
» *Diet, apud de la joi cath.*, art. *Duel*, col. 1200. Quant
au décret du concile de Reims, on a déjà vu que son
authenticité était très contestable. D'autre part, nous
avons l'autorité d'Agobard, fermement opposé au
duel, et celle du concile de Valence qui a subi son in-
fluence. Voir plu* haut.

2. Quant aux papes, on ne peut rien arguer de leur
silence avant Nicolas I*. On ne les a sans doute pas
consultés. Lr* duels étant affaire des princes tempo-
rel*. Il* ne pensaient pas avoir A s'en mêler. Les pape*
n'ont parlé que lorsqu'on les a consultés* au sujet de
cette coutume. On cite cependant, en faveur du duel,
la réponse de Nicola* 1^{er} A Charles I^{er} Chauve, en 867,
au sujet du duel que proposait le roi Lothaire pour
prouver la culpabilité de Toutberge. Les expressions
*legatum mire conflictum, legitimum conlropenbc subire
certamen*, ont été entendues* du duel judiciaire. Mais
rien n'est sûr que ce sens. Voir Patella, *op. cit.*,
p. 338-359. D'ailleurs, non* avons la pensée authen-
tique de Nicola* 1^{er} dan* le décret *Monomachiam*. Voir
ci-dessus.

On dira que ce décret est le décret* porté par les
papes postérieurs, Étienne V. Alexandre II. Inno-
cent II, ne réprouvent le duel (pic dans les causes
ecclésiastiques. C'est vrai, et c'est bien là la position
de l'Église dan* la question générale des ordalies* Co-

114

nun
judl
Anil
HUX
Anf
qui
llx
on l
efp
ten»
dan
qu'il
dr /
de c
g
(t l
don
de l
thn
con
pou
Jrtf
sei
lini
el
con
me
1er
me
fan
Dé
fall
du
Nl<

gr»
cep
qui
lrK
vid
hi*
pr<
vli
ho
De
de
co

co
la
ec
01
q»

Λ
P»
•l
si
K
C<
v
TT

ft
si
»i
q.
ci
»l
n
ü
↳
b

pendant* les termes dont se servent les pontifes marquent bien que la condamnation, dans leur esprit, tombe sur l'institution elle-même. Ils l'appellent une *invention superstitieuse, le produit d'une odieuse malveillance, un moyen de défense contraire aux lois ecclésiastiques*. P. L., t. cxlvi, col. l lOtt; CbXXIX, col. 119.

Si, en 967, une constitution d'Othon Ier et d'Othon II a été portée à l'assemblée de Vérone, prescrivant le duel dans un certain nombre de cas, il faut dire (pie le pape Jean XIII n'y était pas présent et que l'autorité de l'Églisc n'est pas engagée. Si, en 998, Hugues, abbé de Farfa, dans un *plaid* tenu à Saint-Pierre, obtint que son procès contre les prêtres de Saint-Eustache de Home fût jugé selon les lois lombardes et par conséquent tranché par le duel, il faut dire que le pape n'était pas présent et que le cas fut tranché par l'empereur Olhon III. L'année suivante, l'abbé ayant osé demander au pape un nouveau duel, Grégoire V se leva indigné et condamna sur le champ Hugues à signer sa renonciation à la propriété en litige.

Les dispenses et absolutions accordées par les papes après des duels, ne prouvent pas que ces papes aient approuvé l'institution même du duel. Ou plutôt, il faut dire que ces dispenses, ces absolutions prouvent que le duel était interdit. Ainsi doivent être jugées les dispenses accordées par Alexandre II et Alexandre III. D'ailleurs, ces dispenses, insérées dans les Décrétales de Grégoire IX, déclarent en même temps que les clercs qui ont offert ou accepté le duel se sont rendus coupables d'une faute très grave; cf. *Decret. Gregorii IX*, L I, tit. xx, c. 1; l. V, lit. xiv, c. 1. En fait d'approbation positive, on ne peut guère citer que l'approbation des statuts de la ville de Bénévent par Innocent III (t 1216). N'est-il pas permis de dire que, comme prince temporel. Il n'a pas cru pouvoir interdire dans tous les cas le duel judiciaire. Cette solution cadre bien avec l'esprit qui anime toutes les décisions pontificales en matière d'ordalies.

Chaque fois que les papes ont jugé le duel en leur qualité de chefs de l'Églisc, ils l'ont réprouvé positivement et dans les termes les plus énergiques. Voir ci-dessus les textes de Nicolas I^{er}, d'Étienne V. d'Alexandre II relatifs aux ordalies en général et au duel judiciaire en particulier. Alexandre III réprouve le duel, *ce jugement exécrable, prohibé par les saints canons*. P. L., t. cc, col. 855. Célestin III le qualifie de véritable homicide. *Decret. Greg. IX*, l. V. lit. xiv, c. 2, *tales pugiles homicidio veri existant*. Honorius II l'appelle *une procédure détestable, aussi contraire à l'équité qu'au droit écrit*. Au duel, on peut vraisemblablement appliquer ce qu'il proclame des ordalies en général : « Cette sorte de jugements est absolument interdite par les lois et les saints canons, parce qu'on ne fait ainsi que tenter Dieu, ». *Honorii II Quinta compilatio*, l. X, lit. xiv, cf. tit. vu. Aussi, quand Grégoire IX couvre de son autorité apostolique les Décrétales de 1234, la condamnation du Saint-Siège apparaît définitive et absolue. La rubrique sous laquelle sont réunis les documents de Célestin III, « Innocent III et d'Honorius III l'indique clairement : *Duella et aliæ purgationes vulgares prohibita sunt, quia per eos* (sic) *multoties condemnatur absolvendus et Deus tentari videtur*; cf. *Diet. apol.*, art. cité, col. 1202 1203.

III. Conclusions. — Nos conclusions seront très brèves, car elles ressortent avec évidence de l'exposé qui vient d'être fait. Trois conclusions nous paraissent

résumer l'attitude de l'Églisc en face de» ordalies et du duel judiciaire :

1^{re} Tout d'abord, les ordalies furent en général bien acceptées de beaucoup d'Églises particulières et de la plupart des évêques. A cause de son caractère de jugement de sang, le duel judiciaire rencontra plus d'opposition, mais finit par s'implanter dans les mœurs. Je cet état de choses, il ne faut pas rendre l'Églisc responsable : il est le résultat de l'introduction, dans les lois civiles, des coutumes importées par les peuples d'origine germanique.

2^e Consultés, les papes et l'Églisc universelle (au IV^e concile du Lalran) se placent, sous l'influence des canonistes, sur un terrain où les considérations juridiques apparaissent au premier plan. Les ordalies sont réprouvées en tant que moyen canonique de démontrer l'innocence ou la culpabilité d'un inculpé. Elles sont donc, à ce titre, interdites aux clercs et les tribunaux ecclésiastiques sont formellement invités à n'en point tenir compte : l'Églisc, toutefois, les tolère, comme *purgatio vulgans*, devant les juridictions civiles. Néanmoins, les raisons morales qui, assez fréquemment, sont apportées à l'appui de cette attitude juridique, indiquent bien que l'Églisc considère les ordalies comme condamnables en soi.

3^e Une condamnation absolue et sans restriction est la conséquence logique des décisions du IV^e concile du Lalran et de l'insertion des lettres pontificales dans la collection des Décrétales.

En bref, après avoir toléré, l'Églisc a rejeté pour elle-même et les siens, puis condamné sans réserve les ordalies. Il ne restera plus, après le xiii^e siècle, qu'à faire pénétrer cette doctrine dans les lois civiles et dans les mœurs.

Γ J. P. Leitersberger, *Dissertatio de Ordaliis seu purgatione vulgari*, Strasbourg, 1716; F. Maier, *Geschichte der Ordalten, insbesondere der grrichlllchen Zivelkämpfe in Deutschland*, lénn, 1795; Zwicker, *Ueber die Ordalion*, Göttingue, 1818; V. Galtet, *Étude historique sur les ordalies ou épreuves judiciaires, vulgairement appelées jugements de Dieu*, dans le *Bulletin de la société académique de Brest*, II^e série, t. II, 1874-1875, p. 44-121; F. Patelin, *Le Ordalie, studio di storia del diritto e scienza del diritto comparato*, Turin, 1890 (ou l'on trouvera d'innombrables références aux auteurs ayant traité la question des ordalies), ouvrage dont Vacandard a fait un court résumé, avec quelques conclusions divergentes, *L'Eglise et les ordalies*, dans *Études de critique et d'histoire religieuse*, F. série, Paris, 1905, p. 189-214.

2^e E. Gerhardt, *De judicio bellico, vulgo mm Kampf- und Kolbrngericht*, léna, 1711; J.-J. Mader, *De durillo et ordalel quondam specie dissertatio*. Helmstadt, 1662; E. H. Both, *Dissertatio historico-politica de antiquissimo illo more, quo veteres innocentiam suam in duellis probare nitebantur*, 1 Im, 1678; J.-D. Schenpflin, *Pnnrlrtio dr duellis et ordaliis veleris Franciui Hhrncnsis*, dans *Commentarii acad. Thcod. Palat.*, t. in., 1773, p. 281-281; Coulin, *Der grrichtlicher f.ineikampf im atlftranüsischen Proteu*, Berlin, 1906; du même, *Verfall des gerichtlichen mid Entstehung des privaten Zivrikampfs in Prankreich*, Berlin, 1908; Marchegay, *Duel judiciaire entre les communautés religieuses*, dans *Biblioth. de l'Ecole des chartes*, t. i, 1839-1840, p. 552-564; de Sinedt, *Le duel judiciaire et l'Église*, dans *Études religieuses*, t. i xxi (1891), p. 337 sq.» et t. i xiv (1895), p. 35 sq. Voir aussi Paletta, op. cil.

Consulter l^{er} Chevalier, *Bépertotre,.... Topobibliographie*, aux mois *Dud*, col. 931, *Ordalies*, col. 2183; *Diet. apol. de la foi catholique*, art. *Duel*, t. I, col. 1196; et Ici *Duel*, t. iv, col. 1815.

A. Michel.